

JEAN-PIERRE DOZON

LA CAUSE
DES PROPHÈTES

POLITIQUE ET RELIGION
EN AFRIQUE CONTEMPORAINE

SUIVI DE

LA LEÇON
DES PROPHÈTES

PAR

MARC AUGÉ

LA LIBRAIRIE
DU XX^e SIÈCLE

SEUIL

LA LIBRAIRIE DU XX^e SIÈCLE
Collection
dirigée par Maurice Olender

Jean-Pierre Dozon

La cause des prophètes

Politique et religion
en Afrique contemporaine

sui vi de

La leçon des prophètes
par Marc Augé

Éditions du Seuil

ISBN 2-02-020160-7

© Éditions du Seuil, novembre 1995

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 355 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Avant-propos

Parmi les nombreuses questions qui hantent notre époque, celle d'un retour du religieux est particulièrement à l'honneur. Qu'il se manifeste sous la forme dense des « fondamentalismes » de tous bords, souvent étroitement mêlés à des revendications identitaires, ou qu'il se présente sous des aspects plus diffus d'adhésion à de multiples sectes ou à des syncrétismes dont certains propagent le « besoin » de spiritualité au nom de la performance et du bien-être individuels (« new age »), le religieux en effet afflue un peu partout, paraissant pouvoir répondre aux innombrables crises et quêtes de sens.

Le débat est donc ouvert pour savoir si les définitions ou les évaluations qui, depuis plus d'un siècle, servent à penser la modernité étaient finalement adéquates. Ainsi, l'annonce de la « mort de Dieu » et d'une culture nihiliste (Nietzsche), l'idée d'un « désenchantement du monde » qui accompagnerait le processus de rationalisation (Weber), ou encore celle d'un « Arraisonement » de toutes choses par la technique (Heidegger), semblent aujourd'hui sujettes à caution. Pourtant, nombreux sont encore les auteurs, généralement des philosophes, à estimer que ces évaluations sont toujours valides, que la « puissance du rationnel¹ » va croissante et que les résurgences actuelles du religieux sont une bien pâle ou une bien triste manifestation du divin². Mais ils doivent désormais compter avec d'autres points de vue qui, sans énoncer des propositions rigoureusement contraires (elles sont du reste souvent inspirées par les mêmes « Nietzsche, Weber, Heidegger »), considèrent que la modernité s'est épuisée à inventer continuellement du nouveau et se trouve « dépassée » par sa propre volonté de puissance et de rationalisation. Dans cette perspective, où l'on reconnaîtra certainement le thème de la « postmodernité », l'évolution du monde ne paraît pas devoir prendre le chemin d'une soumission totale aux dispositifs bureaucratiques, scientifiques et technologiques, mais

ressembler de plus en plus à un « immense chantier » où ces mêmes dispositifs côtoient, en s'y entremêlant parfois, toute une panoplie de références traditionnelles, identitaires ou religieuses³.

Bien que ne se situant pas sur un terrain philosophique, ce livre voudrait contribuer au débat. S'agissant de phénomènes religieux contemporains, très précisément de prophétismes, une telle intention semble assez bien justifiée ; et ceci d'autant que l'une des grandes figures auxquelles il fut fait allusion, Max Weber (dont la stature est aussi bien celle d'un anthropologue que d'un philosophe), a, dans son œuvre, traité amplement du prophétisme, du moins pour ce qui concerne l'histoire occidentale, où le monothéisme judaïque fut à ses yeux le moteur originel du processus de rationalisation et de désenchantement⁴. Mais, s'agissant de phénomènes qui se déroulent en Afrique, en Côte-d'Ivoire, les choses sont moins évidentes. Ne sommes-nous pas avec ce continent particulièrement éloignés des controverses sur la modernité ? L'Afrique n'est-elle pas synonyme de traditions immémoriales, de trésors culturels, qui ont sans doute permis à l'ethnologie de faire des pas décisifs, mais qui semblent représenter simultanément autant de freins à son développement économique et politique, la mettant apparemment hors jeu des processus de mondialisation en cours ?

Ces prophétismes répliquent en fait par eux-mêmes à de telles objections, car ils sont effectivement et à plus d'un titre des « productions religieuses de la modernité⁵ ». Ils le sont d'abord par leur ampleur ne constituant pas un phénomène particulier à la Côte-d'Ivoire mais touchant beaucoup d'autres pays d'Afrique et du Tiers-Monde. Ils le sont ensuite parce qu'ils ont surgi dans le sillage des entreprises coloniales du dix-neuvième siècle, que certains d'entre eux ont su s'organiser efficacement en Eglises ou en mouvements quasi politiques et que leur nombre n'a cessé de croître depuis l'avènement d'Etats indépendants. Ils le sont enfin par leur tournure synchrétique, c'est-à-dire par des constructions baroques qui empruntent aussi bien aux religions révélées (au christianisme le plus souvent, parfois à l'islam) qu'à certains registres des paganismes traditionnels, ressemblant ainsi aux nouveaux mouvements religieux, souvent de facture également synchrétique, dont on observe la multiplication sous nos latitudes. Mais deux autres considérations rendent encore plus manifeste leur appartenance à la modernité.

D'une part, ces prophétismes africains n'ont pu se produire et proliférer que dans la mesure où ils se sont faits les interprètes actifs de

la colonisation et de la puissance blanche, plus tard des mouvements d'émancipation politique et des indépendances et de tout ce qui a trait au développement socio-économique ; et si cela les a souvent entraînés dans des conflits avec les autorités, ce fut, dans l'ensemble, beaucoup moins parce qu'ils contestaient « la mission civilisatrice » de l'Occident que parce qu'ils voulaient se l'approprier et être ainsi les accoucheurs émérites de la modernité : par là, ils illustrent assez bien la perspective wébérienne du « désenchantement du monde », puisqu'une telle appropriation amène une majorité d'entre eux à combattre ce qu'ils appellent « le fétichisme et la sorcellerie ».

D'autre part, ils sont globalement animés par le ressort de la nouveauté. Comme on le verra pour la Côte-d'Ivoire, les prophétismes, en dépit de leurs ressemblances, malgré leurs interventions singulièrement répétitives, n'ont pu traverser l'histoire séculaire de ce pays, agiter sa vie publique, qu'en se démarquant les uns des autres et en inventant, chacun pour son propre compte, des combinaisons religieuses inédites. En cela, ils sont fort proches également de cette modernité que certains définissent, après Nietzsche, comme l'époque qui porte aux nues la nouveauté, mais qui la fait vieillir vite pour lui préférer une autre, toujours plus nouvelle.

On peut donc plutôt s'étonner de ce que ces phénomènes religieux n'aient guère alimenté les réflexions sur la modernité, particulièrement celles de Weber, d'autant que la littérature à leur sujet était déjà abondante dès le début du siècle. En fait, tout s'est passé comme si, survivant en des terres lointaines, ils n'avaient suscité d'autre intérêt que celui que l'on accorde à des curiosités exotiques, et comme si l'histoire de la culture occidentale suffisait entièrement pour identifier l'évolution du monde à un processus de rationalisation et de désenchantement. Je serais par conséquent assez tenté de penser que ce geste ethnocentrique (ou logocentrique) fut rétrospectivement une bévue, que ces phénomènes « exotiques » ont constitué, dès leur apparition à la fin du dix-neuvième siècle, une anticipation du soupçon qui pèse aujourd'hui sur la modernité : celui, en l'occurrence, de ne pas être exactement conforme au processus annoncé, de donner prise, en dépit ou peut-être à cause de la montée en puissance du rationnel, à des résurgences multiples du religieux.

Ainsi, tout en admettant, dans une perspective wébérienne, que les prophétismes africains, spécialement ivoiriens, désenchangent leur monde en s'attaquant au « fétichisme et à la sorcellerie », une meilleure

proposition consiste à dire qu'ils ne le désenchangent qu'à la mesure de nouveaux et constants réenchantelements. Car, s'ils interprètent effectivement la puissance blanche comme résultant d'une rupture avec la « magie » et ses effets néfastes, cette puissance ne saurait être, pour eux, autrement perçue que comme une puissance enchantée, comme indissolublement liée à cette divinité supérieure appelée « Dieu unique » ; et s'ils s'en font de la sorte les faire-valoir et les entremetteurs, c'est pour appliquer cet « enchantement » au monde qui les entoure. Mais ce monde, dans le contexte de la colonisation puis des indépendances, s'est transformé, particulièrement en Côte-d'Ivoire, où, plus que dans tout autre pays africain francophone, la modernité a vu spectaculairement le jour (que d'aucuns ont résumée par l'intéressante formule de « miracle ivoirien ») sous forme de scolarisation et d'urbanisation massive, de routes bitumées, de villes clinquantes ou de consommation à l'occidentale ; toutes choses que les prophétismes se flattent précisément d'avoir contribué à faire naître, mais qui ne les satisfont pas pour autant entièrement. A les suivre, ce monde n'a encore que l'apparence de la modernité puisqu'il se présente, plus que jamais, comme une sommation de problèmes et de malheurs et qu'il requiert toujours plus de nouveautés prophétiques pour tenter d'y remédier.

Parce qu'ils s'en veulent les promoteurs, les prophétismes africains sont donc bien placés pour soupçonner la modernité de ne pas être à la hauteur de ce que l'on peut attendre d'elle, en l'occurrence d'être clivée entre une réelle puissance et une non moins réelle faiblesse à lui donner du sens quand elle ne parvient pas à régler le malheur des hommes.

Parce qu'ils se présentent comme des innovations religieuses œuvrant justement à la réalisation effective de la modernité, ils s'installent dans ce clivage et y puisent leur force à proportion d'une faiblesse qui reflète le mouvement toujours différé du « désenchantelement du monde ». Mieux qu'une pièce au débat, ne représentent-ils pas, finalement, un bon modèle pour comprendre les tensions ou les tours contradictoires de notre époque, ce par quoi les avancées prodigieuses de la rationalisation sont de moins en moins exclusives d'un « éternel retour » du religieux ?

Pour clore cet avant-propos, quelques remarques concernant la définition du religieux s'imposent. Il ne fait assurément aucun doute que les prophétismes en question constituent des phénomènes reli-

gieux, puisqu'ils offrent toute la gamme des composantes généralement mises en avant pour les distinguer d'autres phénomènes sociaux : corps de croyances, rites, prières, communauté, et, pour ceux qui sont devenus Eglises ou mouvements, édifices, clergé, liturgie. Et ce n'est pas leur tournure syncrétique qui pourrait les faire échapper à cette acceptation courante puisqu'au contraire elle ajoute bien davantage qu'elle ne retranche, à l'instar des croyances en la sorcellerie vis-à-vis desquelles les prophétismes ne peuvent engager le combat qu'en les présupposant.

Cependant, les considérations précédentes ont invité plutôt à les envisager comme des « systèmes de significations⁶ », c'est-à-dire à tenir compte moins de leurs contenus « substantiels » que de leur capacité à fournir du sens et des interprétations aux dilemmes et aux problèmes posés par les mouvements de la modernité. Ce choix (non exclusif, bien sûr, d'une étude de ces contenus dont ils sont abondamment pourvus) correspond à l'idée de ne pas les réduire à leurs seules expressions religieuses manifestes qui risqueraient fort de les cantonner dans un certain exotisme, de leur donner au contraire une portée plus large, au point d'en faire un possible modèle pour des débats qui se situent loin de leur lieu de production. Mais ce parti pris est aussi dû à l'usage très utile que l'on peut faire de l'étymologie du mot « religion ». En lisant Emile Benveniste, il apparaît en effet que la *religio* n'a pas exactement le sens de « relier », comme on a cru devoir souvent le définir pour souligner le « lien » qui s'établissait entre les hommes et les dieux, spécialement entre les chrétiens et Dieu, lors des activités cultuelles. *Religio* a une signification plus ample, moins strictement religieuse en quelque sorte, que Benveniste formule, à partir du verbe latin *relegere*, comme étant l'acte de « recollecter, de revenir à une synthèse antérieure pour la recomposer⁷ ». L'intéressant dans cette définition c'est qu'elle renvoie aussi bien à des qualités de constance qu'à une capacité en effet de synthèse, c'est-à-dire à une disposition pour intégrer des données nouvelles et œuvrer aux réaménagements nécessaires. En cela, elle s'applique parfaitement aux prophétismes africains qui se sont produits sans discontinuer depuis l'époque coloniale. Par leur travail syncrétique, ces prophétismes démontrent précisément leur aptitude à « recollecter » et à interpréter cette nouveauté que représentait la puissance blanche, tout en réévaluant à son aune les religions traditionnelles. Mieux que le qualificatif de syncrétique, trop associé à l'idée de simple mélange, leur manière de pro-

céder est en fait synthétique, puisque ce double travail d'interprétation aboutit à la création de nouvelles religions.

Au reste, une telle définition donne toute sa mesure au phénomène religieux, entendu davantage comme un « système de significations » que comme un univers ordonné de croyances et d'activités culturelles. Elle permet de remonter en amont de la religion instituée, là où se laissent découvrir, comme l'avait montré Durkheim⁸, ses forces instituant ; des forces qui se constituent grâce aux faiblesses du monde ambiant, qui recueillent les problèmes individuels et collectifs en prétendant pouvoir les traiter tant sur le plan pratique qu'intellectuel. Que la modernité, comme les époques passées, ait des faiblesses, voilà ce que nous disent à leur manière les prophétismes. Que la modernité soit « dépassée » par la quantité de problèmes à résoudre, voilà ce qui fait sans doute de la religion un phénomène ininterrompu.

L'événement Harris

Vicissitudes, chimères et fureurs de la conquête coloniale

1913. La colonie ivoirienne a juste¹ vingt ans d'existence. A sa tête, le gouverneur Gabriel Angoulvant, qui, depuis 1908, mène une vigoureuse campagne de « pacification » dans la zone méridionale et forestière où s'étaient multipliées les résistances armées contre l'occupant français. Nonobstant quelques ultimes rébellions dans des régions encore non pacifiées, l'heure est au bilan : celui, bien sûr, des soumissions, des redditions, des arrestations et des morts, mais surtout celui de deux décennies d'entreprise coloniale qui, en se soldant par de violentes répressions militaires, révèle l'étendue des problèmes et des malentendus qui n'ont cessé d'accompagner la prise de possession et les premières actions de mise en valeur du territoire ivoirien par le conquérant français. Du côté du pouvoir colonial, il s'énonce ainsi très nettement par la sévère critique qu'adresse Angoulvant à ses prédécesseurs et au semblant de politique qui leur servait de guide pour coloniser la Côte-d'Ivoire². A ses yeux, et jusqu'à sa prise de fonction, les autorités françaises s'étaient laissé bercer par l'illusion de la doctrine dite de « pénétration pacifique », qui estimait qu'à force de patience et d'opiniâtreté dans l'ouvrage la « mission civilisatrice » de la France s'imposerait d'elle-même et, sans brusquer outre mesure les mœurs indigènes, ferait germer en leur sein le sens de l'évolution et du progrès.

Parcourons rapidement ces premières années de colonisation, tout en jetant un coup d'œil sur les décennies antérieures, avec lesquelles Angoulvant voulut rompre pour mettre définitivement au pas les populations locales. En fait de pénétration pacifique, les autorités coloniales eurent d'abord à en découdre avec un sérieux adversaire,

l'Almamy Samori Touré, qui, en trente ans de guerres de conquête, s'était taillé un vaste empire militaire : l'empire du Wasulu, qui s'étendait des régions méridionales des actuels Mali et Burkina, au nord des actuelles Guinée et Côte-d'Ivoire ; tout à la fois rival et résistant, Samori représentait pour le colonisateur français l'obstacle majeur à sa maîtrise effective du territoire ivoirien, mais aussi à ses projets de liaison entre les régions forestières et les vastes espaces soudanais. Ensuite, la défaite et la capture de Samori en 1898 ne mirent pas fin aux actions militaires ; celles-ci se poursuivirent en d'autres régions stratégiques, particulièrement au centre de la colonie, en pays baoulé, là où les autorités avaient déjà établi des postes militaires (Toumodi, Bouaké) et prévoyaient de faire passer la future ligne de chemin de fer (« l'Abidjan-Niger »), et où se tramaient, depuis plusieurs années, de fortes résistances contre l'occupant français³.

Cependant, passé la victoire sur Samori et les représailles en pays baoulé, les autorités coloniales conçurent en effet une politique plus conciliante, à tout le moins était-il temps pour elles de prendre effectivement possession de leur territoire et de songer à sa mise en valeur. Car, en ce début du siècle, elles n'en avaient qu'une bien faible connaissance et ignoraient notamment presque tout de son hinterland forestier. En fait, malgré la création de la colonie en 1893, dont les frontières furent définitivement fixées au nord six ans plus tard, après la chute de Samori, les autorités étaient encore largement tributaires de la période antérieure ; celle qui, depuis le milieu du dix-neuvième siècle, avait permis à la France, dans une sourde rivalité avec l'Angleterre, d'établir un protectorat côtier et de l'élargir en concluant des traités avec les souverains de chefferies et de royaumes locaux, notamment ceux du Sud-Est et de l'Est, que convoitaient également les Anglais depuis leur colonie voisine, la Gold Coast⁴, qui deviendra plus tard (1957) le Ghana. Durant cette période, outre la stratégie de protectorats (qui se concrétisaient notamment par le versement de « coutumes » en monnaie française aux divers souverains), la France développa une politique de négoce, communément appelée « commerce de traite », à partir de comptoirs installés sur la côte, essentiellement sur le littoral oriental (Fresco, Grand-Lahou, Jacquenville, Grand-Bassam, Assinie⁵). Elle la développa concurremment aux maisons de commerce anglaises (les « factories »), qui étaient de longue date installées sur la côte⁶ et, qui, depuis le début du dix-neuvième siècle, pratiquaient le négoce de l'or, de l'ivoire et surtout de l'huile de palme.

Commerce et politique annexionnistes firent ainsi bon ménage puisque ce fut un armateur de La Rochelle, Arthur Verdier, qui organisa le commerce français sur le littoral ivoirien et mêla très légalement ses affaires privées aux intérêts de la Nation en passant, au titre de résident général (il le fut de 1878 à 1889), les premiers traités avec les souverains locaux. Durant les dernières années, il délégua l'essentiel de ses activités et de ses fonctions à Amédée Brétignère et Marcel Treich-Laplène, ce dernier⁷ menant une intense activité diplomatique pour s'assurer notamment, contre les visées britanniques, le protectorat des royaumes du Sanwi, de l'Indénié, de l'Abbron, qui longeaient, jusqu'au nord, la Gold Coast.

Les premières années de la mise en place de l'autorité française furent en effet, et à plus d'un titre, héritières de cette période précoloniale (milieu du dix-neuvième siècle jusqu'à 1893) que l'hagiographie officielle a consacrée comme étant celle des temps héroïques, des pionniers qui, au péril de leur vie (Brétignère et Treich-Laplène moururent tous deux la même année, en 1890), surent créer les conditions de la conquête définitive⁸. Sur le littoral oriental, plus communément appelé Basse-Côte, se concentra au tournant du siècle l'essentiel du dispositif colonial. Grand-Bassam, où Verdier avait, avec d'autres traitants, l'un de ses principaux comptoirs, devint la première capitale de la colonie. Les activités économiques et commerciales s'y renforcèrent par l'aménagement de voies de communication (installations des premiers tronçons de route et surtout du chemin de fer en 1904) et d'infrastructures portuaires (comme le warf de Grand-Bassam) permettant, en relais de la traite d'huile de palme dont étaient producteurs la plupart des peuples de la Basse-Côte (mais qui connut un net déclin à partir des années 1880 par suite d'une chute continue des cours mondiaux), une exportation croissante de caoutchouc ; celui-ci devint en quelque sorte la première production dont put se prévaloir, dès les années 1890, le pouvoir colonial en impliquant, jusqu'au nord du pays, une fraction importante de la population indigène. Par ailleurs, les premières écoles ainsi que les premières formations sanitaires et missions évangéliques⁹ apparurent de la même façon en Basse-Côte, au travers desquelles le projet colonial d'exploitation économique pouvait se proclamer également mission civilisatrice.

Sous d'autres aspects encore, les débuts de la colonisation furent le prolongement de la période antérieure. En effet, bien qu'il s'installât résolument en puissance étatique, réprimant ici et là, intrigant dans

certaines chefferies indigènes pour s'assurer quelques solides collaborations, bien qu'il organisât les premiers commandements de cercle¹⁰ en décrétant l'impôt de capitation (1901) et en recrutant de la main-d'œuvre pour les travaux d'infrastructure et le portage, le pouvoir colonial n'avait pas de projet de mise en valeur précis. Certes, le caoutchouc était devenu le principal produit d'exportation, mais, après une période de forte croissance (1893-1900), ses cours connurent, comme ceux de l'huile de palme auparavant, une chute continue par suite d'un surapprovisionnement des marchés européens. En fait, faute de projet précis et malgré les difficultés économiques, le pouvoir colonial faisait des promesses de mise en valeur dans un esprit assez semblable à celui de ces fameux pionniers qui avaient balisé la voie de la conquête française et en avaient conçu, non sans emphase (la Côte-d'Ivoire fut par exemple appelée « Terre de Canaan »), les futurs bienfaits. On continua donc à imaginer que la colonie ivoirienne pourrait produire en grande quantité de l'or et rivaliser ainsi avec la Gold Coast voisine¹¹ ; sa vaste région sylvestre laissait espérer une exploitation massive d'essences variées et rares, et l'on envisageait que cette même région pourrait fournir de sérieux appoints aux exportations en y introduisant, par des semences importées¹², notamment des colonies portugaises, la culture du café et du cacao¹³, la Gold Coast étant encore ici un modèle puisqu'elle produisait déjà massivement du cacao. Bref, durant quinze années (1893-1908), les autorités coloniales restèrent assez fidèles à l'esprit conquérant, optimiste, voire prophétique de leurs prédécesseurs, même si elles voulaient rompre avec la mentalité essentiellement mercantile qui habitait un négociant comme Verdier. Tout se passait comme si les obstacles, les déconvenues, les incertitudes de la mise en valeur, l'usage de la force et de la répression avaient, somme toute, bien peu de réalité au regard des potentialités économiques du territoire et de ce qui restait à en découvrir.

Il en restait effectivement beaucoup à prospecter, tout particulièrement l'Ouest forestier, reconnu au tournant du siècle grâce aux missions Hostains-D'Ollone et Thomann¹⁴, qui prospectèrent la région du sud au nord en longeant ses grands fleuves, le Cavally et le Sassandra. Ces missions, parfois périlleuses (la mission Hostains-D'Ollone, notamment, réchappa de peu à plusieurs embuscades), sont révélatrices du climat idéologique de l'époque et de ce qu'il était convenu d'appeler la pénétration pacifique. En effet, si les potentialités naturelles de la région paraissaient prometteuses, ses habitants, en revanche, avaient

mauvaise réputation. Depuis longtemps déjà, les échos de la côte occidentale, elle-même appelée « Côte des Males Gens », avaient fait inscrire aux commerçants européens, sur des cartes très approximatives, le terme « anthropophages » pour désigner uniformément les populations inconnues mais redoutées de la forêt. Le colonisateur, tout en accréditant cette marque d'infamie¹⁵, ou du moins le caractère foncièrement « primitif », « anarchique », des populations forestières de l'Ouest (celles de l'Est et de la Basse-Côte étant un peu mieux considérées, de par la présence de chefferies, de royaumes et d'un développement ancien du commerce), trouva en elles de quoi justifier pleinement¹⁶ l'œuvre civilisatrice de la France et de l'Occident. Plus, en quelque sorte, l'indigène était pensé dans les cadres de l'évolutionnisme courant de l'époque (les « primitifs » de l'Ouest correspondaient ainsi aux toutes premières étapes de l'humanité), plus l'aventure coloniale paraissait grande et exaltante ; et, pour prendre ainsi la mesure de l'Histoire dans ce qu'il vivait comme un raccourci du temps, le colonisateur concevait cette œuvre civilisatrice dans la perspective d'une lente et sage progression. De sorte que tout en déclarant devoir être ferme, répressif à l'égard de coutumes jugées contraires à la civilisation, et dont l'anthropophagie était le parangon fantasmé, il préconisait volontiers, abstraction faite d'actions militaires réputées circonstanciées, une méthode de colonisation toute en douceur. Pour l'illustrer, on citait¹⁷ les grands auteurs (par exemple Montesquieu : « Les lois, ce sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses »), et l'on se persuadait ainsi que le rythme de l'évolution des mœurs indigènes serait fonction d'une action continue mais patiente, fondée sur le développement tout à la fois de l'outillage économique (les travaux publics), d'institutions laïques (notamment dans le domaine du droit, des tribunaux, de l'école), et du commerce¹⁸. Sur ce dernier point, le colonisateur plaçait beaucoup d'espoir dans ce qu'il appelait « les colporteurs dioula », originaires des régions soudanaises, et notamment du Nord ivoirien, dont les antiques traditions commerciales¹⁹ paraissaient les destiner tout naturellement à jouer un rôle majeur dans la mise en valeur de la zone forestière ; et pour faire bonne mesure, il estimait, au grand dam des missions chrétiennes, que la religion des Dioula, l'islam, pouvait apporter, sans intervention directe des autorités, de salutaires réformes dans un univers forestier dominé globalement par le fétichisme ou l'animisme.

Cette attention portée à l'islam, qui, tout bien pesé, pouvait être un

monothéisme plus efficace que son rival chrétien dans la perspective d'une colonisation « intelligemment » conduite, rend assez bien compte de l'esprit qui animait les autorités de l'époque ; de même que l'on citait les grands auteurs et que l'on accommodait la conquête coloniale d'une volonté toute républicaine d'apporter les Lumières à des indigènes plongés dans l'obscurité, de même l'on convoquait les sciences sociales naissantes (au sein desquelles l'orientalisme français avait montré précisément quelque intérêt pour l'islam²⁰) pour inventorier les populations ivoiriennes et connaître plus précisément l'état de leurs mœurs et de leurs institutions. Le pouvoir colonial, dans cette période de relative pénétration pacifique, se fit donc Etat ethnographe : il identifia des ethnonymes, des territoires, classa les grandes familles linguistiques et surtout hiérarchisa les « races, tribus ou ethnies » en fonction de leur plus ou moins grande aptitude à être colonisées ou à faire évoluer dans le « bon sens » leurs traditions ancestrales²¹. Grâce à l'immense travail fourni par Maurice Delafosse²², qui presque à lui seul composa la carte ethnico-linguistique de la Côte-d'Ivoire (1904), le colonisateur semblait croire que la mise en valeur, l'œuvre civilisatrice, s'accomplirait sous les auspices de la Science, et qu'en particulier la connaissance des milieux indigènes permettrait de les administrer rationnellement et d'agir avec circonspection suivant les aptitudes ou les évolutions des uns et des autres.

Si le premier épisode colonial fut un moment fondateur par quoi la Côte-d'Ivoire advint formellement à l'existence, il le fut dans un mouvement largement ethnocentrique. On célébra les pionniers, ceux qui avaient perçu, malgré les difficultés, toutes les richesses potentielles que recélait l'intérieur des côtes ; on célébra la France et sa vocation à coloniser intelligemment, à déployer en quelque sorte son génie par une œuvre qui s'appuierait largement sur la science ; et si, par là, on institua ethnographiquement les diverses figures de l'indigène, ce ne fut jamais que pour faire de soi, du colonisateur, de la nation française, la norme de leurs représentations hiérarchisées. Ce mouvement ethnocentrique définit assez bien la colonisation comme effectuation de la puissance, comme mise en forme symbolique de la domination ; mais il ne la définit ainsi que dans la mesure où les aléas de la conquête et les incertitudes de la mise en valeur constituaient, pour ses acteurs, un ordre de phénomènes distinct paraissant ne rien devoir entamer de l'implacable nécessité des choses. Pourtant, ces aléas et ces incertitudes composaient largement la réalité de l'époque et révélaient,

sous sa puissance, toute la fragilité du pouvoir colonial, en l'espèce son évaluation inadéquate aussi bien des milieux indigènes que de ses propres entreprises. Non seulement les prix de l'huile de palme et du caoutchouc baissaient, mais une partie importante de la commercialisation lui échappait : ainsi, les navires anglais poursuivaient le négoce de l'huile de palme, et les traitants « appolloniens²³ », originaires de la Gold Coast, achetaient et exportaient pour leur propre compte de grandes quantités de latex. Les exportations étaient donc médiocres et l'économie coloniale reposait principalement sur les recettes fiscales (droits de douane, patentes commerciales, impôt²⁴) et les ventes locales de produits européens. Ensuite, la situation sanitaire était des plus mauvaises ; outre les fièvres, et surtout le paludisme, responsable à lui seul de la majorité des décès ou des rapatriements d'Européens, survinrent au tournant du siècle (1899-1903) à Grand-Bassam des épidémies de peste et surtout de fièvre jaune qui décimèrent presque la totalité de la population européenne²⁵. Si le pouvoir colonial put se ressaisir²⁶ en aménageant une nouvelle capitale politique, Bingerville (se rapprochant ainsi de ce qui sera plus tard et durablement la capitale du pays, Abidjan), au site moins délétère, le moral des Blancs était de plus en plus troublé : l'un des brillants administrateurs de l'époque, Roger Villamur, faisait état, avec consternation, de ce « cancrelat colonial » qui affectait près de la moitié des Blancs et se manifestait par des comportements délirants (agressivité, délire de persécution, mégalomanie, etc.²⁷). Il était donc définitivement acquis que la Côte-d'Ivoire ne serait jamais une colonie de peuplement européen ; mais, au-delà de cette « vérité » à laquelle se rallièrent tant bien que mal les autorités, qui espéraient malgré tout attirer des colons et s'évertuaient systématiquement à minimiser la situation sanitaire, l'univers des conquérants blancs faisait l'effet d'une bien étrange tribu : numériquement faible (350 individus en 1901), elle présentait d'un côté un visage volontaire, pionnier, civilisateur, qu'affichaient principalement les autorités coloniales, de l'autre celui, presque halluciné, de négociants et d'exploitants d'or ou de grumes, ou encore de quelque administrateur perdu en brousse résistant mal au climat des Tropiques : même les missionnaires, au dire de leur préfet, paraissaient sombrer dans la chamaille et l'alcoolisme²⁸.

Les faiblesses du pouvoir blanc faisaient ainsi bon ménage avec l'exercice de la puissance. Cela d'autant mieux que tout en baignant dans l'ethnocentrisme et en soumettant l'univers indigène à une rai-

son ethnographique qui tantôt valorisait tel groupe, tantôt disqualifiait tel autre, ce pouvoir blanc percevait mal les ressorts et les enjeux des sociétés locales, notamment ceux qu'il avait lui-même modifiés ou suscités par ses actions militaires, administratives et économiques. Sans doute avait-il observé que, par-delà les distinctions ethnico-linguistiques qu'il s'efforçait d'établir, l'univers indigène était globalement divisé (les guerres fréquentes entre tribus ou simplement entre bourgades illustrant à souhait cet état de division), que dans tel endroit on voulait bien collaborer, ne serait-ce que momentanément, et que dans tel autre on refusait l'ordre colonial ou on ourdissait des rébellions. Mais cet état de division ne paraissait pas outre mesure le gêner puisque, aussi bien, il pouvait en jouer pour asseoir davantage son autorité. De la même façon, il put constater que l'esclavage, à des degrés divers, était l'une des principales composantes²⁹ des sociétés locales, en particulier chez les peuples côtiers que les Européens fréquentaient de longue date. Mais, ici encore, ce trait général, outre qu'il satisfaisait son esprit civilisateur (un décret de 1907 abolit l'esclavage sur tout le territoire), pouvait fonder une stratégie de division en s'appuyant sur des « esclaves libérés » et, partant, acquis à sa souveraineté. En fait, le pouvoir colonial ne sut ou ne voulut pas percevoir la trame économique et politique³⁰, souvent complexe et évolutive, des sociétés locales, à laquelle les négociants européens des époques antérieures avaient, par la force des choses, été davantage sensibles. Ces sociétés, y compris celles appelées « primitives et anarchiques », n'étaient pas simplement soumises à des coutumes ou à des institutions « ethnographiables », mais se composaient d'acteurs et de groupes sociaux spécifiques défendant des intérêts et développant des stratégies ; elles ne constituaient pas davantage des entités discrètes mais se mouvaient dans des espaces d'inter-relations, dans des réseaux d'échanges, des circuits monétaires comme ceux de l'or, de la manille ou des tiges de fer, ou encore participaient au même culte de grandes divinités régionales.

C'est ainsi, par exemple, que s'il put se vanter de sa victoire sur Samori et s'ouvrir, grâce à elle, de nouvelles voies de pénétration de la zone forestière (non plus seulement par la côte, mais désormais aussi par le nord), le pouvoir colonial coupa le Centre ivoirien, le pays baoulé, du commerce qui le liait depuis peu à l'empire de l'Almamy, notamment celui des captifs particulièrement utilisés dans l'exploitation de ses gîtes aurifères ; sans doute connaissait-il et projetait-il de modifier cet état de choses, mais il n'en comprit confusément l'im-

portance³¹ que lorsque les premières rébellions armées survinrent et qu'il dut pratiquer une politique plus conciliante en adoucissant ses contraintes administratives (impôt, corvées de portage, etc.). Sans doute également parvint-il très vite à se concilier des chefferies et des notables locaux, établissant ainsi les premiers rudiments d'une administration indigène destinée à exécuter les consignes du pouvoir colonial ; mais celle-ci n'était souvent, notamment en pays baoulé, que la représentante d'un pouvoir faible, et son ouverte collaboration accrut non seulement les divisions internes mais aussi et surtout la volonté de révolte parmi tous ceux qui n'entendaient justement pas collaborer. De la même façon, la politique en faveur des Dioula sous-estimait la réalité et la force des intérêts commerciaux locaux ; tandis qu'en Basse-Côte les courtiers avikam et alladian³² continuaient à préférer vendre l'huile de palme aux négociants anglais, dans l'arrière-pays, les réseaux d'échanges s'efforçaient de maintenir leurs prérogatives, allant parfois jusqu'à employer la force contre les colporteurs dioula, dans des secteurs aussi divers que le coton, les pagnes, les produits vivriers, l'or (celui-ci jouant à la fois le rôle de produit d'échange et d'instrument monétaire), les captifs, le caoutchouc, etc.

Dans un autre domaine, mais tout aussi révélateur des difficultés du colonisateur à saisir les multiples facettes de la réalité indigène, le fétichisme débordait largement le cadre étroit dans lequel il s'obstinait à le penser. Ce qui n'était généralement pour lui que la forme rudimentaire ou le degré zéro du religieux – mais dont l'omniprésence, surtout en zone forestière, paraissait donner sa pleine mesure à sa mission civilisatrice – présentait des caractères et des dynamismes insoupçonnés. En effet, le fétichisme, tout autant que les autres secteurs de la vie indigène, ne se réduisait pas à un horizon borné à l'intérieur duquel chaque tribu, chaque clan, chaque groupement familial semblait devoir s'enfermer pour son propre compte par l'adoration d'objets ou d'éléments naturels réputés incarner des puissances extra-humaines. S'il existait bien des cultes familiaux et locaux propres à spécifier ethnographiquement les croyances religieuses et les représentations du monde de tel ou tel groupe, ils n'étaient pas exclusifs d'autres cultes dont le rayonnement et la réputation s'étendaient à de vastes régions et pour lesquels s'organisaient de très coûteuses transactions (on achetait et on importait des répliques ou des exemplaires partiels de tel fétiche réputé), et parfois des pèlerinages. Ainsi, au moment de la colonisation, il existait à l'extrême-ouest du littoral ivoi-

rien, dans la région de Tabou, une divinité dénommée Beugré (ou Gbe-kre) qui cumulait de multiples fonctions (de fécondité, de protection, notamment dans les conflits guerriers ou dans la lutte anti-sorcière) et dont le culte, plus ou moins réaménagé localement, était pratiqué par de nombreux groupes de la Basse-Côte et du pays baoulé. Plus qu'une tolérance, cette diffusion culturelle dénotait tout l'attrait qu'exerçaient des divinités « étrangères », indiquant par là qu'au sein des sociétés locales on recherchait volontiers d'autres puissances que les siennes pour surmonter des conjonctures particulières (épidémies, disettes, conflits répétés, etc.), ou encore pour acquérir des pouvoirs dans des opérations de conquêtes ou dans le cadre de stratégies sociales. Par son étroite connexion avec les événements, désordres et enjeux qui composaient la trame et l'histoire des sociétés locales, le fétichisme donnait en quelque sorte toute sa signification et toute sa portée au religieux puisqu'il accueillait volontiers l'étrangeté ou l'inédit pour accroître ses performances et répondre aux attentes individuelles et collectives. Capable donc de nouvelles synthèses, il n'était souvent guère distinct de l'action politique, à l'instar du culte de Sakrobandi, qui, après avoir pris l'aspect d'un vaste mouvement de réforme religieuse durant la deuxième moitié du dix-neuvième siècle au sein du royaume abron (Est ivoirien)³³, s'étendit, au moment des premières années de la colonisation, en pays baoulé et agni, et même jusqu'en Basse-Côte. C'est dire aussi bien que la ou les situations créées par le conquérant blanc fournirent de nouveaux terrains et motifs d'action à ce que celui-ci appelait précisément fétichisme ; et comme si l'univers indigène venait opportunément corriger et étoffer une présentation quelque peu schématique de ses pratiques religieuses, le colonisateur découvrit, au fur et à mesure qu'il pénétrait le territoire, que là où il rencontrait des résistances, ou des rassemblements dont il ne savait pas toujours s'ils lui étaient hostiles ou favorables, les fétiches et les féticheurs étaient, la plupart du temps, à l'ouvrage. Et, contrairement à ce que le colonisateur croyait bon de penser, leurs agissements ne traduisaient pas l'indéfectible état de division des sociétés locales (le fétichisme étant en quelque sorte pour le colonisateur corrélatif de l'absence de ressorts ou de besoins véritablement politiques), mais révélaient, dans des conditions qui effectivement favorisaient le développement de tensions internes (collaborateurs contre résistants), une capacité à mobiliser des forces sociales et guerrières. Il est tout à fait remarquable que là où le colonisateur considérait cet état de division

(qu'il appelait sans détour « anarchique ») comme exemplaire, particulièrement dans les régions de l'Ouest forestier, la mobilisation le fut tout autant, renvoyant ainsi son ethnographie à une meilleure appréciation des réalités locales. La vision de bourgades et de groupements familiaux sans cesse en conflit laissa soudain place à d'importantes coalitions guerrières auxquelles des fétiches et des féticheurs étaient souvent étroitement mêlés ; ainsi, en 1907, le tout jeune poste militaire de Daloa, qui deviendra plus tard la quatrième ville du pays, fit l'objet d'un véritable blocus auquel participèrent plusieurs milliers de guerriers, et s'il n'y avait eu le renfort in extremis de troupes coloniales, le poste aurait assurément sombré corps et biens. Ailleurs, notamment dans le Centre, des devins-guérisseurs, appelés *komyen*³⁴, assortissaient leurs appels à la révolte de campagnes contre la culture du riz, denrée que les autorités coloniales réquisitionnaient au titre de l'impôt³⁵.

Pour résumer la période, on peut dire que, du côté du colonisateur, elle parut se fondre dans une politique machiavélique ; on recourut, lorsque ce fut nécessaire, à la force et à la contrainte, mais l'on préconisa plus généralement la ruse : celle qui consista à s'appuyer sur les divisions du monde indigène pour mieux imposer son autorité, celle aussi qui visa à produire du savoir ethnographique pour discriminer les aptitudes à être colonisé. Cependant, cette position réaliste et pragmatique fut vite démentie par la réalité elle-même ; plus le pouvoir colonial prétendait prendre possession de son territoire et exercer sa puissance, plus il essayait les revers des situations qu'il avait lui-même créées. En 1907, ce pouvoir n'était plus qu'un occupant dont les appuis et les collaborations en zone forestière pesaient peu au regard des multiples révoltes et coalitions guerrières qui lui refusaient son ordre et ses exactions. Des groupes qu'il croyait profondément divisés, des « races » ou des « tribus » qu'il avait cru bon de distinguer fomentaient en leur sein, souvent par fétiches et féticheurs interposés, de secrètes alliances qui mettaient en péril ses représentants, ses établissements et ses alliés locaux.

Gabriel Angoulvant prit donc ses fonctions en 1908 et se transforma aussitôt en chef militaire. Les quinze années de colonisation qui le précédèrent lui firent l'effet d'une somme d'atermoiements, de chimères – comme le recours à l'ethnographie pour coloniser intelligemment – et d'incohérences majeures ; pour l'heure, seuls l'usage systématique de la force et l'instauration d'un despotisme clairement affiché devaient

servir de préalables à tout projet de mise en valeur de la colonie ivoirienne. A grands renforts de troupes coloniales, venues essentiellement des possessions voisines³⁶, Angoulvant décréta l'occupation militaire de la région forestière ; suivant ses consignes, les troupes, réparties en plusieurs colonnes venues du sud et du nord, appliquèrent strictement la stratégie dite « de la tâche d'huile » : nulle avancée des troupes ne devait se faire sans avoir l'assurance que les zones « pacifiées » préalablement étaient totalement soumises et désarmées, y compris celles qui semblaient être restées à l'écart des insurrections. Si le nouvel Etat colonial mit plusieurs années à pacifier la région, et s'il essuya ici et là quelques revers, sa détermination et surtout l'inégalité des armes et des codes guerriers lui assurèrent une victoire finalement aisée : face à ses fusils à répétition et à son artillerie, les populations rebelles ne disposaient que de fusils à poudre³⁷ et de lances, et tandis que les troupes coloniales, grâce à leurs alliés et auxiliaires locaux, pouvaient assez bien identifier les stratégies et les faiblesses de l'adversaire, celui-ci découvrait une logistique et des tactiques militaires qui lui étaient largement inconnues.

Mais quelle victoire ? En 1913, la pacification militaire est presque achevée, mais la situation d'ensemble est singulièrement mauvaise. D'un côté, certes, l'Etat colonial déploie son autorité en recourant à la force et en appliquant un vaste dispositif de contraintes comme le recouvrement autoritaire de l'impôt par le biais de chefferies indigènes nommées et étroitement contrôlées par l'administration, l'instauration du travail forcé pour le compte des travaux publics et des colons³⁸, la fourniture obligatoire de produits vivriers et la refondation autoritaire de nombreux villages le long d'axes accessibles ; autant de mesures qui prirent bientôt la forme juridique discriminatoire du régime de l'indigénat. Mais, de l'autre, les sociétés locales traversent une série d'épreuves qui tout à la fois mesurent et outrepassent les conséquences de la répression militaire (désarmement, morts, arrestations) et de la coercition administrative. Un peu partout, c'est la disette, voire, dans certaines régions, la famine. L'occupation et les affrontements militaires, l'obligation de rebâtir des sites d'habitat à proximité d'axes aisément contrôlables ont désorganisé les échanges et la production vivrière. La crise de subsistance est d'autant plus forte que la soumission n'est pas totale, que d'autres formes de résistance prolongent ou remplacent les rébellions. Les interdits lancés par des féticheurs sur certaines cultures qui s'étaient déjà manifestés avant la

pacification s'amplifient, témoignant, au-delà d'une hostilité déclarée aux exactions du colonisateur, d'un profond désarroi des sociétés indigènes. Des franges importantes de populations migrent : elles fuient les réquisitions de travail et partent, au moins provisoirement, s'installer en Gold Coast, où la production cacaoyère a permis l'instauration d'un secteur économique « indigène » autonome à l'intérieur du régime colonial britannique et où les contraintes administratives paraissent moins fortes, notamment par l'absence d'impôt de capitation ; elles fuient aussi en Basse-Côte, là où l'occupation militaire est moins vigoureuse qu'en zone forestière³⁹, et où l'activité économique (débouchés du négoce, mise en valeur coloniale) semble offrir des opportunités de commerce et d'emplois. Mais, bien qu'elle paraisse ainsi représenter un espace de liberté (d'autant que, parmi la multitude de migrants, on compte de nombreux esclaves qui ont « choisi » d'aller en Basse-Côte plutôt que de retourner dans leur pays natal) dans un processus de colonisation de plus en plus oppressif, la Basse-Côte est confrontée elle aussi à de graves difficultés. Les cours de l'huile de palme ne cessent de baisser, mais surtout ceux du caoutchouc s'effondrent⁴⁰, précisément en 1913, provoquant un quasi-arrêt de la production dans l'hinterland forestier et, sur le littoral, la faillite de nombreux négociants appolloniens, toutes choses qui grèvent aussi lourdement les finances de l'Etat colonial. De sorte que, comme en forêt, des disettes surviennent, notamment dans la région de Grand-Lahou, auxquelles s'ajoutent des épidémies de rougeole et de variole et les premières manifestations de la grippe espagnole.

Vingt ans après l'acte de fondation de la Côte-d'Ivoire, la colonisation française est devenue synonyme de malheurs et de morts. Si des résistances persistent, comme le refus qu'offrent les populations du sud de cultiver du cacao imposé par l'administration d'Angoulvant⁴¹, la crise est profonde et brouille tous les repères. Elle affecte tout particulièrement les systèmes religieux locaux, ces fameux cultes et fétiches qui ont pris une part active aux rébellions contre l'occupant français ; en même temps que la reddition et le désarmement des indigènes, la pacification s'est en effet traduite par la destruction ou la saisie de nombreux fétiches réputés de guerre (certains finissant dans les collections de quelques officiers ou administrateurs) et par l'arrestation, voire la mise à mort, de leurs gardiens ou promoteurs.

Soudain surgit le prophète

A la mesure de l'affaiblissement généralisé des forces indigènes, la rupture avec la période antérieure paraît ainsi consommée ; mais, en cette année 1913, au moment où le colonisateur peut enfin se croire maître et possesseur du territoire ivoirien, la Basse-Côte est soudain le théâtre d'intenses agitations. Un personnage venu du Liberia voisin déplace les foules : de mois en mois, de Fresco à Grand-Bassam, de Jacquville à la frontière de la Gold Coast, des populations, toujours plus nombreuses, accourent à son passage. Insolite personnage pour le moins puisqu'il se déclare « prophète des temps modernes », prêche l'unique foi en Dieu et en Jésus-Christ, des commandements à peine démarqués du décalogue mosaïque, baptise à qui mieux mieux, et surtout s'attaque vivement au fétichisme et à la sorcellerie de ses « frères noirs » en exigeant d'eux l'abandon et la destruction (souvent par le feu) des objets de culte individuels ou collectifs.

William Wade Harris (les gens de Basse-Côte l'appelleront plus familièrement Woure et surtout Latagbo), lorsqu'il franchit la frontière ivoirienne au début de 1913 en longeant l'océan, est déjà tout entier investi de sa mission et de son personnage ; en soutane et turban blancs, il porte, croisées sur sa poitrine, des bandelettes rouges, et autour du cou une étole de toile noire ; pour tout bagage, il arbore une grande croix qui lui sert de canne, une Bible et une écuelle de baptême. Il est accompagné d'un jeune homme et de deux ou trois femmes (les versions, à cet égard, divergent) en robe blanche portant chacune une calebasse-hochet (appelée *séké* ou *yaka*) pour rythmer ses prêches et ses cantiques. La cinquantaine, l'homme ajoute à une forte carrure et à une abondante barbe une voix volontiers tonitruante et vindicative qui sait défier tous ceux qui raillent son accoutrement et ses messages.

Arpentant ainsi les plages du littoral occidental jusqu'à Fresco et Grand-Lahou, Harris ne rencontre que des manifestations d'indifférence, voire d'hostilité ; on raconte qu'à San Pedro (vieux site portuaire installé par les Portugais) le chef de poste dut enfermer le prophète sous la pression des autochtones, et qu'il le libéra rapidement faute d'accusation tangible. Un tel insuccès, durant ces premiers mois de parcours et de prêches en terre ivoirienne, est, à vrai dire, assez remarquable, presque aussi remarquable que l'enthousiasme qu'il recueillera peu après en Basse-Côte⁴². Car, de prime abord, Harris a quelque

accointance avec le Sud-Ouest ivoirien. Il est lui-même un côtier dont l'univers culturel est assez proche de celui des autochtones du littoral occidental, puisqu'il appartient au groupe grebo qui ressortit à l'aire ethnico-linguistique krou répartie de part et d'autre de la frontière ivoiro-libérienne ; au moment du reste où les Français fondent la colonie ivoirienne, la pointe occidentale du territoire était dans la mouvance de l'économie côtière libérienne⁴³, ce qui a entraîné, avec la fixation de la frontière et les investissements quasi exclusifs du colonisateur pour la Basse-Côte, une véritable régression économique de cette région. Mais, surtout, Harris, dans sa jeunesse, et bien avant d'avoir ses révélations mystiques, était un *krouman* ou un *krouboy*⁴⁴, c'est-à-dire un de ces hommes d'équipage employés de longue date sur les navires britanniques qui croisaient le long de la côte atlantique. Harris voyagea ainsi assez loin de sa terre natale, vers les actuels Nigéria et Gabon. Or dans ses premiers parcours sur le littoral ivoirien, à Tabou puis à San Pedro, il rencontre précisément des Krouman, c'est-à-dire des gens dont l'identité ethnique s'est confondue jusqu'à aujourd'hui avec cette même activité d'hommes d'équipage.

En fait, les revers du prophète dans cette région de Côte-d'Ivoire prolongent ses échecs antérieurs dans son propre pays. Il y avait quelque temps prêché en vain et du même coup compromis, auprès de ses compatriotes, sa solide réputation d'opposant résolu au gouvernement des Américano-Libériens : ce qui lui valut précisément d'être arrêté en 1909, événement majeur qui décida de sa vocation prophétique puisqu'en prison il dit avoir reçu de l'archange Gabriel la mission de convertir ses frères africains⁴⁵. Tout se passe comme si l'attitude peu amène des Krouman ivoiriens le poussait à aller toujours plus loin vers l'est, là où précisément sa mission prophétique ne serait entachée par rien qui puisse rappeler ses tribulations et ses accointances passées, celles de militant politique ou de *krouman*, ou le ferait reconnaître pour ce qu'il ne veut ou ne peut plus être.

Le miracle a effectivement lieu à mi-parcours de la côte ivoirienne, dans les régions de Fresco, Grand-Lahou, Lozoua, habitées par les populations avikam et dida et par de nombreux migrants implantés de longue date ou plus récemment, d'origine appollonienne et sierraléonaise, qui étaient employés par les maisons de commerce anglaises, ou qui organisaient leur propre négoce de productions locales, notamment d'huile de palme. Le succès d'Harris est immédiat ; partout, dans la région, on veut le voir et recevoir de sa main le baptême, et de nom-

breux chefs locaux sollicitent sa venue, enjoignant, en sa présence, la destruction, souvent par le feu, des fétiches. Ici et là, cependant, des résistances se manifestent : des féticheurs, des prêtres ou des détenteurs de culte s'opposent aux autodafés et dénie toute puissance au prophète. C'est du reste l'un d'eux qui pousse l'administrateur de Grand-Lahou à l'emprisonner pour trouble de l'ordre public. Mais il est rapidement libéré et, à la différence de ce qui s'est passé peu de temps auparavant sur la côte ouest, les épreuves que rencontre Harris ne font qu'accroître son audience et multiplier les appels pressants au « nouveau dieu ». L'entreprise du prophète franchit dès lors un seuil décisif. Son entourage s'étoffe de divers interprètes. Surtout, de nombreux disciples et adeptes, pour la plupart négociants ou agents de commerce immigrés en mal d'activités ou d'emplois (crise de l'huile de palme et des « factories » britanniques), constituent avec lui une sorte de milieu anglophone parlant un pidgin et ayant reçu quelque instruction européenne, notamment en matière religieuse : certains d'entre eux, à l'instar d'Harris au Liberia, avaient en effet fréquenté les missions méthodistes de Gold Coast ou de Sierra Leone, ou fréquentaient les rares temples de Grand-Bassam et de Grand-Lahou. Comme il ne peut lui-même répondre aux multiples sollicitations, Harris confère ainsi à quelques-uns de ses disciples le pouvoir de baptiser et de détruire les fétiches, ce qui a pour effet de populariser encore davantage le surnom du prophète, Latagbo, qui s'incarne aussi bien dans sa personne que dans celle de ses vicaires. Maîtrisant assez bien ce pouvoir dont il se déclarait détenteur depuis plusieurs années, Harris veille, en outre, à transformer l'enthousiasme dont il est l'objet en conversions durables. Il désigne ainsi, ou fait désigner, en maint endroit prédicateurs et apôtres, douze si possible, qui devront empêcher tout regain de fétichisme et diffuser la religion nouvelle, notamment en bâtissant des lieux de culte. Ici et là, et parfois sans que le prophète ou ses vicaires n'aient eu à intervenir, des convertis édifient promptement de modestes églises construites dans les matériaux locaux.

Laissant derrière lui une vive agitation – des féticheurs défaits, quoique certains d'entre eux se soient habilement convertis, des communautés de fidèles tout aussi actives que concurrentes –, le prophète, entouré de ses proches disciples, poursuit sa route sur le littoral oriental ; il pénètre le rivage alladian, découvre la palmeraie adjukrou et la lagune ébrié. Désormais, sa réputation le précède. Chez ces peuples de Basse-Côte, on attend fièvreusement sa venue. Plus loin, à l'inté-

rieur des terres, parmi les Abidji, Abè, Attié et Agni, de nombreux ressortissants et émissaires gagnent la côte en quête du prophète et de ses miracles. Partout les mêmes scènes se répètent : prêches, baptêmes, destructions de fétiches, installations d'apôtres et d'églises rudimentaires ; à cela près que l'activisme et les réussites du prophète s'accompagnent maintenant d'une floraison de rumeurs et d'histoires concernant ses pouvoirs extraordinaires : des histoires qui, certainement, accroissent encore davantage son audience mais brouillent quelque peu le sens du mouvement de conversion religieuse. Ainsi, on le croit volontiers doué d'ubiquité, ce qui n'est pas dénué de vérité puisque ses vicaires, volontairement ou involontairement, passent sans difficultés pour Latagbo ; on raconte qu'Harris a traversé les murs de sa prison de Grand-Lahou, laissant ses geôliers contrits et stupéfaits, ce qui, dans le contexte de 1913, constitue une inversion somme toute assez politique des rapports de force entre colonisateurs et colonisés. Souvent on parle à son propos de Grand Esprit ou de Grand Fétiche, et l'on insiste beaucoup sur les combats qu'il mène victorieusement, parfois jusqu'à la mort, contre les féticheurs qui prétendent lui résister, ainsi que sur sa faculté à maudire les localités ou les autorités qui refusent de le recevoir ou contrecarrent sa mission : victime, dit-on, de sa malédiction, la région de San Pedro aurait été écartée pour longtemps du développement de la Côte-d'Ivoire. Enfin, la puissance du prophète s'énonce de plus en plus en terme de guérisons miraculeuses ; et si Harris semble tenir là parfaitement son rôle, celui de continuateur des grands prophètes de la Bible et du Christ, les rumeurs ou les témoignages de ses prouesses thérapeutiques le placent davantage en substitut des fétiches et des cultes qu'il détruit ou prétend abolir. Ceci réduit ainsi l'affrontement religieux dont il est l'acteur (grossièrement, christianisme contre paganisme) à une opposition entre un pouvoir fort (celui d'Harris et de ses disciples) et des pouvoirs faibles ou affaiblis (ceux des divinités et des féticheurs locaux). De sorte que rien de ce qui compose l'univers du prophète ne semble pouvoir échapper à ce mouvement de substitution. Sa Bible paraît dotée d'une rare puissance, provoquant chez les récalcitrants des transes et servant de remède aux malades. De même, les calebasses-hochets agitées énergiquement par ses compagnes durant les prêches sont réputées chasser les esprits malfaisants.

Bref, les faits et gestes d'Harris sont de moins en moins dissociables des multiples significations que leur prêtent tous ceux qui en sont les

témoins directs ou indirects ; alors que les visions du monde locales, pourtant mises à mal par son action missionnaire, façonnent quelque peu le mouvement de conversion religieuse, la puissance du colonisateur paraît s'estomper ou se relâcher (les arrestations sont vite suivies de libérations) au profit de sociétés indigènes qui occupent désormais le devant de la scène. Plus il s'approche des sites fondateurs de la colonie, plus il est vivement attendu (on dit même qu'il y était, depuis plusieurs années, annoncé), et plus il fait figure à la fois d'homme fort et de nouveau dieu susceptible de défier tous les pouvoirs, qu'ils soient noirs ou blancs.

C'est ainsi qu'au début de 1914 le prophète arrive à Grand-Bassam, bien décidé à soumettre à ses prêches et à ses baptêmes l'agglomération la plus nombreuse et la plus cosmopolite de la colonie, l'ex-capitale conservant encore, malgré les traumatismes de la fièvre jaune et la chute des exportations, une importante activité commerciale et portuaire ; il est d'autant plus résolu à convertir la population bassamoise que l'attendent des compatriotes, des Libériens, mais aussi des Sierra-Léonais et de nombreux originaires de Gold Coast dont certains ont été, comme lui, convertis au protestantisme méthodiste. Tout semble donc concourir à un nouveau et spectaculaire succès d'Harris quand la police coloniale l'interpelle en pleine séance de prêches dominicaux et l'emmène, manu militari, auprès de l'administrateur de Grand-Bassam, un certain Ceccaldi ; celui-ci, rendu sans doute furieux par les déclarations intempestives d'Harris enjoignant les indigènes de ne pas travailler le dimanche (ce qui, en ces temps de répression et de travail forcé, n'était guère de mise), le somme de quitter immédiatement la ville. Mais, fureur pour fureur, celle du prophète s'accomplit tout aussitôt en malédictions et paroles de mort à l'adresse des autorités ; l'affaire fit grand bruit car, quelques jours plus tard (le lendemain, indiquent certains rapports coloniaux), l'administrateur Ceccaldi mourut accidentellement.

Laissant ainsi derrière lui la singulière rumeur d'un Noir qui avait su à plusieurs reprises se jouer des autorités coloniales françaises et finalement les défier au point de leur adresser le genre de menace qu'il infligeait plus communément aux féticheurs récalcitrants, le prophète Harris, décidé à poursuivre sa mission le long des lagunes et de l'océan, franchit la frontière de Gold Coast. Comme en Côte-d'Ivoire, depuis Fresco et Grand-Lahou, sa réputation l'avait précédé, indiquant assez bien que la ligne de partage entre la colonie française et la colonie bri-

tannique était encore tenue (le royaume agni du Sanwi, jouant de la vieille rivalité entre les deux puissances coloniales, menaçait régulièrement de se placer sous tutelle britannique) et que l'influence anglaise ou anglophone, qu'incarnaient à leur manière Harris et son entourage, constituait toujours une donnée importante de l'univers politico-économique des peuples de Basse-Côte et du Sud-Est ivoirien. Cependant, si le scénario est à peu près le même que sur le littoral ivoirien, avec foules en liesse, profusion de baptêmes, combats victorieux contre les féticheurs locaux, guérisons miraculeuses, son succès est de moindre ampleur que dans la colonie française ; pendant ses quelques mois de séjour en Gold Coast, Harris doit se borner à de modestes parcours entre la frontière et le pays nzima tout proche nommé Appollonie par les premiers négociants portugais. En fait, il se heurte, même si elles le laissent plus ou moins faire, aux Eglises, notamment méthodiste, qui, implantées de longue date (la colonie britannique, comparée à la française, a déjà une longue histoire), ont la ferme intention de contrôler et de récupérer son action. Avec ménagement, on le prie finalement de rebrousser chemin ; nous sommes en juin 1914, et déjà les missions protestantes et catholiques de Gold Coast, qui, malgré la présence ancienne de certaines, avaient à peine mieux réussi à évangéliser que leurs homologues de Côte-d'Ivoire, s'empressent, dans une âpre concurrence, de drainer vers elles la multitude de gens baptisés par Harris ; celui-ci laisse toutefois dans la colonie anglaise une manière d'héritage. Il s'agit d'une ex-prêtresse d'un culte nzima, Grace Thannie, devenue, après s'être convertie, l'une des intimes compagnes du prophète, et qui, après l'avoir suivi dans ses pérégrinations dont elle retient la façon de désigner au sein des localités converties douze représentants de la religion nouvelle, fonde en Gold Coast l'Eglise des Douze Apôtres ; cette Eglise s'est largement développée, notamment avec le renfort d'un autre converti d'Harris, John Nachabah, constituant l'un des principaux mouvements prophétiques du Ghana d'aujourd'hui⁴⁶.

Harris s'en retourne donc, et s'il s'était, d'après ses biographes, convaincu de rentrer au Liberia, les circonstances l'obligent à reprendre ses parcours ivoiriens, manifestement trop vite interrompus par son expulsion de Grand-Bassam. En effet, à peine a-t-il entamé son retour que des émissaires du royaume agni du Sanwi, visiblement peu embarrassés par la frontière entre les deux colonies, le pressent de venir chez eux et d'y accomplir ses sublimes besognes qui enthousiasment tant

leurs voisins de Basse-Côte ou de Gold Coast. Abandonnant pour une fois ses déambulations maritimes, il se rend directement en pays agni, exactement à Krinjabo (capitale du Sanwi), où il baptise massivement, notamment une partie de l'aristocratie locale.

Commence ainsi un second épisode ivoirien où Harris semble devenir de plus en plus indispensable, accomplissant, au-delà des pouvoirs prophétiques qu'il revendiquait fermement, le rôle d'un sauveur capable d'annihiler les infortunes du temps présent. Un nom lui est du reste de plus en plus appliqué, celui de « Fils de Dieu », mais qui vaut aussi bien pour certains de ses nombreux disciples et prédicateurs (comme les dénommés Sam, Papa, Névri, Brown, Goodman) dont l'action et le pouvoir s'étaient amplifiés durant le séjour du prophète en Gold Coast. Cette inflexion messianique est à la mesure de l'élargissement de la geste d'Harris en mouvement religieux, mais aussi du cortège d'infortunes qui s'abat sur le monde indigène comme la faillite de l'exploitation de caoutchouc, l'avancée de la construction du chemin de fer qui prive certains peuples tels les Abè et surtout les Agni du Sanwi de leurs prérogatives sur les réseaux de commerce entre la savane et la côte, ou encore l'impôt de capitation ; à cela s'ajoute la guerre européenne qui, bien qu'elle se déroule loin des vicissitudes ivoiriennes, apporte son lot de malheurs en mettant à rude contribution les populations indigènes sous forme d'enrôlements obligatoires (qui débutent à partir de septembre 1914)⁴⁷, de réquisitions de produits vivriers et de cultures forcées⁴⁸. Bref, la colonisation française, depuis la prise de fonctions du gouverneur Angoulvant, n'en finit pas de dispenser le malheur et de brouiller tous les repères et, dans cette conjoncture durable, les Fils de Dieu semblent de plus en plus à même de répondre à l'urgence, ici et maintenant, d'un Salut.

Comme si la proximité du grand large lui était absolument nécessaire, Harris rejoint vite la côte, exactement à Assinie, où il reçoit de nombreuses délégations qui le pressent d'intervenir de toute urgence en pays adjukrou, alladian, ébrié, abouré, abidji. Il va là où il peut, suivant son humeur et son inspiration, et tout particulièrement à Grand-Bassam, où l'accueil est triomphal et profondément chargé du respect dû à celui auquel on attribue volontiers la mort de l'administrateur Ceccaldi. Et puis il est convoqué au palais du gouverneur, à Bingerville ; la rencontre est intéressante car, même si l'on ne sut rien de la teneur exacte des échanges, le fait qu'Angoulvant, l'homme de la répression et de la contrainte, se décide enfin à discuter avec celui qui, somme

toute, agite depuis dix-huit mois les régions du pays les plus familières aux colonisateurs, constitue une manière de reconnaissance. A vrai dire, les autorités n'avaient été jusqu'alors guère défavorables à l'action d'Harris ; elles l'avaient certes souvent arrêté, mais tout aussi vite libéré, et ceci, bien souvent à l'initiative de commandants de cercle ou de chefs de subdivision dont on peut imaginer aisément le trouble et l'embarras. On s'accordait plutôt en haut lieu à reconnaître en lui une bienfaisante opportunité ou, pour citer une expression fort à propos des pères de Lyon, « une divine Providence », puisque en effet il détruisait massivement les fétiches, préconisait des règles d'hygiène, notamment en interdisant la consommation de l'alcool et du tabac (ce à quoi certains missionnaires, en mal d'évangélisation, auraient pu certainement obtempérer), et, surtout, recommandait d'obéir aux autorités coloniales dès lors que celles-ci étaient en accord avec leurs propres lois, comme le respect du repos dominical. Bref, le réalisme politique inclinait à laisser faire Harris, même s'il y avait là, pour des autorités volontiers despotiques, une sorte de compromission avec un phénomène qu'elles évaluaient et surtout contrôlaient assez mal. C'est en tout cas dans cet esprit, allant même jusqu'à considérer que le prophète libérien était une personnalité forte et désintéressée, qu'Angoulvant se sépara d'Harris en l'autorisant à poursuivre son entreprise de conversion⁴⁹.

Fort de ces encouragements, Harris reste quelque temps à Binger-ville ; on le voit même recevoir et baptiser quantité de gens tout près du palais du gouverneur, comme si ce haut lieu du pouvoir blanc s'accordait enfin avec son action prophétique et y trouvait l'enchantement dont il avait tant besoin. Mais à peine a-t-il le temps de savourer les bienfaits de cette harmonieuse alliance qu'Harris est repris dans le tourbillon des délégations qui le pressent d'intervenir de toute urgence dans leur région. Déjà, à plusieurs reprises, dès son retour de Gold Coast, des Abouré, notables de la cité de Bonoua, l'avaient supplié d'y détruire les fétiches ; il accepte enfin car, cette fois-ci, la délégation use d'un argument tout à fait convaincant : Bonoua détient un fétiche très puissant dont le promoteur, un certain Abi d'origine abidji, très réputé dans toute la Basse-Côte et soutenu par une partie de la population locale, somme Harris de l'affronter. Ce genre de situation et de défi plaît manifestement au prophète ; depuis tous ces mois passés en Côte-d'Ivoire et en Gold Coast, il a à son actif de très nombreuses victoires, des victoires pourrait-on dire indispensables puisqu'elles lui

ouvrirent la voie d'adhésions massives et lui permirent de convertir et de s'allier, quand on ne les déclara pas morts ou disparus, ceux-là mêmes qui l'avaient opportunément défié (ce fut notamment le cas de Grace Thannie).

Mais l'affaire lui plaît d'autant plus que l'adversaire, Abi (et son fétiche), a grande réputation, et qu'il y va du même coup de la sienne, comme si un refus ou un échec pouvait soudain tout remettre en question. Harris se rend donc à Bonoua et devant toute la cité rassemblée, et pour l'heure encore divisée, affronte et défait dans un duel éclair le fameux Abi ; on raconte que ce dernier fuit piteusement en brousse et que l'on ne le revit que bien plus tard, converti au dieu d'Harris⁵⁰. La cité abouré s'emplit alors d'un enthousiasme paroxystique, détruisant et brûlant à qui mieux mieux tout ce qu'elle comptait d'objets culturels et de fétiches ; puis elle se soumet consciemment, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre, au baptême du prophète où se signale à la grande satisfaction de tous la famille du féticheur déchu.

L'événement a aussitôt un immense retentissement, comme si Harris avait accompli là un acte majeur qui n'impliquait pas la seule cité de Bonoua mais concernait aussi bien les peuples alentour, témoignant que Abi et son culte avaient en effet grande réputation dans les régions de Basse-Côte et du Sud-Est. Désormais, le prophète cristallise un mouvement religieux de grande ampleur. Un peu partout, on se précipite pour édifier des temples de fortune et l'on se met à prier et à chanter avec les quelques rudiments d'enseignement d'Harris ou de ses disciples, psalmodiant, souvent sans les comprendre, les expressions en langue krou du prophète ; et si les Fils de Dieu s'organisent, les uns évoluant en pays avikam ou alladian, les autres chez les Adju-krou ou les Ebrié, il n'est pas rare que quelques simples convertis, parfois ex-féticheurs, sans consigne particulière, improvisent et gèrent chez eux ce nouveau culte que tant de villages proches ou plus lointains ont déjà adopté.

Jusque vers octobre 1914, les autorités coloniales paraissent se satisfaire du prodigieux mouvement provoqué par Harris. N'avaient-elles pas miraculeusement trouvé dans cet illuminé libérien un formidable allié capable, en un rien de temps, de débarrasser la colonie des féticheurs qui avaient fomenté de dangereux troubles contre la présence française ? Quant aux missionnaires, les destructions de fétiches et les conversions massives relancent leur activité apostolique, même si nombre d'entre eux ont rejoint la France sur un tout autre théâtre

d'opérations, d'autant qu'Harris leur prépare complaisamment le terrain en invitant ses « frères noirs » à fréquenter les missions chrétiennes, qu'elles soient catholiques ou protestantes ; ces dernières sont du reste particulièrement actives au travers de pasteurs baptistes ou méthodistes généralement originaires de Gold Coast qui, davantage que les missionnaires catholiques, semblent pouvoir bénéficier de l'action d'Harris, dont l'inspiration est précisément protestante et anglophone.

Mais, tandis que l'opportunisme et la convoitise semblent devoir régler l'attitude des autorités laïques et religieuses, des nouvelles alarmantes proviennent des différents cercles de Basse-Côte et du Sud-Est. Les conversions des Fils de Dieu marchent beaucoup trop bien : préférant édifier des temples, prier et chanter des psaumes, voyager en quête d'Harris et de ses miracles, recevoir en grande pompe tel Père blanc ou tel pasteur, les populations satisfont de moins en moins aux exigences de l'administration coloniale, notamment au travail que requièrent les cultures forcées et les livraisons de produits vivriers. Mais il y a plus grave : la ferveur religieuse n'est pas pure activité culturelle ou pure réception du dieu d'Harris et de ses commandements. Elle suscite et instaure bien plutôt des débats et un espace publics où le pouvoir colonial français peut être pensé et évalué à l'aune des malheurs qu'il ne cesse de multiplier ; ses méthodes coercitives sont comparées aux pratiques de ces autres Blancs, les Britanniques, dont on dit qu'en Gold Coast elles sont bien plus douces et tolérantes à l'égard des indigènes, s'illustrant tout particulièrement par l'absence d'impôt de capitation et, plus généralement, par des méthodes de gouvernement indirect qui laissaient aux autorités indigènes une relative autonomie⁵¹.

La ferveur religieuse est donc vite comprise par les commandants de cercle et les chefs de poste comme une nouvelle forme de résistance, voire de rébellion contre l'autorité française. Elle leur apparaît d'autant plus inquiétante que ce sont les ex-employés des maisons de commerce ou les ex-négociants d'huile de palme et de caoutchouc, d'origine généralement apollonienne, devenus opportunément disciples, prédicateurs d'Harris ou Fils de Dieu, qui, bien davantage que le prophète lui-même, donnent à cette ferveur un tour ouvertement politique : ne règleraient-ils pas leurs comptes avec une autorité qu'ils tiennent pour responsable de leur chômage et de leur déclassement ? Dans toute la partie sud-orientale de la colonie, des rumeurs de plus en plus subversives circulent, faisant état d'un pouvoir colonial affaibli et démissionnaire ; on raconte qu'Harris obtiendrait du gouverneur

la suppression de l'impôt de capitation, que les Français vont être battus par les Allemands, ou encore qu'ils vont incessamment quitter le pays.

Mais la situation se complique et inquiète encore davantage par le fait que les missions catholique et protestante s'empressent de rivaliser pour récupérer les convertis des Fils de Dieu, ce qui entraîne, ici et là, l'éclatement du mouvement et de sévères querelles entre les partisans de l'une et de l'autre, ou parfois entre ceux-ci et les tenants de la seule religion d'Harris. Ainsi, à Krinjabo, en octobre 1914, de violents démêlés opposent catholiques et protestants, et des incidents du même genre, assortis de destructions d'églises et de temples, se multiplient les mois suivants dans tout le Sanwi jusqu'à Aboisso et Assinie. Les administrateurs locaux n'en reviennent pas de ces soudaines quasi-guerres de religion, se demandant comment des indigènes plongés, voici encore quelques mois, dans les ténèbres du fétichisme peuvent rejouer ces scènes si évocatrices de l'histoire de France ; ils comprennent toutefois assez vite que, parmi les très actifs pasteurs anglophones, certains joignent leurs voix aux disciples d'Harris pour discréditer la France et son autorité en Côte-d'Ivoire, prophétisant à leur tour sa défaite contre l'Allemagne ou encore l'obligation à laquelle elle serait soumise de céder bientôt le Sanwi, voire toute la colonie à l'Angleterre. Bref, dans un contexte où la France et l'Angleterre sont officiellement alliées, resurgit la vieille rivalité entre les deux grandes puissances coloniales ; mais elle resurgit à leur insu, au sein du monde colonisé, par une appropriation des divisions du monde blanc : la guerre, grosse d'incertitudes, ainsi que les différences d'option religieuse (les Français étant justement perçus comme plutôt catholiques et les Britanniques comme plutôt protestants) permettent aux colonisés de penser à une possible révision de l'Histoire, en l'occurrence au remplacement des Français par les Anglais à la tête de la Côte-d'Ivoire.

Tandis que la fin de l'année approche, le gouverneur Angoulvant est de plus en plus convaincu que la destruction des fétiches et la soumission des féticheurs à la puissance des Fils de Dieu ne valent pas une ferveur religieuse qui prend des allures ouvertement politiques. Outre que les conversions gagnent les pays abè, dida et les régions méridionales du pays baoulé, traduisant manifestement un refus d'obéir aux injonctions de l'administration, la situation semble se réduire à une double équation : il y aurait, d'un côté, des milieux indigènes qui soutiendraient explicitement l'autorité française en s'enga-

geant dans le camp catholique ; de l'autre, mais de façon beaucoup plus massive, une sorte de parti protestant composé aussi bien de ceux qui ont été convertis par les Fils de Dieu que de ceux qui suivent les pasteurs noirs anglophones : un parti qui serait en même temps un parti de l'étranger favorable à l'Angleterre et suspecté de souhaiter la victoire de l'Allemagne. En réalité, cette analyse un peu schématique est soufflée aux autorités laïques par le préfet de la Mission catholique, qui y trouve de quoi se concilier leurs bonnes grâces ; car, depuis les lois de 1905, la Mission n'avait guère été soutenue par l'administration, qui lui opposait tantôt un franc anticléricalisme, tantôt un pragmatisme politique plutôt favorable à l'islam ou bien à Harris, dont le succès contrastait singulièrement avec le maigre bilan des pères de Lyon. En stigmatisant ainsi le « parti de l'étranger », la Mission peut enfin montrer que sur le terrain patriotique elle sait toujours donner d'utiles leçons.

Sur fond donc d'apparente réconciliation française et d'urgence patriotique, Angoulvant adresse à ses administrateurs des cercles du Sud ivoirien la consigne d'interpeller les pasteurs et Fils de Dieu étrangers et de faire en sorte qu'ils regagnent au plus vite leur pays d'origine. La consigne s'applique aussi bien au prophète libérien, même si certains témoignages rapportent les hésitations du gouverneur et les regrets qu'il aurait éprouvés à l'égard de celui qui le considérait comme son protecteur (le gouverneur, faisait remarquer Harris, s'appelle Gabriel, comme l'ange qui lui était apparu en 1910) et dont il avait jugé l'action, voici quelque temps encore, tout à fait utile à l'entreprise coloniale. Harris est arrêté, probablement en fin d'année 1914, tandis qu'il séjournait non loin de Grand-Lahou ; la police coloniale le conduit immédiatement à la prison locale et l'on raconte qu'il était alors en compagnie de trois femmes (l'une d'entre elles était sans doute Grace Thannie) et que tous furent enfermés et copieusement molestés par les gardes du cercle. Puis il est transféré dans diverses prisons de la côte jusqu'à celle de Grand-Bassam ; un bateau l'embarque enfin au début de 1915 pour le reconduire à la frontière du Liberia.

Il est assez remarquable que deux versions relatent l'expulsion du prophète. L'une, de source catholique⁵², prétend qu'Harris fut embarqué sans ménagement et qu'en fouillant les bagages des femmes qui l'accompagnaient les gardes y découvrirent une somme importante d'argent ; l'autre, d'origine protestante et britannique⁵³, affirme qu'Harris put une dernière fois livrer ses messages à la foule rassemblée et

que les autorités coloniales présentes assistèrent à distance et avec une certaine compassion à la cérémonie d'adieu. La discordance est nette. D'un côté le camp catholique, résolument patriote, veut définitivement en finir avec le faux prophète et démontrer à l'heure ultime qu'il n'était pas ce personnage désintéressé auquel bon nombre ont trop longtemps cru : au premier chef Angoulvant, et semble-t-il aussi l'auteur de cette version, le révérend père Gorju, préfet de la Mission catholique, qui, quelques mois plus tôt, distinguait encore l'honnêteté d'Harris de la cupidité de ses nombreux émules. De l'autre, le camp protestant présente Harris comme un personnage jusqu'au bout charismatique, qui force le respect des autorités coloniales et jette quelque ombre de doute et d'embarras sur leur geste répressif.

L'historiographie n'a pas su trancher entre les deux versions ; c'est aussi bien ainsi, car chacune dit à sa manière la dépendance dans laquelle se trouvaient les missions chrétiennes à l'égard d'un mouvement qui avait relancé leur activité prosélyte, et par là même leur charisme en terre coloniale, mais qui ne cessait simultanément de leur échapper.

D'un prophète l'autre

Ainsi s'achève l'histoire de la geste d'Harris en Côte-d'Ivoire. Mais tandis que le prophète poursuit sa mission comme il l'avait commencée, en son pays, n'y obtenant toujours que de médiocres résultats, et commet quelques incursions réussies en Sierra Leone⁵⁴, le mouvement porté par Harris et les Fils de Dieu n'en finit pas de rebondir en de multiples affaires politico-religieuses dans un climat de fronde quasi généralisée contre l'Etat colonial. Certes, celui-ci s'emploie, vaille que vaille, à réprimer. Ainsi, l'Etat colonial s'en prend tout aussi bien aux prédicateurs et aux imitateurs étrangers d'Harris qu'aux missionnaires de tous bords. Il va même jusqu'à stigmatiser les pères de Lyon, qui, malgré leur démonstration de patriotisme, tentent de disputer aux protestants⁵⁵ l'héritage du prophète et attisent ainsi les querelles religieuses et l'agitation sociale. Mais les circonstances de la guerre sont telles que l'Etat colonial ne possède plus l'appareil répressif dont Angoulvant avait disposé durant la pacification et n'a plus à sa tête le fougueux gouverneur (il a rejoint la métropole peu de temps après l'expulsion d'Harris) ; et s'il n'est plus confronté à des rébellions

armées, il doit désormais faire face à des résistances ou à des désobéissances en tout genre : refus de payer l'impôt, d'exécuter les corvées de travail, de pratiquer les cultures obligatoires⁵⁶, exode des jeunes hommes pour échapper au recrutement militaire.

S'il parvient malgré tout à se faire peu ou prou « machine despotique », en la circonstance « machine tributaire », l'effort de guerre de la colonie se traduisant par des ponctions de vivres et d'hommes⁵⁷, c'est que l'Etat colonial a en face de lui des peuples à tous égards affaiblis sur les plans militaire, économique, démographique⁵⁸ et religieux, puisque le mouvement harriste semble avoir donné le coup de grâce aux cultes et aux féticheurs locaux. Mais, en même temps, passé l'épisode où Angoulvant avait vu en Harris un allié, plus l'Etat colonial accroît sa politique de coercition, plus il s'y enferme et moins, au bout du compte, il semble capable d'en mesurer et d'en assumer les conséquences. Tandis qu'il expulse tel Fils de Dieu ou tel pasteur anglophone, d'autres surgissent, et parfois sous des couleurs plus ivoiriennes comme cet Abidji, un certain Djibi, qui, au début de 1915, fait figure de nouveau prophète en pays abè, adjukrou et alladian ; alors que l'Etat colonial tente d'enrayer la ferveur religieuse en détruisant les nouveaux lieux de culte (harriste, méthodiste, baptiste et même catholique), les indigènes s'empressent de les rebâtir bien qu'ici et là quelques chefs locaux, fatigués des divisions et des querelles intestines (dans certaines localités, toutes les tendances chrétiennes ont leur lieu de culte), lui permettent d'étouffer plus durablement cet élan bâtisseur. Mais, surtout, à peine Harris est-il reconduit au Liberia que le colonisateur est confronté à une tentative de sécession du Sanwi ou, plutôt, à l'exode vers la Gold Coast d'une grande partie de la population du royaume. Dans cette affaire, il paye immédiatement le prix de sa mesure d'expulsion contre le prophète ; car l'enthousiasme dont avaient fait montre les gens du Sanwi à l'égard d'Harris, au point d'aller le quérir jusqu'en Gold Coast pour convertir les notables de Krinjabo, s'était largement nourri du pouvoir qu'aurait eu celui-ci d'obtenir des autorités françaises (confirmé, semblait-il, par sa brève « liaison » avec Angoulvant) l'allègement des mesures de contrainte en matière d'impôt, de travail forcé et de recrutement militaire. En outre, la décision de changer de tutelle coloniale est d'autant plus rapide qu'un certain Swatson, originaire de Gold Coast, disciple d'Harris et nommé, semble-t-il, par lui évêque du Sanwi, veille sur l'héritage espérant mieux en disposer dans la colonie britannique. Au total, les autorités françaises devront user de beau-

coup de diplomatie et d'intrigues auprès de l'aristocratie du royaume, notamment en y désignant un nouveau roi qui leur soit favorable et en concédant quelques allègements administratifs, pour qu'en 1918 les populations exilées regagnent enfin la Côte-d'Ivoire⁵⁹.

Loin de disparaître avec l'expulsion d'Harris et la traque des prosélytes de tous bords, le mouvement religieux (plus de 100 000 personnes⁶⁰ ont été baptisées par le prophète et ses disciples), pendant un temps réduit à de simples querelles de clochers, rebondit de plus belle à peu près au moment où la grande guerre européenne s'achève. Et il rebondit sous l'impulsion de nouveaux prophètes qui, comme Harris, viennent du Liberia et prêchent principalement en Basse-Côte, misant en quelque sorte sur les baptêmes et les conversions de leur prédécesseur. En fait, deux d'entre eux, parmi les plus cités, Johnson (dont certains textes disent qu'il était le propre fils d'Harris) et Titiah, durent commencer leurs activités dès le départ d'Harris, à l'instar de Djibi et de quelques autres, qui n'eurent que des succès éphémères ; mais ils furent assez vite expulsés, n'ayant eu, semble-t-il, pour tout impact que d'attiser la flamme prophétique venue du Liberia.

Ce sont surtout deux autres Libériens, Do puis Yesu (Jésus), qui, dans les années 1917-1920, lui donnent une nouvelle vigueur, bousculant et brouillant l'héritage d'Harris que se disputaient sans vergogne les missionnaires et les prosélytes de tous bords. S'ils marchent en effet sur les traces de leur prestigieux compatriote en sillonnant tout particulièrement les régions de Basse-Côte, où celui-ci eut le plus d'influence, ils entendent ouvertement les effacer, dénonçant, bien mieux qu'aucun père de Lyon, Harris comme un « imbécile et un imposteur ». S'ils prêchent comme lui la foi dans le dieu du Livre ou dans le dieu des Blancs, l'abandon des fétiches et de la sorcellerie, ces nouveaux prophètes disent incarner ou détenir, chacun à sa manière, l'unique force religieuse capable enfin d'abolir les infortunes du temps présent : Yesu, tout particulièrement, qui tire parti de l'expulsion rapide de Do en récupérant nombre d'adeptes de son éphémère confrère.

Tout en bénéficiant aussi bien des conversions que du vide laissés par Harris, à l'instar du reste des missionnaires chrétiens (auxquels manquait précisément la veine prophétique), Do et Yesu en radicalisent l'entreprise sous plusieurs aspects. Ils se présentent immédiatement eux-mêmes comme des Fils de Dieu – ce qu'Harris fut d'une certaine façon aussi, mais, semble-t-il, davantage grâce à ses succès et à la rumeur publique que par ses propres déclarations – en prenant à la

lettre le message chrétien : le dieu des Blancs s'est incarné dans un homme de chez eux, pourquoi pas dans un Noir qui peut offrir à ses frères cette puissance capable de mettre un terme à la répétition grandissante des malheurs et en leur permettant de se hausser au même niveau que les colonisateurs. Puisque tel est l'enjeu, il s'agit de s'approprié, plus largement que ne l'avait fait Harris, le message chrétien en interdisant tout particulièrement la polygamie alors qu'Harris en était au contraire partisan, en instaurant deux jours de repos et de prières (le dimanche et le vendredi, Harris n'ayant fermement préconisé que le premier), et en aménageant des rituels qui par eux-mêmes instruisent l'annonce des temps nouveaux.

C'est ainsi que Do met en scène d'intenses cérémonies collectives interdites aux polygames où, dans un grand brouhaha de paroles, chacun est tenu de confesser ses fautes, puis est convié à un copieux et bien étrange repas de communion. Do se démarque ainsi nettement de son prestigieux prédécesseur, qui, mis à part le baptême par aspersion d'eau bénite, ne s'était guère risqué à s'approprié les rituels chrétiens, les récits relatifs à la geste d'Harris ne mentionnant ni confessions, même publiques, ni, surtout, le rite de l'Eucharistie. Do les reprend à son compte sous une forme essentiellement parodique, mais qui dénote une singulière aptitude à les analyser et à n'en tirer que sous certains aspects parti ; il fait à sa manière rejouer la Cène et, tout en imitant le Christ, se garde bien d'instituer une nouvelle Eucharistie, qui impliquerait son propre sacrifice et un « rien d'anthropophagie rituelle » par trop évocateur, pour lui comme pour ses adeptes, de pratiques ou de représentations locales⁶¹. On découvre ici les limites de l'emprunt des prophètes – d'Harris, de Do, Yesu, et de tous ceux qui leur succéderont – au christianisme qui, en l'un de ses principaux « mystères » et rituels, est au contraire rejeté, dans la mesure où il semble recourir à des pratiques religieuses que les prophètes prétendent justement abolir⁶². Au repas, les deux espèces du pain et du vin sont très outrageusement mêlées à du sucre et à de la confiture, et, si Do semble n'être de la sorte qu'un burlesque imitateur du Christ, il n'en est pas moins à la hauteur de ses ambitions en offrant à ses adeptes des nourritures qui tout à la fois symbolisent assez bien le monde des Blancs et inversent la situation de pénurie et de disette que leur présence instaure de plus en plus gravement⁶³.

En outre, un autre ressort, plus explicatif que le seul détournement du culte chrétien en une sorte de rituel d'inversion, a fait fonctionner

l'entreprise de Do et de Yesu. Un ressort qui donne toute la mesure de la déroutante situation dans laquelle était plongé le monde indigène et qui indique encore mieux la capacité de ces nouveaux prophètes libériens à surenchérir sur l'héritage d'Harris.

Harris a en effet laissé un double vide : celui provoqué par son expulsion et la traque de ses nombreux acolytes, et aussi celui que son mouvement a créé en détruisant quantité d'objets cultuels, en pourchassant les féticheurs ou en les convertissant. Bien que les missionnaires s'y soient engouffrés avec succès, non sans provoquer quelque agitation, ils ne purent rien changer à une situation qui de mois en mois s'aggravait, additionnant corvées, impôt, exode, pénuries, famines, discordes, et qui atteint précisément son summum en 1917-1918, avec une pression coloniale accrue (augmentation de l'impôt et des réquisitions) et, surtout, avec les ravages de l'épidémie de grippe espagnole. De sorte que Do et Yesu surviennent en une conjoncture qui rappelle le contexte de l'arrivée d'Harris en 1913, à cela près que quatre ans d'effort de guerre se sont accumulés et que les parades ou les espérances religieuses se sont épuisées en de massives destructions d'objets cultuels, en répression et expulsion des Fils de Dieu, et en de multiples conflits internes entre harristes, catholiques et protestants. Dans ces conditions, l'habileté de Do et Yesu a consisté, d'une part, à radicaliser et à contester l'action d'Harris, à se présenter comme d'authentiques Fils de Dieu capables d'en finir une fois pour toutes avec les fétiches, l'épidémie de grippe leur donnant l'occasion de détruire nombre de ceux qui avaient échappé au mouvement harriste ; d'autre part, à réinvestir cet univers cultuel, de fait largement entamé par leur prédécesseur, pour en faire l'efficace et terrible instrument de leur prosélytisme. Ainsi Do, tout en arborant une grande croix de bois, est-il accompagné d'une femme qui porte sur sa tête un gros caillou enveloppé d'un pagne blanc ; or, bien davantage que la croix, c'est cet objet qui a la propriété de convertir ou, plutôt, de faire obéir aux injonctions du prophète, sous peine de pétrifier les récalcitrants. De même Yesu, tout en affichant un grand crucifix noir et une imposante Bible, est-il flanqué d'une queue de panthère réputée détenir ou incarner l'âme d'une femme du Sanwi ; et il utilise cette queue au cours du baptême pour chasser les diables et, plus généralement, comme un puissant détecteur des esprits malfaisants.

Il s'agit donc, au total, d'une entreprise typiquement syncrétique, dont le tour apparemment contradictoire a cette remarquable effica-

cité de reconstituer une force religieuse, un appel prophétique qui répond à la fois à l'accumulation des malheurs et aux vides laissés par Harris. Celui-ci a massivement converti et détruit, mais rien n'a changé, tout au contraire. Les nouveaux prophètes se précipitent sur cette absurdité ; et, s'ils la côtoient eux-mêmes de très près en faisant de curieux mélanges de rites chrétien et païen, c'est au travers de la dénonciation d'Harris, de la polygamie, des fétiches, de la sorcellerie et des autorités coloniales qu'ils s'en échappent habilement. Le caillou de Do est ainsi réputé pétrifier aussi bien un administrateur qui aurait la malencontreuse idée de faire travailler des adeptes le vendredi ou le dimanche qu'un disciple qui aurait caché sa deuxième épouse. Bien que la geste des deux prophètes fût rapidement écourtée par les autorités coloniales et ne pût se développer avec la même ampleur que celle d'Harris, leur curieux syncrétisme et leur dénonciation n'en ont pas moins provoqué l'enthousiasme, surtout de quantité de jeunes et de femmes (Do et Yesu étant eux-mêmes bien plus jeunes qu'Harris) ; ces jeunes et ces femmes sont ceux-là mêmes qui, depuis longtemps déjà, faisaient notoirement les frais des contraintes coloniales et de l'effort de guerre (corvées, enrôlement militaire, productions de vivres accrues par les réquisitions), et dont beaucoup avaient suivi Harris ou ses disciples, puis les missionnaires, sans que leur condition ne s'en soit, en aucune manière, améliorée.

Quoi de plus opportun, dans ces conditions, que de prescrire deux jours de repos et surtout la monogamie : pour les jeunes, elle signifie, bien mieux qu'une obéissance au précepte chrétien, une mise en cause des aînés qui monopolisent toujours plus d'épouses et exposent ainsi les célibataires aux pires contraintes coloniales ; et, dans le même esprit, nombre de femmes, pour la plupart jeunes également, y voient l'occasion de divorcer de polygames auprès desquels elles n'ont trouvé que labeur et restrictions, et de rompre plus sûrement avec leur univers familial en découvrant chez ces prophètes une tout autre vie, faite à la fois d'aventures et de partage en commun d'une même condition.

Do et Yesu ne sont donc pas d'aussi burlesques imitateurs du Christ ; à tout le moins, l'impact de leur mouvement en Basse-Côte et, plus au nord, en pays dida, abidji et abè n'est pas loin de rappeler certains passages de l'Évangile de saint Matthieu où Jésus porte le glaive et la division dans les familles. Et contrairement à l'historiographie officielle⁶⁴ qui ne les présente que comme des caricatures d'Harris, qualifié par certains missionnaires protestants de « moderne Jean-Bap-

tiste », ces deux personnages ont presque autant d'intérêt que leur pré-décesseur.

En effet, si l'action d'Harris fut, pendant un temps, favorablement perçue par le colonisateur puisqu'elle semblait parachever son travail de pacification en donnant le « coup de grâce » aux fétiches et féticheurs, celle de Do et Yesu, en revanche, lui apparaît aussitôt comme une entreprise de subversion dont il faut se débarrasser au plus tôt. Certes, depuis plusieurs années déjà, l'Etat colonial s'emploie à pourchasser les Fils de Dieu et à étouffer comme il peut les multiples foyers d'agitation religieuse, mais, avec Do et Yesu, il a affaire à un renouveau prophétique qui bafoue ouvertement son autorité. Outre que l'obéissance aux préceptes de Do et Yesu implique une désobéissance civile, comme le respect des deux jours de repos (qui signifie de fait un refus des corvées et des réquisitions), ceux-ci semblent également agir comme un puissant instrument de décomposition des sociétés indigènes : sur leurs injonctions, de nombreux subordonnés, les jeunes et les femmes, brisent leurs tutelles et transgressent allégrement les hiérarchies sociales. Avec beaucoup d'à-propos, l'administration prend la mesure du phénomène en repérant dans la mouvance de Do et Yesu la constitution de véritables soviets de jeunes, élisant en leur sein, contre toute autre autorité, leurs propres leaders ; ce que l'Etat colonial ne peut accepter, puisqu'il est désormais acquis à l'idée d'une mise en valeur de la Côte-d'Ivoire devant reposer principalement sur les sociétés indigènes (toute colonisation importante de peuplement européen étant désormais exclue) mais dont l'évolution ne saurait impliquer ni désordre, ni cassure trop brutale avec les structures sociales en vigueur : mieux vaut par conséquent, malgré les intentions des missionnaires, un bon sujet polygame que ces débordements de jeunes qui ne respectent ni l'autorité française, ni les coutumes de leurs aînés.

Mais le colonisateur prend d'autant plus la mesure du danger prophétique qu'il est précisément confronté en 1918 à un autre mouvement religieux ; celui-ci n'est pas sous la coupe de prophètes libériens ou de prédicateurs étrangers, mais émane d'indigènes du cru, en l'occurrence de ressortissants de ce pays baoulé à peine rendu docile par les colonnes militaires d'Angoulvant. Qualifié par l'administration de « mouvement des ignames noires », il se propage en effet très vite dans tout le pays baoulé pour gagner aussitôt les régions méridionales voisines déjà touchées par l'action d'Harris et de ses émules (pays abidji,

abè, dida), et le centre-ouest de la colonie (pays bété et gouro), où ne parvenaient encore que de faibles échos des événements de la côte.

Mouvement de grande ampleur, il se distingue par conséquent des prophétismes proprement dits en ce que le nom de son ou de ses instigateurs est demeuré secret et qu'il doit sa rapide diffusion à tout un réseau d'émissaires. En fait, il semble prolonger les interdits de culture du riz qui avaient été lancés au tout début du siècle dans le sud baoulé (phénomène qui se répéta du reste en 1917) par un devin-guérisseur (*komyen*); et si l'on peut donc supposer qu'un personnage du même genre en fut l'initiateur, ses émissaires prohibent, cette fois-ci, la culture de « l'igname noire », espèce particulièrement prisée aussi bien par les indigènes que par l'administration, qui en réquisitionnait d'importantes quantités : des émissaires qui, de surcroît, invitent à détruire tous les animaux, notamment d'élevage, de couleur plus ou moins noire et qui interdisent aux femmes de se nourrir de gombo, d'arachide... et d'igname noire, dont les hommes peuvent encore seulement consommer les stocks.

Comme les interdits lancés sur le riz, ce vaste mouvement de prohibitions et de destructions s'applique indéniablement à contrecarrer les réquisitions de plus en plus lourdes de l'administration : soit directement, en s'attaquant à l'un des principaux produits vivriers et au bétail, soit indirectement, en sous-alimentant ceux-là mêmes que l'Etat colonial oblige à produire toujours davantage (notamment les femmes) ou qu'il recrute manu militari pour de multiples tâches et pour ses régiments de tirailleurs. A ce compte, il constitue la phase ultime et, pour tout dire, tragique d'une résistance au colonisateur qui, en ces derniers mois de guerre, n'a jamais fait autant pression sur ses sujets indigènes : déjà touchées par d'importantes disettes, certaines régions sombrent ainsi d'elles-mêmes dans la famine. Toutefois, d'autres ressorts l'animent qui, sur certains plans, le rapprochent des prophétismes de la côte ; les interdits et les ordres de destruction sont associés à un appel de Dieu annonçant le départ imminent des Français ainsi que la fin des nombreuses morts provoquées par la grippe espagnole, et les émissaires sont porteurs d'une eau divine destinée à protéger tout particulièrement les femmes⁶⁵.

Par ailleurs, les massacres des animaux noirs n'ont pas simplement pour fonction de rendre vaines les réquisitions de l'administration coloniale ; par leur ampleur et leur intensité⁶⁶, ils ont une visée nettement sacrificielle qui outrepassa la simple stratégie de la terre brûlée

ou, plutôt, la pousse à son comble (à la limite du suicide collectif) pour provoquer immédiatement un Salut collectif, c'est-à-dire la cessation des malheurs et le départ des Blancs⁶⁷.

Par tous ces aspects, le « mouvement des ignames noires » se rapproche en effet des prophétismes de la côte, principalement de ceux de Do et Yesu avec lesquels il se mêle chez les populations (dida, abidji, abè) intermédiaires entre le pays baoulé et les régions lagunaires⁶⁸. Survenant la même année, ils composent une force religieuse capable à la fois d'affronter définitivement les Blancs et de se substituer aux cultes, divinités ou fétiches dont l'impuissance ou les maléfices ont œuvré à l'absurde enchaînement des malheurs. En amplifiant les interdits et les mots d'ordre, et surtout en s'appropriant des composantes chrétiennes et païennes, leur syncrétisme opère sur deux fronts qui doivent inverser radicalement le cours des choses ; d'une part sur le terrain de la protection (tel est le rôle de l'eau bénite dans le « mouvement des ignames noires »), mais largement aussi de la communion ou du baptême pour Do et Yesu ; d'autre part sur celui de l'éradication du mal, qu'incarnent aussi bien les fétiches, la sorcellerie, l'administration coloniale et tous ceux qui facilitent, parmi les indigènes, ses exactions.

Bien qu'il se différencie des prophétismes par sa dimension nettement sacrificielle⁶⁹, le « mouvement des ignames noires » leur est décidément comparable en ce qu'il mobilise au premier chef la même base sociale. Comme chez Do et Yesu, ce sont les jeunes et les femmes qui répondent promptement à l'appel divin des émissaires ; et si, dans cette affaire, ils courent manifestement beaucoup plus de risques que leurs homologues de la côte adeptes des prophètes, surtout les femmes qui s'exposent encore plus à la famine et à la maladie, leur adhésion au mouvement n'en est pas moins aussi forte. En lui, ils perçoivent effectivement ce double front où ils peuvent à la fois se soustraire aux contraintes coloniales et se substituer aux aînés et aux chefs indigènes pour disqualifier un peu plus tous ces cultes et fétiches qui non seulement ont échoué dans leur lutte contre l'occupant français mais ne cessent de concourir à l'expansion des malheurs et de la sorcellerie.

Malgré l'arrêt des hostilités en Europe et le raffermissement du prestige français, la colonie ivoirienne reste donc un théâtre d'intenses agitations que les autorités ont bien du mal à maîtriser. Depuis la fin de la pacification, il ne s'est pas passé une année sans que le colonisateur n'ait eu à s'étonner puis à s'inquiéter du succès des Fils de Dieu,

des prédicateurs anglophones ou des appels à la destruction de vivres. A peine chassait-il Harris qu'un autre prophète libérien survenait, et à peine remettait-il un peu d'ordre en Basse-Côte et dans le Sud-Est qu'un vaste mouvement aux noirs emblèmes embrasait le Centre et une partie de l'Ouest ivoirien. Époque très singulière où presque toutes les affaires politiques sont devenues des problèmes religieux (et inversement), et où, surtout, la mise en cause du pouvoir colonial se double de contestations, de divisions et de désordres à l'intérieur même des sociétés indigènes.

Persévérant plus que jamais dans la répression des meneurs et des agitateurs, l'État colonial peut se flatter, autour de 1920-1921, d'avoir mis fin aussi bien à la carrière des prophètes libériens qu'à celle de ces pasteurs noirs anglophones qui, dans le sillage d'Harris, prétendaient contester la présence française en lui opposant les « bienfaits » de la colonisation britannique ; à la même époque, le « mouvement des ignames noires », bien qu'il ait eu le temps de provoquer de nombreuses et massives destructions, est également étouffé par l'arrestation et le jugement devant les tribunaux administratifs de ses fameux émissaires.

Mais restent les influences, les retombées, et les possibles rebondissements de cette longue suite d'événements religieux ; de sorte qu'à la répression réussie des mouvements de 1917-1920 succède, les années suivantes, une étroite surveillance de tous les milieux indigènes qui les avaient peu ou prou suivis. En fait, le problème de l'État colonial, surtout en ce qui concerne l'influence « initiatrice » d'Harris, n'est pas tant d'empêcher ses administrés d'accomplir rites et prières (il laisse par exemple, tout en les comptabilisant, les nombreux temples harristes qui se sont édifiés en Basse-Côte) que de veiller à ce que les communautés religieuses ne soient pas porteuses d'un renouveau prophétique ou ne redeviennent des mouvements incontrôlables. L'heure est désormais à la mise en valeur. Si la paix l'autorise maintenant à poursuivre plus largement ses propres aménagements (projet d'aménagement du port d'Abidjan, reprise de la construction du chemin de fer dont la ligne, depuis la guerre, s'était arrêtée à Bouaké) et s'il relance une politique d'installation d'Européens en leur concédant, d'abord dans le Sud-Est puis dans le Centre-Ouest, des chantiers forestiers et de larges portions de terres propices à la culture du cacao et du café, le colonisateur compte principalement sur les sociétés indigènes pour assurer la croissance économique de la colonie⁷⁰ ; et, dans son esprit, ces sociétés, tout en étant promises à un certain progrès, ne devront

l'accomplir que dans l'ordre et sous encadrement, en évitant tout changement brusque et incontrôlé des coutumes et des hiérarchies sociales⁷¹.

Mais pour développer de la sorte un monde de producteurs et de paysans débarrassé de ses turbulences politico-religieuses, l'Etat colonial s'appuie désormais aussi sur les missions chrétiennes. Car, depuis 1919, les rapports entre les autorités laïques et confessionnelles se sont passablement améliorés. La Convention de Saint-Germain-en-Laye, établie cette année-là, annule largement les lois de 1905 qui interdisaient aux missions de remplir les tâches (scolaires, sanitaires) dévolues exclusivement aux autorités laïques⁷², et invite, au contraire, les administrations coloniales à soutenir toutes les actions d'utilité publique. Il est donc fini le temps où, au plus fort de l'effervescence religieuse, les pasteurs et même les pères de Lyon, qui se voulaient pourtant plus lucides et plus patriotes que les autorités de Bingerville, avaient été accusés de contribuer à l'agitation générale. Missionnaires catholiques et protestants (ceux-ci devant être, toutefois, exclusivement français) peuvent et doivent participer à l'œuvre civilisatrice de la France en intervenant dans des domaines aussi cruciaux que la santé et l'école. C'est pourquoi on s'accorde à penser que toutes ces « chrétientés » qui s'étaient spontanément édifiées à la faveur des mouvements prophétiques, avec leurs cohortes de jeunes contestataires, devraient constituer un champ d'action privilégié.

Quand le colonisateur n'est toujours pas au bout de ses surprises

Après plus de vingt-cinq ans de tourmentes coloniales où le projet et les rêves des premiers conquérants, des pionniers, parurent se perdre dans le dédale des conjonctures locales et internationales, d'épidémies diverses, de quasi-guerres civiles, de déficits démographiques et d'improbables événements religieux, l'époque d'une souveraineté française incontestée et d'un programme rationnel de mise en valeur pouvait enfin s'ouvrir. Mais au début des années 1920, sous l'apparence d'un développement effectif de la production et d'un paysannat indigène, semble-t-il, disposé à suivre les voies tracées par le colonisateur, l'inattendu est une nouvelle fois au rendez-vous : aux tumultes religieux succède en effet une étrange effervescence économique.

Ainsi, dans la région du Sud-Est ivoirien qui avait été troublée par l'action d'Harris ou des Fils de Dieu et, en certaines zones, atteinte par le « mouvement des ignames noires », l'administration coloniale observe avec surprise l'engouement des indigènes pour la cacaoculture. Sans doute y est-elle pour quelque chose puisque, après avoir échoué dans les années 1910 à faire exploiter le cacao sur des champs collectifs (appelés couramment « champs du Commandant »⁷³), l'administration popularise plus vigoureusement cette culture d'exportation en en faisant la voie privilégiée d'accès à la monnaie française et, par là même, du recouvrement de l'impôt⁷⁴. Cependant, très vite, la situation la dépasse ; les stocks de semences s'épuisent et, tandis que les chefs de poste ou de subdivision en attendent, un peu dépités, le renouvellement, quantité d'indigènes s'arrangent de la pénurie des semences en s'en procurant auprès de planteurs européens, ou en allant les quérir en Gold Coast, là où la cacaoculture indigène constitue déjà le pivot de l'économie coloniale. En outre, la multiplication des plantations dans le Sud-Est provoque des mouvements migratoires qui, de la même manière, échappent au contrôle des autorités. De nombreux Baoulé, dont le pays, sauf dans sa partie méridionale, est impropre à la cacaoculture, mais aussi des gens du Nord (Dioula et Sénoufo) et de l'Ouest (Wobé et Bété) viennent proposer leur force de travail aux tout nouveaux planteurs autochtones, particulièrement agni ; s'ils permettent ainsi aux autochtones d'aller plus vite en besogne ou d'agrandir les surfaces d'exploitation, nombre de ces allogènes réussissent à acquérir de la terre, non seulement pour assurer leur subsistance mais également pour mettre à leur tour en culture des cacaoyères, donnant ainsi encore plus d'ampleur à cet engouement que, malgré son volontarisme, l'Etat colonial a manifestement du mal à s'expliquer. Car, bien qu'il se félicite de l'expansion rapide des plantations indigènes, considérant sans doute que ses mesures de contrainte et ses divers aménagements de la Basse-Côte et du Sud-Est (port, voies d'écoulement des produits dont le chemin de fer) ont enfin raison des résistances indigènes, l'importance du phénomène est telle qu'il y voit beaucoup de confusion ou, plutôt, comme un développement anarchique qui ne répond pas exactement à ses projets de mise en valeur.

En fait, succédant à plusieurs années de conversions et de troubles religieux, cet événement quasi miraculeux (sous le signe du cacao, il esquisse ce que d'aucuns appelleront, quelques décennies plus tard,

« le miracle ivoirien ») est lui-même de l'ordre de la conversion ; conversion en l'espèce bien prosaïque, mais qui sous plusieurs aspects reconduit, au regard de l'Etat colonial, les mêmes ambiguïtés ou la même opacité que celles dont Harris fut l'instigateur. Dans les deux cas, le monde indigène paraît rompre avec le passé bien plus que ne pouvait l'espérer le colonisateur : de même que l'adhésion au dieu des Blancs devait impliquer l'abandon des fétiches, l'adoption du cacao et de l'argent introduits par les Français met un point final aux économies et aux monnaies qui prévalaient encore au début du siècle (or, manilles, tiges de fer). Mais, dans les deux cas aussi, ce zèle à vouloir semblait-il réaliser les desseins et les intérêts du conquérant français, loin de relever d'une servitude volontaire, s'accompagne indissolublement de phénomènes presque contraires, en l'occurrence de résistances, d'appropriations, de détournements et d'autonomie⁷⁵.

Comme le succès d'Harris et de ses émules, qui outrepassa tous les bénéfices que les autorités laïques ou missionnaires prétendaient vouloir en tirer, celui du cacao met d'entrée de jeu à rude épreuve les capacités de maîtrise de l'Etat colonial. Si celui-ci préfère, au moins dans un premier temps, organiser la production cacaoyère indigène autour de structures collectives, considérant sans doute qu'elles étaient particulièrement bien adaptées à des populations réputées grégaires, c'est à une prolifération de plantations individuelles qu'assistent passivement ses représentants locaux. S'il continue plus que jamais à organiser les prestations de travail obligatoires, ce sont quantité d'indigènes, particulièrement des jeunes, qui, refusant une telle contrainte, préféreraient quitter leur pays d'origine (baoulé, bété) et servir de main-d'œuvre dans les plantations du Sud-Est. S'il tente d'imposer l'exploitation intensive du coton, suivant les consignes fixées par Angoulvant durant la guerre, auprès de certaines populations baoulé et agni, c'est très précisément le refus de ce type d'exploitation qui les fait basculer dans la cacaoculture. S'il craint qu'un emballement immodéré pour un produit rémunérateur ne vienne compromettre les cultures de subsistance, c'est encore une fois le scénario inverse qui se déroule ; la production d'igname, manioc, banane plantain, riz croît en même temps que celle du cacao ; et elle augmente ainsi dans la mesure même où les planteurs indigènes ne suivent pas les consignes des agronomes coloniaux, préférant des modes d'exploitation extensifs à faible rendement où ils peuvent associer cultures vivrières et produit d'exportation, et dans la mesure également où ces cultures vivrières peuvent

se vendre sur des marchés libres, c'est-à-dire non contrôlés par l'administration. Etrange posture de l'Etat colonial, qui peut estimer avoir réussi à amorcer son projet de mise en valeur, mais qui, au moment même où il s'accomplit, devine confusément qu'il lui échappe en bonne partie.

En fait, une société ivoirienne est en train de naître. Cette société est bien sûr soumise à l'Etat colonial (particulièrement au régime de l'indigénat, qui lui impose de nombreuses contraintes et lui interdit de découvrir la plupart des libertés publiques en vigueur dans la Métropole) et apparemment éclatée en de multiples groupes ethniques ; mais, par référence au cadre géopolitique de la colonie, par le fait de nouveaux enjeux économiques autour du cacao, de la production et du commerce des vivriers, par l'existence de mouvements migratoires, cette société ivoirienne semble pouvoir recomposer ses liens et ses ressorts internes, prendre en charge ses évolutions comme autant d'affaires intérieures sur lesquelles les dispositifs coloniaux n'ont qu'une prise partielle. C'est très précisément dans la mouvance de cette relative autonomie, de cette gestation d'une société tout à la fois assujettie et capable d'appropriations, notamment au travers de l'expansion de l'économie de plantation dans le Sud-Est, mais bientôt aussi dans d'autres régions de la zone forestière, de l'intensification des mouvements migratoires, particulièrement en direction des villes, que vont surgir de nouveaux mouvements prophétiques. Mais, désormais, ces mouvements n'auront généralement plus pour instigateurs des Libériens ou des individus d'origine anglophone, même si l'un des principaux, qui s'institutionnalisera plus tard en Eglise, revendiquera expressément l'héritage d'Harris. Ils seront initiés avec plus ou moins de réussite par des personnages du cru, des « prophètes en leur pays » qui prendront précisément en charge ces « affaires intérieures » pour en faire la matière d'un espace public ivoirien.

L'événement revisité

Bien que l'on ait suivi de près les sources coloniales et les divers textes anciens ou plus récents relatant la geste d'Harris, égrené le récit d'éléments contextuels et d'analyses ponctuelles qui pouvaient donner aux tribulations du prophète et de ses émules un éclairage ou une signification immédiats, la mesure de l'événement n'a pas été entièrement prise, comme si l'enchaînement des faits et des circonstances avait quelque peu estompé certains de ses aspects les plus troublants ou les plus manifestement capables d'en relancer l'intrigue.

Harris, la « divine Providence » du colonisateur

On s'accordera tout d'abord pour dire que l'arrivée d'Harris en Côte-d'Ivoire relève de la pure contingence, et qu'à ce titre tous les commentaires et explications concernant ses démêlés et ses prouesses entre 1913 et 1915 n'épuiseront pas le fait que la colonie, qui était méthodiquement soumise au quadrillage militaire, fut soudain saisie par l'audace imprévisible d'un étranger. Une image très cinématographique vient immédiatement à l'esprit : un homme et quelques suivants arpentent les plages du littoral ivoirien tandis qu'un peu partout à l'intérieur des terres la machine de guerre du conquérant français met fin aux ultimes résistances indigènes. Image singulière et tout en contrastes d'un individu manifestement résolu, mais sans défenses apparentes, qui s'avance vers des régions profondément troublées où à tout moment sa folle entreprise peut tourner court et n'être précisément qu'un non-événement. Or l'événement a bien eu lieu et tout ce qui pouvait renvoyer l'entreprise d'Harris à sa stricte contingence en la faisant rapidement disparaître dans les tumultes de la colonisation a, au contraire, joué en sa faveur, comme si elle était

« bénie » par d'heureuses circonstances et devenait au fil des mois presque nécessaire à cette période tourmentée de l'histoire ivoirienne. L'expression de « divine Providence » utilisée après coup à l'adresse d'Harris par les pères de Lyon, qui ne cachaient pourtant pas leur mépris pour cet « hypnotiseur d'indigènes arriérés et crédules », résume assez bien ces « heureuses circonstances » et indique que, sans lui, leur entreprise d'évangélisation aurait été bien plus difficile à mener.

Au-delà du contingent, l'événement paraît donc basculer dans la coïncidence et dans le presque nécessaire, comme si plus l'opiniâtre Libérien franchit les obstacles, plus il devient effectivement prophète, c'est-à-dire un personnage doté de « pouvoirs extraordinaires » et capable, semble-t-il, de faire advenir un monde conforme à sa mission¹. A cet égard, il est assez intéressant qu'Harris se soit déclaré, suivant les révélations qu'il dit avoir reçues de l'archange Gabriel², « prophète des temps modernes » ; car ses succès, il les obtient en Basse-Côte, c'est-à-dire là où la modernité est précisément en train d'advenir sous forme de structures administratives, d'aménagements portuaires, de voies de communication, de chemin de fer, et de véhicules automobiles (dont les premiers spécimens arrivent autour de 1914-1915)³, même si, pour l'heure, elle prend surtout le visage peu amène de la répression et de crises en tout genre.

En fait, l'homme qui s'avance ainsi vers les lieux de prédilection du colonisateur français est convaincu de la puissance et de la supériorité des Blancs, et cette conviction est très ancienne : elle remonte probablement au temps où il était homme d'équipage sur les navires britanniques et y découvrit aussi bien leurs inventions techniques, la rigueur de leur discipline que le sentiment, au gré des voyages, d'appartenir peu ou prou à leur monde⁴ ; et si sa fréquentation de l'Eglise méthodiste épiscopaliennne du Liberia (il en fut pasteur laïc et eut ainsi de bonnes connaissances de la Bible) lui suggéra quelque idée sur l'origine de la puissance des Blancs, ce sont des considérations sur l'attitude délibérément colonialiste de ces « Noirs », ex-esclaves venus d'Amérique et fondateurs de la République du Liberia, qui firent d'Harris, l'autochtone grebo, un farouche partisan des Anglais : au point de préférer que son pays tombât sous la coupe de l'Union Jack plutôt que d'être gouverné par des gens qui n'étaient ni vraiment des Américains, ni vraiment des Africains⁵. L'indigène Harris fut donc un militant zélé de la cause britannique et, si son activisme le conduisit finalement en

prison⁶, ses expériences à la fois religieuses et politiques s'y résolurent en une synthèse prophétique par laquelle sa vocation de convertir ses « frères africains » dans la foi en Dieu et en Jésus-Christ était étroitement associée à l'idée que cette foi avait dû servir de moteur à la puissance des Blancs.

La coïncidence commence donc par ceci qu'après avoir échoué à faire du Liberia un protectorat britannique, l'ex-militant politique, métamorphosé en « prophète des temps modernes », pénètre dans un territoire que d'autres Blancs sont précisément en train de coloniser et demande aux populations locales d'obéir aux autorités en place comme si rien de ce qu'il pouvait percevoir de la situation d'oppression et de crise ne semblait entamer l'évidence que les Européens devaient désormais tracer la voie du monde africain. Cependant, l'obéissance réclamée par Harris n'implique pas une stricte soumission. Elle est bien plutôt le moyen par lequel les Noirs peuvent s'élever au même niveau que les Blancs, mais à l'unique condition qu'ils adoptent le dieu (et ses commandements) de ces derniers et renoncent simultanément aux fétiches, aux sacrifices et à la sorcellerie. A cet égard, certains textes rapportent qu'Harris prédisait que s'ils remplissaient ladite condition, s'ils réformaient leurs conduites humaines⁷, les « Noirs, dans sept ans, seraient les égaux des Blancs », faisant ainsi clairement de l'obéissance des colonisés une stratégie devant leur permettre de s'approprier la puissance du colonisateur.

La coïncidence tient ensuite au fait que ce qu'on pourrait appeler, à la suite de Spinoza, l'« imagination » particulière d'Harris⁸ se trouve, du moins dans un premier temps, assez bien adaptée à un Etat colonial qui, fonctionnant essentiellement par la violence, a besoin de quelque soutien idéologique ; et bien que ce soutien inopiné ne laisse pas de l'embarrasser, notamment par les appels ambigus et trop zélés du prophète à l'obéissance, et que ses représentants locaux aient souvent à l'égard d'Harris des gestes répressifs, l'Etat colonial découvre finalement en lui un allié objectif. Il est du reste assez remarquable qu'à chaque fois qu'on l'interpelle Harris soit presque aussitôt relâché, et que la rumeur publique s'empare du phénomène pour dire qu'il traverse les murs des geôles coloniales. D'une certaine façon, la rumeur n'a pas tout à fait tort car, durant l'année 1913, Harris franchit en effet allégrement les obstacles et finit par rencontrer, en son palais de Binger-ville, Gabriel Angoulvant, cette incarnation du pouvoir blanc dont le prénom est précisément, nous l'avons vu, celui de l'archange qui

décida de sa vocation. Nouvelle coïncidence, qui ajoute au caractère déjà insolite de la rencontre un rien de « surréal » et semble donner toute sa saveur d'objectivité⁹ à l'alliance entre le prophète et le colonisateur. A ce moment, l'effet produit par Harris sur l'autorité coloniale est maximal. Tout ce qui aurait pu pousser le laïc et intransigeant gouverneur à chasser de la colonie le prétendu prophète, notamment le fait qu'il soit étranger et anglophone, semble s'abolir par une sorte d'enchantement ; Harris était finalement devenu à ses yeux un personnage providentiel, capable à la fois d'affaiblir encore un peu plus les résistances indigènes par la destruction des fétiches et d'apporter ce « supplément d'âme » ou ce zeste de légitimité qui manquait tant à son autorité.

On pourrait presque dire, à ce moment, qu'Harris est un double inversé d'Angoulvant, car celui qui fait événement et est peut être pensé par le gouverneur comme un personnage providentiel est aussi celui qui pense l'événement colonial ou, plutôt, qui justifie la puissance des Blancs en lui donnant la force et le sens d'une nécessité. Indépendamment des circonstances historiques qui ont placé la France en position de fonder la Côte-d'Ivoire et d'y rencontrer de multiples difficultés et de nombreuses résistances, la colonisation n'est vue ou reconnue par Harris que comme le cours inéluctable de la modernité : d'une modernité en quelque sorte « enchantée », puisque, au dire du prophète, les Africains peuvent et doivent la saisir rapidement en s'appropriant ce qu'il considère être sa condition première, à savoir la foi en Dieu et en Jésus-Christ.

Sur cette étonnante rencontre, on pourrait conclure qu'elle est celle de deux enchantements. Mais, tout en s'achevant par l'autorisation donnée par Angoulvant à Harris de poursuivre sa mission, elle est grosse de malentendus ; car, dans cette affaire, le prophète ne souhaite pas spécialement être l'auxiliaire inespéré de la colonisation française (et tout particulièrement de « l'effort de guerre »), il souhaite bien plutôt faire en sorte que tout ce qu'elle contient de puissance civilisatrice advienne au plus tôt pour que les Noirs soient les égaux des Blancs.

En fait, le malentendu est singulièrement productif¹⁰, prenant la forme d'un espace public où s'engouffrent de plus en plus les désarrois, les mécontentements et les ultimes résistances du monde indigène.

Latagbo, médiateur et salvateur des désarrois indigènes

Quittons un instant le terrain des rapports d'Harris avec les autorités coloniales pour redécouvrir celui de sa rencontre et de ses relations avec les populations ivoiriennes où, d'une façon analogue, contingences, coïncidences et quasi-nécessités se succèdent dans un même emballement de l'Histoire. On se souvient des déboires d'Harris dans le Sud-Ouest ivoirien, notamment chez les Krouman de la région de San Pedro qui le raillèrent et le dénoncèrent à l'administrateur local. Outre le fait qu'il était sans doute, de par ses origines, trop proche d'une population qui refusait de subir les injonctions menaçantes d'un autre *krouman*, on pourrait ajouter que celles-ci étaient quelque peu inappropriées, dans la mesure où la région de San Pedro avait été jusqu'alors délaissée par la colonisation française et n'avait guère participé aux mouvements de résistance indigènes ; de sorte que les fétiches krouman ne pouvaient guère être contestés et détruits, puisqu'ils n'avaient pas subi l'épreuve de la « pacification » coloniale. Qu'Harris ait alors rebroussé chemin, désespérant de se faire entendre en Côte-d'Ivoire, les traces du prophète se seraient perdues dans les sables du littoral. Mais son obstination rencontre vite un flot de coïncidences, au premier rang desquelles le désarroi qui est en train de frapper les populations de Basse-Côte confrontées au colonisateur, à ses contraintes, à ses divers aménagements et à une crise profonde de leurs activités économiques ; une crise, par conséquent, qui affecte aussi leurs cultes religieux manifestement incapables d'enrayer le cours grandissant de l'infortune. A partir de Lauzoua, Fresco et Grand-Lahou, ce sont dans un premier temps, disent les rapports de l'époque, principalement les « jeunes » avikam, alladian, adjukrou, ébrié qui manifestent un grand enthousiasme pour le prophète et lui abandonnent leurs « fétiches » personnels tout en suspectant les cultes qu'adorent leurs aînés d'avoir quelque responsabilité dans la diffusion générale des malheurs. L'affaire est intéressante car l'arrivée d'Harris révèle et suscite chez les populations lagunaires un ébranlement de leur organisation sociale, une mise en cause des systèmes lignagers où les subordonnés et les dépendants prennent l'initiative d'une interprétation des malheurs allant dans le sens d'une critique du pouvoir des aînés. Quelque chose de l'ordre de la *communitas* proposée et décrite

par V.W.Turner, c'est-à-dire d'une « contre-structure » animée par des égaux et capable de contester la hiérarchie et les positions statutaires, paraît assez bien définir l'enthousiasme des jeunes de Basse-Côte pour Harris¹¹. Encore devrait-on s'interroger sur cette vague notion de « jeunes » employée par l'administration de l'époque et se demander si, recouvrant la notion plus générale de subordonnés, il n'y a pas, parmi eux, des esclaves (particulièrement nombreux chez les populations lagunaires) qui, en principe libérés par le décret colonial de 1907, ne savent plus en quelque sorte à quel saint se vouer : rester chez leurs anciens maîtres et perpétuer peu ou prou leur condition servile, être livrés à l'administration pour effectuer diverses corvées, ou tenter l'aventure vers les centres urbains de Basse-Côte.

Bien que l'on ne puisse véritablement l'étayer pour ce qui concerne précisément les esclaves, l'hypothèse d'une compréhension du prophétisme, à partir d'une initiative¹² et d'une contestation des subordonnés ressortissant aux sociétés lignagères de Basse-Côte, paraît assez valide puisque les successeurs d'Harris, Do et Yesu, ainsi que le « mouvement des ignames noires », attireront tout particulièrement les « jeunes » ainsi que les femmes. Mais, pour l'heure, ces « jeunes » sont très vite suivis par les aînés et les souverains locaux. Ceux-ci, à en croire les rapports administratifs, constatant que les subordonnés paraissent très bien supporter l'abandon de leurs fétiches au prophète, se mettent sérieusement à douter des leurs et des cultes collectifs dont ils avaient peu ou prou la charge. Si l'on peut voir là une volonté très politique de ne pas perdre le contrôle de leurs dépendants, il est certain que les autorités indigènes sont elles-mêmes prises dans la tourmente d'une suspicion généralisée à l'égard de leurs puissances religieuses ; à ceci près que ce sont ces autorités qui invitent Harris à se soumettre à l'épreuve d'un combat avec les meilleurs de leurs prêtres ou de leurs féticheurs, et que les victoires successives du prophète rendent de plus en plus manifestes les contre-performances de leurs divinités et de celles ou ceux qui en sont les détenteurs. Finalement, tout ou presque tout de la situation des sociétés de Basse-Côte prend une dimension ordalique, comme si l'arrivée d'Harris coïncidait opportunément avec le besoin ardent d'assigner une cause à l'inférieure série d'infortunes et de désordres intérieurs, une cause qui, précisément, ne peut être imputable qu'aux champs « magico-religieux » locaux. Ainsi, plus Harris prêche, détruit les fétiches et fait fuir les chefs de culte, plus l'ordalie semble efficace.

Mais à cela s'ajoute une autre coïncidence, à mon sens tout à fait essentielle. Souvenons-nous qu'au moment de la conquête coloniale le culte de Beugré rayonnait chez les populations de Basse-Côte et dans une partie du monde baoulé ; il s'agissait d'une puissante divinité originaire de la région de Tabou (petite cité toute proche de la frontière du Liberia) qui cumulait diverses fonctions (culte guerrier, culte de fécondité, culte anti-sorcier) et qui s'était répandue en de multiples spécimens, à l'instar du culte de Tohi considéré par les Ebré comme le fils de Beugré et matérialisé par une belle pierre blanche en forme de masque anthropomorphe¹³. La puissance de Beugré, surtout dans sa vocation à lutter contre les désordres et les ennemis potentiels, était ainsi à la mesure de son caractère étranger ; et si cette puissance est directement compromise par la « pacification » et la conjoncture économique, le fait remarquable est qu'Harris vient, à quelque distance près, de la même région que Beugré et que, sans le savoir, il marche dans son sillage. De sorte que le succès d'Harris tient largement à la perception toute spontanée des populations, en premier lieu des « jeunes », qu'il peut se substituer à une divinité comme Beugré devenue, sinon caduque, du moins très en deçà de sa réputation : on dit même, dans certains milieux de Basse-Côte, que Beugré avait annoncé l'arrivée d'Harris et prévu du même coup sa propre disparition. Ce n'est donc pas un hasard si le prophète est parfois nommé « Grand Fétiche » ou « Grand Esprit » et si son surnom de Latagbo a davantage à voir avec celui d'une divinité qu'avec celui d'un envoyé du Dieu unique de la Bible ; ce n'est pas un hasard non plus si son équipement (la grande croix, la Bible et les fameuses calebasses-hochets qu'agitent ses compagnes) est perçu comme une composante essentielle de sa puissance en occasionnant souvent des trances et en œuvrant largement à ses victoires sur les féticheurs récalcitrants. Autrement dit, celui-là même qui prétend convertir ses « frères africains » au christianisme et les libérer de leurs pratiques païennes semble largement repris par celles-ci. C'est du moins ainsi qu'il est vu comme une puissance bénéfique, capable de relayer des divinités obsolètes pour mettre fin aux malheurs du temps présent ; et Harris paraît d'autant mieux jouer ce rôle qu'il défend par ailleurs la polygamie et accentue son personnage d'« homme fort » en ayant dans son entourage de plus en plus de femmes, qui partagent, au moins pour un temps, son intimité. D'un certain point de vue, par conséquent, les pères de Lyon n'ont pas tout à fait tort de considérer le « faux prophète » comme un « hypnotiseur » juste bon à enthousias-

mer des indigènes toujours prompts à manifester leur indéfectible crédulité. Mais, à l'évidence, le point de vue est étroit. Car Harris, étant précisément cet « homme fort », réussit à vaincre en quelques mois, au dire même des missionnaires, ce contre quoi près de vingt ans de tentatives d'évangélisation s'étaient heurtés, à savoir une indifférence massive à l'égard du culte et du message chrétiens ; en guise de crédulité, les indigènes s'étaient montrés assez légitimement sceptiques à l'égard d'un culte préconisé par des Blancs qui revendiquaient le célibat et déni-graient les fétiches sans vraiment s'y confronter¹⁴.

Une mise en forme de la continuité et de la rupture, de la vérité et de la cause

La situation et le succès d'Harris doivent donc s'interpréter à différents niveaux, suivant une dialectique qui, par l'emboîtement de plusieurs moments, pourrait presque correspondre aux divers moments d'une « phénoménologie de l'Esprit ». On reconnaîtra tout d'abord qu'Harris n'est manifestement pas en totale rupture, loin s'en faut, avec ce qu'il prétend combattre et annihiler ; car, si certains facteurs d'appréciation des peuples de Basse-Côte à son endroit paraissent lui échapper – comme le fait de provenir de la même région que Beugré et d'être ainsi pris pour une puissance au moins aussi forte –, il se prête aisément au jeu de la continuité en organisant la destruction des fétiches, en s'affrontant aux féticheurs et prêtres de cultes. Dans cette affaire, Harris s'engage volontairement dans des épreuves agonistiques par lesquelles il démontre sa puissance et fonde son entreprise de conversion. Si les conditions objectives lui sont incontestablement favorables, notamment l'affaiblissement des cultes locaux, ces épreuves n'en constituent pas moins des sortes d'ordalies où le prophète prend un risque de mort et établit, comme évidente, la déréliction de ses adversaires. Nous sommes loin de l'attitude des missionnaires qui vilipendent et diabolisent l'animisme ou le fétichisme sans faire la preuve de leur propre puissance.

Par ailleurs, au fur et à mesure qu'Harris accumule les épreuves et les victoires, son activisme se double de guérisons miraculeuses. A tout le moins la rumeur publique colporte-t-elle les succès thérapeutiques du prophète et des « Fils de Dieu », signifiant par là que leurs performances, notamment la destruction de fétiches, équivalent à un regain

de santé à la fois individuel et collectif. Tout ceci situe l'entreprise d'Harris dans une indéniable continuité. Par le fait de s'en prendre, à ses risques et périls, au fétichisme et à la sorcellerie, le prophète leur reconnaît, au moins implicitement, une certaine efficacité, celle d'engendrer le malheur et, dans la confrontation entre « Blancs et Noirs », de démontrer l'infériorité et la faiblesse des Africains face à la toute-puissance des Européens ; continuité aussi par le fait de lier l'activité religieuse aux fins, très pratiques ou très immanentes, de résoudre les problèmes des gens, notamment leurs problèmes de santé, qui peuvent valoir, littéralement ou métaphoriquement, comme crise ou anomie de leur vie économique et de leurs relations sociales. Sur ce plan, Harris peut être en effet comparé à une divinité comme Beugré, qui avait tout particulièrement une fonction d'anti-sorcellerie ; il rappelle également un phénomène comme le culte de « Sakrobundi » qui, durant la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, avait permis de colmater les brèches ouvertes par les transformations économiques et les désordres politiques dans les régions abron, baoulé, agni et jusqu'en Basse-Côte, entraînant ainsi une sorte de réforme religieuse¹⁵. Dans ce même ordre d'idée, le fait que Latagbo, par l'entremise de ses nombreux acolytes ou vicaires, se démultiplie en « Fils de Dieu » évoque la façon dont les cultes antérieurs se diffusaient en de multiples exemplaires, lesquels remplissaient des fonctions similaires à l'original tout en étant doués d'une certaine autonomie.

Cependant, si la continuité est manifeste et invite à représenter l'entreprise d'Harris sous la forme d'un premier axe horizontal qui rassemble aussi bien l'hyper-activité du prophète (ses divers déplacements comme ses nombreuses performances) que l'élément proprement dit de prolongement ou de substitution des cultes antérieurs, on ne saurait se limiter à ce strict point de vue. Comme on l'a déjà suggéré, cette entreprise ouvre un espace public où, à sa manière, Harris explicite la « vérité » de la situation coloniale en mettant très littéralement en « cause » la puissance des Blancs et la faiblesse des Noirs : tout ce dont sont capables les premiers serait dû à leur dieu et à cette longue histoire prophétique déposée dans les « Saintes Ecritures », et tout ce qui ferait l'infortune des seconds est imputé aux croyances investies en ces « choses », lieux sacrés et fétiches, fragments de nature (arbre, colline, mare) ou conglomerats d'éléments minéraux, végétaux, animaux, voire humains¹⁶. Il s'agit par conséquent d'un espace unitaire – ou d'une « vue unitaire de la vie », comme l'a dit Max Weber¹⁷ –

où le prophète prend la position centrale d'interpréter et de représenter l'inégalité de fait des colonisateurs et des colonisés, d'en théâtraliser systématiquement la « vérité » sous le registre de la « Cause », en l'occurrence d'une cause religieuse qui instaure le partage entre les uns et les autres. Suivant Lacan, on pourrait dire qu'en effet Harris pense la puissance, l'inventivité ou la « science » des colonisateurs en rompant l'amnésie dont celles-ci se parent : à savoir l'oubli de ses péripéties et surtout l'oubli d'une garantie divine, d'une « vérité » suspendue à la Cause¹⁸.

Dans ce jeu, ou plutôt dans ce cercle de la vérité et de la cause, Harris prend effectivement une position centrale, bâtit un pouvoir inédit par lequel il se place à la hauteur du monde blanc, ce qui du reste l'autorise à le défier quand celui-ci déroge à ses propres règles, comme dans l'affaire Ceccaldi, donnant ainsi toute sa valeur emblématique à sa rencontre avec Angoulvant. Mais quittons le terrain de l'horizontalité pour découvrir une instance verticale, soit l'érection d'un pouvoir qui entend d'un côté rompre avec les cultes antérieurs, de l'autre instaurer un temps nouveau, la « modernité », en le reliant (Harris s'y reliant lui-même) à tout ce qui l'a rendu possible, notamment aux prophètes hébreux et aux « Saintes Ecritures » qui l'auraient tout à la fois annoncé et constitué. A cette hauteur, Harris s'approprie effectivement le « judéo-christianisme », mais pour en produire une certaine « vérité » ; car, dans cette tension vers la rupture, il est tout à fait important que le prophète libérien se soit assez peu référé à la dogmatique chrétienne, et particulièrement catholique (si ce n'est à la divinité du Christ), notamment à ce qui la constitue comme « Mystères » (Mystère de la Trinité, de l'Eucharistie). Si un tel démarquage est certainement lié à sa formation protestante, on peut plus précisément y déceler le rejet de certains rites, telle la transsubstantiation, qui ne sont pas sans affinités avec l'univers magico-religieux qu'il prétend annihiler comme la sorcellerie, où sont mis en scène des « repas anthropophages ». Harris, en fait, utilise une sorte d'épuration du « judéo-christianisme » dans laquelle il perçoit le mouvement de la Puissance et de l'Histoire et, par là, le secret des Blancs. La foi en un Dieu unique, les commandements divins, la succession des prophètes, l'apparition du Christ au sein d'un peuple juif ballotté par des siècles de vicissitudes et qui en appelle à sa libération comme à celle de l'humanité tout entière : telles sont les figures essentielles qu'Harris prend à son compte comme devant s'appliquer aux peuples africains pour les délivrer tout à la fois du présent et de ces « choses »

(les « fétiches ») qui les ont depuis toujours plongés dans l'immobilisme.

La référence faite plus haut à Hegel, encore qu'elle soit déjà présente dans la façon dont Harris multiplie les risques de mort pour gagner en puissance, prend ici un peu plus de consistance, et ceci sous trois aspects. D'abord, Harris mène son entreprise de conversion (entendue ici comme rupture avec le fétichisme, le sacrifice et la sorcellerie où les Africains paraissent s'enliser aussi bien dans les « choses » que dans des rapports répétés d'agression et de contre-agression) à la façon dont Hegel conçoit la capacité de l'homme (référence de Hegel à Abraham) de s'élever au-dessus du présent, de s'opposer à sa vie immédiate et particulière en entrevoyant devant lui une vie ou un mouvement universel dépendant d'un Autre¹⁹. Ensuite, sans rien savoir du philosophe allemand (mais c'est sans doute là le secret des « personnalités inspirées »), Harris le rejoint à sa manière lorsqu'on songe aux quelques écrits d'Hegel sur l'Afrique : celle qu'il nomme « l'Afrique proprement dite », c'est-à-dire l'Afrique sub-saharienne, y est comparée au « pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleure noire de la nuit », où les hommes sont réduits à une pure « immédiateité », sans « vie éthique » ni « intuition d'une objectivité » ou d'une « reconnaissance de l'universel », et où, reprenant une vieille appréciation d'Hérodote, ils sont « tous des magiciens »²⁰. Sombre et terrible vision du philosophe qui n'aurait sans doute pas déplu au prophète (sauf, peut-être, ce qui concerne la condamnation de la polygamie²¹), dans la mesure où celui-ci se déclare « prophète des temps modernes » et projette de faire sortir ses « frères africains » de ce que Hegel a précisément appelé un « monde anhistorique non développé ». Enfin, Harris croise, toujours à sa façon, Hegel en ce qu'il ne pose guère la question du Salut des Africains en termes de vie post-mortem ou d'immortalité ; la vision unitaire qu'il a des rapports entre « Noirs et Blancs » mettant en « cause » leur vérité respective est très précisément une « vérité constituante »²² qui en appelle à l'entrée des Africains dans « la vie historique de l'humanité » et à un rattrapage rapide des Européens.

Cette confrontation, apparemment étrange, menée entre Harris et Hegel appelle quelques réflexions complémentaires. En somme, le prophète répond au philosophe puisque, de fait, il est l'incarnation vivante, l'événement par quoi l'Histoire et le « développement » devraient désormais advenir aux Africains²³. Il répond, me semble-t-il, particulièrement à cette remarque d'Hegel suivant laquelle la condition des Africains « n'est susceptible d'aucun développement, d'aucune

éducation²⁴ ». Il s'agit là d'une remarque intéressante puisqu'elle ressemble, avant l'heure, à une condamnation de la colonisation par l'Europe de l'Afrique sub-saharienne ; à tout le moins d'une colonisation qui se voudrait, au-delà de la réalisation d'intérêts économiques, « mission civilisatrice » auprès de peuples dont le propre, à suivre littéralement Hegel, serait d'être foncièrement réfractaires à tout progrès puisque « entièrement prisonniers de l'esprit naturel ». Or, l'événement ou l'aventure coloniale a bien eu lieu, donnant sur ce point, et après coup, tort à Hegel ; mais elle lui donne, d'un autre point de vue, raison en ce que l'Histoire, dans son cours effectif, ne mobilise jamais que des « intérêts et des passions », des folies et des ambitions qui débordent continûment tout ordre rationnel préconçu : autant de ruses de la Raison par lesquelles celle-ci paraît s'employer à surgir dans le monde. On songe ici à la perplexité des colonisateurs face à une conquête qui virait, au tournant du siècle, en « tombeau de l'homme blanc », renvoyant ainsi l'image d'une aventure singulièrement déraisonnable, mais qui ne s'en est pas moins poursuivie tellement étaient vives la rivalité et la quête de puissance des nations européennes. Mais on songe bien davantage à la « folie » d'Harris qui vient en quelque sorte se nicher dans les ruses de l'Histoire pour en rattraper et en accélérer le cours. Sa mission, à l'inverse de celle du philosophe (celui-ci, suivant la formule hégélienne, arrivant toujours trop tard), fait elle-même événement ; le prophète ose en effet accomplir, par la parole et par l'action, par un point de vue unitaire et par un pouvoir croissant, la « mission civilisatrice » que les colonisateurs revendiquaient volontiers tout en s'accordant sur le fait que l'usage de la force et l'exploitation rapide des ressources devaient être la méthode et l'objectif prioritaires. Double ruse donc qui place un Africain « inspiré » en position de se substituer aux Blancs pour remplir cette « mission » sous l'égide d'un nouveau dieu et d'une suggestion collective digne de la « psychologie des foules » de Gustave Le Bon et bien plus efficace que tous les moyens administratifs et militaires mobilisés par le colonisateur.

De quelques comparaisons

Continuité, rupture, tels sont les deux moments tout à la fois mêlés et apparemment contradictoires de l'entreprise d'Harris. Ils la définissent assez bien, et j'y reviendrai, en termes de « travail syncrétique »²⁵

dont fut issu, grâce au contexte particulier de la Basse-Côte, un irrésistible mouvement populaire.

Mais, par-delà la particularité du contexte, l'entreprise d'Harris invite à la comparaison, suggérant ainsi un troisième moment où l'on peut ébaucher quelques analyses de ce travail syncrétique en prenant plus précisément la mesure de sa composante chrétienne.

A considérer en effet la façon dont elle utilise une sorte d'épure du « judéo-christianisme » tout en se substituant par l'affrontement aux cultes païens et en perpétuant une forte liaison entre religion et thérapeutique, notamment par une volonté d'éradiquer la maladie et le malheur en général, la geste d'Harris n'est pas sans évoquer les débuts du christianisme en Occident à l'époque de l'Antiquité tardive. Comme l'indiquent les travaux de Peter Brown et d'Aline Rousselle²⁶, dans les tout premiers siècles de l'ère chrétienne, notamment de l'évangélisation de la Gaule, des personnages inspirés, saints plutôt que prophètes, sont parvenus à convertir des peuples païens, profondément troublés par les invasions germaniques et par les épidémies de peste du quatrième siècle, en échangeant la foi en Dieu et le Christ contre miracles et guérisons. On songe ici à l'entreprise du premier saint guérisseur, Martin de Tours, qui, dans le contexte de crise profonde de la société gallo-romaine, se traduisit en une immense thaumaturgie, offrant ainsi pour des foules enthousiastes la possibilité d'un regain de santé collective. Aline Rousselle la résume fort bien par cette formule : « Martin guérit le Gaulois qui alors se convertit, réversible en : Martin convertit le Gaulois qui alors guérit. » En outre, la comparaison avec Harris se précise encore davantage lorsque l'historienne nous dit que la conversion dans la foi chrétienne passait d'abord par la foi en Martin, c'est-à-dire en un homme doué d'un pouvoir (*virtus*) extraordinaire qui, à force d'accomplir des prouesses, se prit à croire en sa propre puissance (*potens*), comme s'il était possédé par Dieu ; elle ajoute, par ailleurs, que Martin de Tours se livra à la destruction de nombreux cultes et sanctuaires gaulois et romains, avec l'aide souvent des populations elles-mêmes (qui faisaient ainsi la preuve de leur conversion au « christianisme »), et conclut du même coup que celles-ci étaient avant tout « malades du paganisme ». De sorte que « la conversion par Martin tient alors lieu d'action magique, et le paganisme, reconnu comme faute, sert d'explication à la maladie »²⁷. J'ajouterais, sans excéder, me semble-t-il, le propos de l'auteur : d'explication du malheur en général.

Le rapprochement avec Harris est donc particulièrement net. Dans des contextes similaires d'invasions étrangères, de crises de subsistance, d'épidémies, le saint et le prophète sont les acteurs éminents d'une recomposition des rapports sociaux en faisant naître autour d'eux, et dans le sillage de leurs conversions et destructions, tout à la fois une espérance populaire et de nouveaux enjeux de pouvoir²⁸.

Au reste, on peut pousser la comparaison plus loin en considérant que le surgissement d'Harris en Côte-d'Ivoire n'est pas loin de rappeler celui de Jésus en Palestine. Si l'on se réfère tout particulièrement à l'évangile de saint Matthieu²⁹, le « Fils de Dieu » y apparaît comme un personnage tonitruant, à l'occasion violent, qui vilipenda la religion instituée, le pharisaïsme, incapable de résoudre les tourments d'un peuple assujéti et divisé, et qui se livra à une véritable entreprise de salubrité publique, comme l'expulsion des marchands du Temple, assortie de nombreuses guérisons miraculeuses. Par là, Harris n'emprunte jamais au christianisme que ce qui en fut originellement une force de protestation à l'égard d'un legs religieux devenu en la circonstance routinier et inefficace ; et il l'emprunte d'autant mieux que l'idée d'un Dieu s'incarnant ou d'un homme ayant une nature divine constitue, somme toute, une « heureuse » médiation entre monothéisme et paganisme : ce par quoi la foi en un Dieu unique n'est pas exactement pure transcendance mais autorise un profond remaniement des affaires humaines et une mise en cause des traditions figées par l'habitude ou aliénées dans les choses. En cela, les références, ou plutôt les identifications d'Harris aux prophètes d'Israël, sont tout aussi éclairantes ; il voit en eux des combattants exceptionnels détenant cette fibre divine issue du premier homme (Adam) et capables de la faire rebondir pour à la fois accomplir des miracles, contrecarrer les rechutes des Hébreux dans le paganisme (à la manière d'Elie, qui s'en prit aux prêtres et aux cultes de Baal et auquel Harris s'est volontiers comparé³⁰) et s'immiscer dans les affaires publiques au point de peser effectivement sur le destin d'Israël³¹.

Ainsi, ce troisième moment, fait de brèves analogies avec l'histoire hébraïque et l'histoire du christianisme naissant, indique assez bien ce qu'emprunte Harris et quelle est la nature de son travail syncrétique. A l'instar de certains saints, de Jésus (du moins sous l'une de ses facettes) ou de nombreux prophètes hébreux, il instaure avec la religion instituée ou héritée un rapport agonistique, soit une forme très

littérale de « protestantisme ». Plus précisément, il condamne le fait que le legs religieux soit en relation étroite ou en connivence avec les inerties de la vie sociale et propose du même coup de recomposer ce legs (on retrouve ici le sens de *religio* comme capacité de « revenir à une synthèse antérieure pour la recomposer ») par un regain de santé collective, notamment par l'accomplissement de miracles exemplaires. Il emprunte donc ce par quoi l'efficacité du renouveau religieux en général réside avant tout dans sa capacité à briser une telle connivence et à entreprendre, sur un mode curatif, une recombinaison de la vie sociale.

L'énoncé suivant lequel Harris s'approprie une sorte d'épuration du « judéo-christianisme », comme s'il trouvait en elle de quoi simplement rompre avec les aspects néfastes du paganisme de ses « frères africains », n'est pas entièrement satisfaisant. En réalité, le prophète libérien ne se l'approprie que parce qu'elle est en elle-même un modèle de tension entre continuité et rupture : un modèle qu'incarne au premier chef le combat mené par des êtres « extraordinaires », comme les prophètes hébreux, pour délivrer leurs contemporains de malheurs grandissants et de déplorables pratiques religieuses ; et même si ce combat est mené au nom d'un Dieu unique et transcendant, il n'en faut pas moins à ces êtres prouver leur supériorité et leur puissance par quelques interventions spectaculaires dans les affaires humaines, par des actions et des solutions foncièrement immanentes. Harris n'est donc pas un païen teinté de « judéo-christianisme » : il est très exactement ce qu'il dit être, à savoir un prophète poursuivant à sa manière le même combat que ses lointains prédécesseurs hébreux, un combat nécessairement syncrétique puisqu'il convertit ses « frères africains » en leur fournissant les preuves de la puissance de Dieu par l'exercice et la démonstration de sa propre puissance. C'est précisément un combat que les missionnaires français n'ont pas su ou osé mener : et pour cause, ils n'étaient pas prophètes, ce qui se traduisit inmanquablement par un maigre bilan d'évangélisation.

En quoi, finalement, le prophète libérien est beaucoup moins exotique qu'il n'y paraît et certainement bien moins « faux » que ce que les missionnaires voulaient laisser croire. Comment, du reste, ces derniers pouvaient-ils le déclarer « faux », eux qui, tout à fait contradictoirement, n'avaient pas hésité à appeler Harris leur « divine Providence » ? Ce qui m'amène à reprendre le fil de l'interprétation, à revenir sur le succès d'Harris auprès des populations indigènes, un succès peut-être trop

excessif pour perdurer et qui s'arrête justement par son arrestation et son expulsion.

Le prophète débordé par ses « causes »

J'indiquais précédemment qu'Harris, par ses succès grandissants, avait bâti un pouvoir inédit et qu'en s'appropriant le christianisme il s'était mis à la hauteur du colonisateur blanc. Or à peine occupe-t-il cette position, symbolisée par sa rencontre avec Angoulvant, qu'il fait lui-même l'objet d'une appropriation puisque son nom, Latagbo, se diffuse en Basse-Côte et au-delà. S'il est très certainement responsable de cet état de choses, s'entourant d'apôtres (il prend sans doute en cela un profil messianique) qu'il autorise peu ou prou à détruire les fétiches et convertir à sa place, quelque chose, dans cette affaire, semble lui échapper : en l'occurrence, le fait que ces apôtres, qui lui apportent un soutien zélé en se faisant bientôt passer pour des « Fils de Dieu », trouvent en lui l'opportunité d'exprimer leurs rancœurs contre le colonisateur français.

En effet, la plupart des disciples du prophète sont des « Appollo-niens » (en fait des Nzima) et des Sierra-Léonais, c'est-à-dire des employés qui travaillaient surtout dans les « factories » britanniques installées sur la côte, ou bien des commerçants qui exportaient pour leur propre compte certains produits locaux comme le caoutchouc. Il s'agissait donc d'une élite locale d'origine étrangère³², qui s'était constituée dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, qui avait reçu une certaine éducation, souvent en se formant « sur le tas », et qui, malgré son anglophonie, avait incarné pour les Français, du moins au début de la colonisation, la meilleure image du monde indigène. Mais avec la mainmise de plus en plus grande des Français sur la Basse-Côte, avec la « pacification » orchestrée par Angoulvant puis la fin du commerce de traite et la crise du caoutchouc, cette élite perd l'essentiel de ses assises et glisse rapidement vers la paupérisation. Si nombre de ces « Appollo-niens » et de ces Sierra-Léonais déclassés se précipitent vers Harris, c'est sans doute parce que celui-ci ressortit comme eux au monde anglophone, qu'il conforte leur éventuelle adhésion au protestantisme, mais c'est aussi parce que ces allogènes voient en lui un homme qui tient facilement tête aux autorités françaises et peut du même coup leur permettre de recouvrer leur situation antérieure.

En fait, la rencontre est ici encore de l'ordre du malentendu : tandis qu'Harris tient effectivement tête aux autorités françaises dans l'exacte mesure où il exécute à leur place des tâches qu'elles ont quelques difficultés à assumer (comme la lutte contre le fétichisme) et plaide la cause des Blancs pour l'insuffler rapidement au monde noir, les commis et autres commerçants anglophones espèrent à travers lui renouer avec l'économie de traite qui prévalait encore jusqu'au début du vingtième siècle. Mais ce malentendu est encore plus « productif » que celui qui s'est installé entre Harris et le colonisateur : il élargit et intensifie l'espace public que l'entreprise du prophète avait engendré, le rendant de moins en moins contrôlable par les autorités. Ceci est particulièrement net avec l'ouverture des hostilités en Europe qui, en amenant l'Etat colonial à accroître sa pression sur le monde indigène au nom de « l'effort de guerre », crée les conditions objectives pour que les ressentiments de cette élite déclinante se mêlent au désarroi de plus en plus grand des populations locales. Dès lors, le mouvement « harriste » déborde celui qui en fut l'instigateur, devenant un véritable mouvement de protestation contre le conquérant français : c'est celui des « Fils de Dieu », qui répand l'idée que les Britanniques sont, comparés aux Français, de bien meilleurs colonisateurs, et qui prédit que prochainement le drapeau de l'Union Jack flottera sur la Côte-d'Ivoire. Curieux retournement de l'histoire qui ramène Harris au temps de ses tribulations politiques au Liberia, à l'époque où, récusant l'autorité des colons noirs américains, il avait commis le geste fatidique de planter ce même drapeau sur une place de Monrovia. Si ce geste, qui provoqua son arrestation, lui fit abandonner le terrain de la lutte profane pour découvrir celui, plus inspiré, plus « synthétique », du combat prophétique, son trop grand succès en terre ivoirienne l'installe finalement à nouveau dans ce rôle d'agitateur indésirable, comme s'il incarnait au plus haut point les va-et-vient incessants du religieux et du politique.

Au total, les alliances ou les convergences d'intérêts qui s'étaient nouées autour d'Harris avec, d'un côté, l'approbation hautement symbolique d'Angoulvant, de l'autre, l'activisme zélé de l'ex-élite locale en faveur du prophète, se télescopent au moment où les opérations militaires en Europe amènent le colonisateur à faire de plus en plus pression sur sa possession ivoirienne, transformant l'espace public conquis en 1913-1914 en une nouvelle résistance contre l'occupant français. Au fil des mois, Harris cesse de représenter cette « divine Pro-

vidence », qui paraissait si bien servir la cause missionnaire en accomplissant l'immense tâche de « salubrité » anti-fétiche, pour n'être plus qu'une sorte de protestant, anglophone, voire pro-anglais, menaçant la sécurité de l'Etat colonial. Mais, dans ce retournement, tout ce qui avait entraîné l'ascension irrésistible du mouvement harriste, et créé une sorte d'unanimité autour du prophète, se délite en régressions et processus de divisions. Outre le changement d'attitude du pouvoir colonial, l'engagement plutôt pro-anglais et donc anti-français du mouvement entraîne de nombreux conflits au sein des sociétés locales de Basse-Côte, lesquels conflits, après l'expulsion d'Harris (qui avait demandé à ses fidèles de rejoindre indifféremment les Eglises protestante ou catholique), prennent l'allure de quasi-« guerres de religions » ; des conflits qui sont moins l'expression d'une attirance particulière qu'auraient éprouvée certains groupes, voire certains individus, à l'égard du catholicisme ou du protestantisme (et, partant, à l'égard du colonisateur français ou du colonisateur anglais) que celle de divisions ou de dérèglements affectant de plus en plus profondément les sociétés indigènes, tout particulièrement les ordres lignagers communs à toutes par lesquels se reproduisaient des relations hiérarchiques et inégalitaires.

Déjà, le succès d'Harris avait procédé d'une mise en cause des ordres lignagers, puisque ce furent d'abord les « jeunes », les subordonnés, qui jetèrent leurs « fétiches », mais ce qui aurait pu provoquer ou aggraver immédiatement leurs dérèglements s'est au contraire traduit par un « suivisme » opportun des aînés et des notables. A sa façon, le prophète revivifia pour un temps les sociétés locales par une « objectivation » très littérale de leurs malheurs, c'est-à-dire par l'étalage et la destruction de la « cause » ou, ce qui revient étymologiquement au même, des « choses », des « fétiches » ; mais, passé ce moment de regain d'ordre, l'objectivation tourne court puisque, avec « l'effort de guerre », les malheurs frappent de plus belle et débordent la cause qu'Harris leur avait assignée. Certes, tout n'a pas été montré et détruit, mais l'on peut se demander si, à leur insu, les autorités coloniales, en expulsant le prophète, ne lui ont pas d'une certaine manière rendu service ; car le mouvement qu'il avait porté cesse désormais d'insuffler cet unanimité par lequel les Noirs sans distinction devaient s'engager à rattraper les Blancs, mais relance au contraire les divisions intralignagères sur fond de contestation des autorités françaises. Ce mouvement les relance d'autant mieux que les représentants des Eglises catholique et

protestante se précipitent pour récupérer la masse des convertis d'Harris, et ceci sans savoir que leur propre concurrence est en train de cristalliser les oppositions entre aînés et cadets, entre hommes et femmes. Subissant de plus en plus les contraintes coloniales, les subordonnés des lignages, privés pour la plupart de toute protection (en l'espèce, d'objets de protection), épousent la confession que les aînés et les chefs n'ont précisément pas voulu suivre. Lorsque ceux-ci se font catholiques, ceux-là deviennent résolument protestants. Quand les « vieux » choisissent la religion réformée, les « jeunes » vont chez les Pères ou continuent à suivre les quelques Fils de Dieu qui échappent encore à la traque coloniale ; et, surtout, ces « jeunes » n'hésitent pas à s'emballer pour les nouveaux prophètes libériens, Do et Yesu, lesquels, en dénonçant l'imposture d'Harris, confirment effectivement que le temps de l'unanimisme a fait long feu.

En fait, l'entreprise d'Harris était devenue, par ses trop grands succès, une mission impossible. Elle avait tout ramassé sur son passage, capté, dans un même geste de conversion unitaire, des ressentiments et des intérêts différents et parfois contradictoires ; mais en s'épuisant à amonceler et à détruire les fétiches, à désigner la cause, elle s'était laissé finalement enfermer dans le cercle du malheur. Des Fils de Dieu et des prédicateurs en pagaille, des masses de convertis, des cultes abandonnés et des féticheurs défaits, bref une réussite inouïe mais qui, dépassée par l'aggravation des malheurs et des inégalités, se délitait au profit d'options religieuses rivales par lesquelles se jouaient les rapports et les antagonismes sociaux.

Parmi les diverses options religieuses, l'arrivée de nouveaux prophètes scelle tout particulièrement l'état de division des sociétés lignagères de Basse-Côte puisqu'elle relance sur un mode plus radical la rébellion des subordonnés (comme une sorte de lutte de classes animée par des « jeunes » des deux sexes) contre les autorités, qu'elles soient coloniales ou indigènes. Ceci, dans deux directions apparemment contraires : du côté du christianisme, dont ces prophètes produisent une version à la fois plus proche et plus pastichée que celle d'Harris, et du côté du paganisme qu'ils réinvestissent par un retour spectaculaire de la « chose », en l'occurrence la pierre blanche de Do et la queue de panthère de Yesu. Par conséquent, davantage qu'un syncrétisme de grande ampleur sans équivalent chez Harris, il s'agit là d'un néo-paganisme qui fait resurgir ce que le vieux prophète s'était évertué à combattre, l'objet-fétiche. Un tel retournement, aussi contin-

gent soit-il, n'est en fait guère surprenant. Il se situe très précisément dans cette continuité dont Harris avait à son insu profité puisque celui-ci s'était substitué de fait à un culte comme Beugré, rendu caduc par son incapacité à endiguer la montée des périls. Bien que sa mission eût l'ambition d'aligner les conduites indigènes sur celle des Blancs, en s'appropriant leur dieu et leur puissance, ses prouesses, dans le domaine de la lutte anti-fétiche et de la guérison, n'ont jamais cessé de ramener Harris sur le terrain de pratiques et de croyances parfaitement compatibles avec son entreprise de conversion : ce qui, comme on l'a vu, participe aussi à l'histoire du christianisme. De sorte que ses successeurs peuvent aisément se situer sur le même terrain, mais en inversant la donne, en considérant qu'Harris, comme Beugré avant lui, avait échoué, qu'il fallait donc trouver une solution plus efficace. Cette solution consista à repartir de la « chose » (pierre, queue de panthère) pour convertir et imposer la monogamie, pour donner des moyens de défense et d'attaque contre les fétiches et la sorcellerie, c'est-à-dire contre les chefs et les aînés, et, enfin, pour saper les exactions du colonisateur.

Harris et ses successeurs, d'une part, Do et Yesu, de l'autre, constituent deux types remarquables qui, tout en signant les débuts du prophétisme ivoirien, esquissent un modèle alternatif que la suite de l'histoire ne cessera tout à la fois de corroborer et d'approfondir. Ces types évoquent de prime abord assez bien la distinction établie par B. Sundkler, à propos des mouvements prophétiques d'Afrique du Sud, entre ceux qui relèvent du type « éthiopiste » et ceux qui ressortissent au type « sioniste »³³. Ainsi, le mouvement harriste pourrait illustrer le premier puisqu'il est marqué par un fort emprunt au christianisme et par une condamnation des pratiques et croyances traditionnelles qu'incarnent le fétichisme et la sorcellerie, tandis que celui de Do et Yesu est plus nettement synchrétique en même temps que producteur d'une micro-société ou encore d'une contre-société. On ne saurait, toutefois, reprendre véritablement à notre compte cette typologie qui a peut-être trop souvent servi, puisque, sur au moins un point, elle fonctionne à l'envers, Harris étant partisan de conserver la polygamie alors que Do et Yesu prétendaient vouloir la supprimer. En fait, s'il y a bien là deux types prophétiques distincts, leurs différences tiennent moins à leur contenu spécifiquement religieux, à leur manière d'être plus ou moins chrétienne ou plus ou moins païenne, qu'à leur façon de capter un certain type de « réalité ». Passé son arrivée strictement contingente,

Harris n'a en effet cessé de capter les diverses composantes de la crise des sociétés ivoiriennes, de les déborder en bénéficiant d'une série d'accords ambigus (« malentendus productifs »), notamment avec les anciennes élites locales et le pouvoir colonial, dont le sens aboutit globalement à surenchérir sur le conquérant français et à introduire, en lieu et place de la crise, l'espérance de s'approprier sa puissance. Mais la crise s'amplifia et les accords se délièrent, libérant les contradictions que le mouvement harriste avait momentanément dissipées, et dont Do et Yesu s'emparèrent pour les laisser, cette fois-ci, complètement s'exprimer. L'emprunt de Do et Yesu, à certains égards plus radical, au christianisme ne valut plus simplement comme moyen d'endiguer le fétichisme et la sorcellerie et de s'approprier la puissance blanche : il servit avant tout à rassembler les dominés contre les dominants. Dans cette opération, le retour à la « chose » constitua la médiation essentielle par laquelle la « conversion au christianisme » devint effectivement un moyen de lutte aussi bien contre les autorités coloniales que contre les autorités lignagères.

En définitive, plutôt que de considérer deux types bien distincts, il apparaît que le phénomène prophétique, à travers Harris et ses successeurs, présente des caractéristiques singulièrement ambivalentes pouvant à la fois développer un véritable zèle par rapport aux pouvoirs en place, au progrès, et s'engager dans la voie de la critique et de la contestation. Cette ambivalence constitue toute la richesse du prophétisme en Côte-d'Ivoire, amplifiant d'autant mieux sa fonction d'espace public que l'histoire du pays, coloniale et post-coloniale, se déroulera suivant deux processus indissolublement liés : d'un côté des transformations rapides, alliant la réussite économique à l'émancipation puis à la stabilité politique (le long règne d'Houphouët-Boigny), de l'autre, des contradictions, des permanences et des impasses de tous ordres remettant toujours à plus tard le message d'Harris suivant lequel l'obéissance à ses préceptes devait conduire les Noirs à être les égaux des Blancs.

Des prophètes dans l'histoire

L'histoire ivoirienne en tant que telle, c'est-à-dire depuis la fondation de la colonie en 1893, s'étale exactement sur un siècle ; nombre des épisodes que j'ai relatés, ceux relatifs notamment aux vicissitudes de la conquête coloniale, paraissent aujourd'hui lointains. S'il n'était les récits, croquis ou photos laissés par les acteurs de cette conquête, à peine pourrait-on imaginer la découverte de la forêt et de ses habitants souvent hostiles, les colonnes de tirailleurs avec à leur tête des officiers blancs installés dans leurs filanzanes, ou les maisons de commerce installées ici et là sur le littoral qui payaient encore au début du siècle les produits indigènes en manilles. Tout dans le tableau fait désuet, image d'Epinal, et l'on se dit qu'en un siècle la Côte-d'Ivoire a accompli un sacré bout de chemin, que l'histoire s'y est déroulée en un accéléré exceptionnel. N'affiche-t-elle pas aujourd'hui une région forestière presque entièrement conquise par l'arboriculture et par de vastes plantations d'hévéas ou de palmiers à huile, un réseau routier reliant entre elles ses nombreuses villes et fréquenté par des autocars climatisés avec films vidéo, une capitale économique de plus de 2 millions d'habitants où les véhicules privés, taxis et autres bus font détaier les passants, une capitale politique, Yamoussoukro, où l'on veille, si près de la basilique, à ce qu'aucune ampoule ne manque aux milliers de lampadaires qui encadrent solennellement ses larges avenues ? Longue est la liste des manifestations et des exhibitions de modernisme, et l'on songe que même le plus euphorique des pionniers de la colonie admettrait difficilement de telles métamorphoses.

Bien qu'il ressortisse au temps court, déclinant tout au plus quatre générations, ce siècle d'histoire coloniale et post-coloniale semble donc avoir été intensément utilisé, tel ce cadre ivoirien, vivant plus ou moins à l'occidentale, dont le grand-père guerroya aussi bien contre des voisins hostiles que contre le conquérant français.

Reste, cependant, à confronter ce temps si productif à celui des prophètes et des prophétismes qui, de prime abord, paraît lui être congruent mais qui relève en fait d'une tout autre durée et permet de prendre une mesure assez différente de l'histoire ivoirienne. On ne peut éviter ici de revenir une nouvelle fois sur Harris, ce personnage-événement qui bouscule l'histoire et la victoire des conquérants en substituant à un affaiblissement généralisé du monde indigène les rudiments d'un espace public ivoirien. A lui seul, il investit une époque passablement troublée d'une productivité inespérée, c'est-à-dire d'un miracle de grande envergure dont on peut dire qu'il anticipe de quelques décennies une Côte-d'Ivoire prospère devenant, dès les années 1930-1940, « le fleuron de l'Afrique occidentale française », puis ce pays africain d'exception qualifié précisément par maint observateur de « miracle ivoirien ». Les commandements d'Harris auraient-ils eu à ce point l'effet escompté que sa prophétie, qui voulait que les Noirs fussent bientôt les égaux des Blancs, se soit finalement réalisée ? On serait assez tenté de le croire, puisque l'espace proprement ivoirien n'a cessé de grossir aux dépens du colonisateur en donnant naissance à un Etat indépendant et en se parant des nombreux attributs de la modernité qu'une société de consommation pour les couches ivoiriennes les plus aisées semble presque parachever.

Mais tenté seulement, car, au-delà d'Harris et de ses successeurs immédiats, le phénomène prophétique n'a précisément jamais cessé de hanter l'histoire de la Côte-d'Ivoire, d'offrir non point des séquences accélérées mais au contraire des figures répétitives et toujours mobilisées pour mettre en cause le présent et lui donner un sens qu'aucune de ses composantes visibles, notamment les plus modernes, ne semble capable de lui fournir. De sorte qu'à la différence de la geste coloniale « primitive », qui appartient désormais à l'historiographie ivoirienne, celle d'Harris a un caractère permanent d'actualité. A tout moment de l'évolution pourtant rapide de la Côte-d'Ivoire, et jusqu'à aujourd'hui, des prophètes ont entrepris de convertir, de soigner, de lutter contre le fétichisme et la sorcellerie. Sans doute, et l'on y reviendra, aucun prophète ne s'est voulu ou ne se veut semblable aux autres, et, si certains ont témoigné et témoignent toujours d'une profonde déférence à l'égard d'Harris (rendant celui-ci décidément très proche), la construction de soi comme personnage unique n'en reste pas moins un enjeu primordial. Sans doute, également, les prophètes ont-ils été étroitement liés à leur époque, aux événements, aux intrigues et aux

évolutions qui touchaient leur région, parfois le pays tout entier. C'est même un trait qui les caractérise au premier chef que de revendiquer les transformations majeures affectant leur aire d'influence, de se vouloir en d'autres termes des acteurs éminemment historiques sans qui rien d'essentiel n'a pu et ne peut s'accomplir.

Ces importantes réserves faites, les prophètes ont ceci de singulier d'avoir perpétué, dans ses grandes lignes, le combat du prophète libérien, de s'être multipliés au fur et à mesure que la prédiction de celui-ci concernant la conquête de l'égalité avec les Blancs paraissait devoir se réaliser, comme si plus le but semblait atteint, plus la distance qui restait à franchir exigeait d'intensifier le combat : ce qui constitue un angle d'attaque remarquablement intéressant de l'histoire ivoirienne.

A l'instar de l'événement Harris, qui a permis, je crois, de revisiter les premiers épisodes de la colonisation française en faisant davantage exister le monde indigène au travers de ses résistances, de ses désarçois et de ses conversions, le phénomène prophétique dans son ensemble autorise une visite très intérieure de cette histoire ou, pour être plus précis, permet d'en découvrir le caractère foncièrement double. D'un côté, en effet, ce phénomène n'a cessé de participer ou d'être associé aux transformations et aux événements petits ou grands qui ont affecté l'histoire de la Côte-d'Ivoire, notamment ceux d'ordre politique menant à l'Indépendance et finalement à l'instauration d'un régime à parti unique fortement marqué par la stature de Félix Houphouët-Boigny. A ce titre, il connut lui-même, comme on le verra, d'importantes évolutions, tel le mouvement harriste qui, après avoir survécu au départ du prophète, s'est institutionnalisé en Eglise et est devenu avec l'Indépendance une sorte d'appareil idéologique d'Etat. Mais, de l'autre, en s'enrichissant continûment de nouveaux prophètes, il vient brouiller l'ordre linéaire de ces évolutions et les partages généralement utilisés pour les analyser, comme ceux qui distinguent les périodes coloniale et post-coloniale ou encore la tradition de la modernité. Car, tout en étant extrêmement attentifs au déroulement des choses, notamment à l'afflux des manifestations patentes de modernité, les prophètes ne cessent de témoigner de la non-pertinence de ces partages ; plus précisément, ils les débordent par un accès privilégié au réel qui prend principalement la forme d'un accès aux malheurs et aux problèmes en tout genre. Partisans de changements radicaux, ils recueillent de fait leur contraire, et, comme Marx l'avait dit assez justement à propos de la religion en général, ils inventent du reli-

gieux comme si l'histoire ne devait aucunement l'affecter, étant toujours en attente d'une véritable rupture. En cela, Harris est effectivement proche puisque, aujourd'hui, souvent tout près des lieux où ses prédictions semblent s'être réalisées comme à Abidjan, des prophètes commettent des paroles et des actes assez similaires aux siens.

Des prophètes, on en repère donc à tout moment, sans exception, de l'histoire ivoirienne ; difficile dans ces conditions, et compte tenu des remarques précédentes, d'identifier des périodes ou des contextes particuliers qui détermineraient très précisément des styles spécifiques. S'ils se distinguent souvent les uns des autres (ne serait-ce que parce que certains se sont maintenus sur plusieurs décennies, tandis que d'autres n'ont eu qu'un succès éphémère), les types qu'ils permettent d'esquisser peuvent se retrouver dans n'importe quel contexte : des équivalents d'Harris et de Do ou Yesu sont, par exemple, aujourd'hui à l'œuvre en Côte-d'Ivoire.

Cependant, on ne saurait se contenter, avant de dresser le panorama des prophètes et des prophétismes ivoiriens, de ces seules remarques. D'abord, parce qu'elles soulèvent un problème d'ordre sociologique qui a trait à la notion de crise par quoi se laisse schématiquement résumer le succès d'Harris au début du siècle. Peut-on dire, en effet, que l'émergence continue de prophètes signifie que la Côte-d'Ivoire n'a jamais cessé d'être en crise ? Ce serait quelque peu paradoxal, compte tenu de ce qu'elle est devenue, au moins pendant un temps, à savoir un pays économiquement prospère et stable sur le plan politique. Par conséquent, mais sans congédier complètement cette notion de crise qui pourrait renvoyer à un excès problématique de prospérité et de modernité (n'a-t-on pas parlé aussi de « mirage ivoirien » ?), il conviendrait de la compléter par quelque chose de plus positif : quelque chose dont rend assez bien compte la notion d'espace public utilisée à propos d'Harris, et qui, de ce fait, concerne plus directement la formation d'une identité ivoirienne. Globalement donc, le phénomène prophétique serait mêlé aux processus sociopolitiques et idéologiques qui ont fait la Côte-d'Ivoire ou serait impliqué dans ce qu'on pourrait appeler sa constitution nationale.

Ceci conduit à une seconde observation. Avec Harris, Do, Yesu et quelques autres grands noms, le phénomène prophétique s'est principalement concentré en Basse-Côte ; au fil des ans et des métamorphoses de la région qu'illustrent l'expansion de l'économie de plantation et celle d'Abidjan, nombre de prophètes n'ont cessé de

« réenchanter » les lieux où le premier d'entre eux provoqua tant d'enthousiasme et où, sans discontinuer depuis l'installation du négoce européen, la Côte-d'Ivoire a cristallisé son développement et sa modernité. Cependant, il ne s'est pas limité à cette seule région ; plus à l'intérieur des terres, en pays dida, bété, gouro, baoulé, agni, sont apparus également des personnalités et des mouvements prophétiques, et ceci aussi bien durant la période coloniale qu'après l'Indépendance. Or, même si la correspondance n'est pas parfaite, l'extension du phénomène a coïncidé avec l'élargissement de l'économie de plantation à l'ensemble de la zone forestière et, surtout, avec toute une série de processus et de phénomènes sociaux (monétarisation, développement d'exploitations individuelles, mouvements migratoires, scolarisation, salariat) qui ont composé la trame moderniste de la société ivoirienne. Plus encore, le prophétisme s'est étendu à des régions qui ont été prises dans l'attraction de la Basse-Côte et qui, avec elle, ont largement contribué à la constitution d'une identité ivoirienne¹.

Ainsi, on perçoit plus précisément l'ambivalence du phénomène prophétique qui est assurément de l'ordre de la répétition, mais qui appartient aussi à l'histoire ivoirienne en accompagnant de très près les principaux ressorts et foyers du changement social ; et, dans cette perspective, on pourrait dire qu'il est tout à la fois le signe d'une crise de plus en plus élargie et l'expression positive de sa prise en charge tant intellectuelle que pratique (espace public) par laquelle les affaires locales sont reliées aux principales évolutions de la société ivoirienne, notamment à ses rapports avec le colonisateur et le pouvoir politique en général.

Une troisième et dernière observation s'impose immédiatement. Par ce caractère ambivalent, ou par ce double régime d'historicité (répétitif et évolutif), le phénomène prophétique est devenu un univers dense et complexe. Incontestablement dominé par la figure d'Harris et par ses filiations, tout particulièrement en Basse-Côte, il n'a cessé de s'enrichir de nouveaux personnages et de nouveaux mouvements qui, dans le creuset qu'a représenté l'économie de plantation, particulièrement dans l'Est, le Centre et une partie de l'Ouest forestier, ont été associés aux diverses métamorphoses de leur région d'origine. Et si, de la sorte, il peut se définir comme un ensemble de prophètes et de prophétismes en leur pays (agni, baoulé, dida, etc.), le phénomène, suivant la réputation et les capacités d'innovation religieuse de tel ou tel, est devenu bien plus que cela, en l'occurrence un phéno-

mène à vocation nationale fait de rivalités et de défiances internes entrant lui-même en concurrence avec les grandes religions. En effet, depuis les conversions massives d'Harris, les Eglises catholique et protestante n'ont cessé de se développer : elles se sont implantées d'abord en Basse-Côte, puis dans l'ensemble de la région forestière (voire un peu dans le Nord, chez les rares populations non converties à l'islam), tandis que l'islam² gagnait du terrain grâce aux nombreux migrants musulmans, originaires du nord du pays mais aussi du Sénégal, du Mali, de la Guinée, attirés par la prospérité du Sud ivoirien, son agriculture et ses multiples possibilités d'activités urbaines et commerciales.

L'extension du phénomène prophétique s'est donc inscrite dans un mouvement plus général de densification et de diversification religieuse qui eut pour objectif majeur et évidemment concurrentiel d'éradiquer les mœurs païennes ; mais ces mœurs, malgré une dépréciation grandissante et des actions qui, à l'instar de celles d'Harris, consistaient à détruire cultes et fétiches, n'en finirent pas de résister et d'occuper une place quasi indispensable pour que puissent justement se multiplier, s'étendre et rivaliser les mouvements prophétiques. On verra que récemment, dans les années 1980, un nouveau prophète fit à nouveau événement en se lançant dans une gigantesque entreprise d'éradication du fétichisme et de la sorcellerie comme si, soixante-dix ans après Harris, tout était à recommencer.

Ces observations résument les trois séquences qui vont permettre de nouer ensemble le phénomène prophétique et l'histoire ivoirienne. La première concerne les prophètes de Basse-Côte qui, pour la plupart, se sont situés dans la filiation d'Harris, ainsi qu'au mouvement et à l'Eglise auxquels celui-ci a donné naissance. La seconde concerne ceux qui ont participé à l'extension du phénomène dans l'intérieur du pays. Quant à la troisième, elle tente de faire le point sur la situation actuelle en présentant les différentes facettes du prophétisme, dans ses sédimentations historiques, sa diversité, ses rivalités et son perpétuel recommencement. De telles séquences correspondent non pas exactement à des périodes historiques mais à des angles d'attaque autorisant des recoupements et des cheminements complémentaires ; et ceci d'autant mieux que le phénomène prophétique s'étale tout au plus sur trois générations, que certains personnages clés qui ont connu Harris viennent à peine de disparaître, ou que d'autres, apparus dans les années 1930, officient encore.

Le foyer prophétique de Basse-Côte et les rebondissements du harrisme

Nous sommes dans les années 1920. Après trois décennies de conquête et de colonisation particulièrement tourmentées, la Basse-Côte et la région du Sud-Est sont en plein boom économique sous l'égide du cacao que cultivent dans l'engouement une multitude de planteurs. Il s'agit de ressortissants des ethnies lagunaires (mais qui s'adonnent à nouveau à la production d'huile de palme), du monde agni, abè, attié, ainsi que de nombreux migrants du Centre (Baoulé), du Nord (Dioula) et de l'Ouest (Wobé, Bété), dont beaucoup ont fui le travail forcé et sont devenus des allochtones, c'est-à-dire des allo-gènes ayant réussi à négocier des parcelles de terres auprès des autochtones. Du côté du colonisateur, on s'étonne certes, voire on s'alarme, de ce « développement anarchique », mais le décompte annuel de la production cacaoyère compense largement les manquements au travail forcé ou aux consignes agronomiques ; on s'emploie surtout, suivant les vives recommandations du ministre des Colonies Albert Sarraut, à améliorer les conditions générales de la production, dans le domaine des voies de communication et d'écoulement des produits, dans celui aussi de la santé où il s'agit, après cette rude période de disettes et d'épidémies, de reconstituer le « capital » indigène (le premier hôpital est achevé en 1928 à Abidjan³). En outre, on s'efforce, pour contrebalancer l'excès d'individualisme et de désordre qui semble présider à cette conversion économique et pour insuffler l'esprit mutualiste, de créer des sociétés indigènes de prévoyance : la première voit le jour en 1926 dans le cercle des Lagunes, à Dabou, à proximité des pays adjukrou et alladian. Enfin, tout en veillant fermement à ce qu'elles n'aient aucune vocation politique, les autorités coloniales, fidèles en cela à leur sens de l'ethnie, favorisent la création d'associations ou de mutuelles ethniques. C'est ainsi que se créent, à la fin des années 1920, l'Union fraternelle des originaires de Côte-d'Ivoire (UFOCI, essentiellement composée d'originaires de Basse-Côte et du monde agni) et la Mutualité bété (représentant plus largement les ethnies de l'Ouest ivoirien), qui regroupe une bonne partie de la main-d'œuvre urbaine⁴.

On pourrait ainsi multiplier les exemples, comme celui également

important de la scolarisation, qui font effectivement de la Basse-Côte et du Sud-Est le pôle de développement de la colonie ivoirienne ; pôle où Abidjan représente déjà un foyer important d'urbanisation (mais qui ne deviendra capitale qu'en 1934) et accueille, au travers des associations, une vie publique indigène.

Dans ce contexte d'effervescences sociales et économiques, que deviennent les affaires religieuses ? Du côté des missions chrétiennes, la situation paraît s'améliorer quelque peu. Depuis le récent pacte conclu entre les autorités laïques et confessionnelles, celles-ci peuvent s'adonner ouvertement à leur œuvre d'évangélisation tout en remplissant des tâches plus prosaïques dans les domaines sanitaires et scolaires. Il est déjà loin le temps où le colonisateur comptait davantage sur l'islam que sur le christianisme pour civiliser les peuples du Sud ivoirien. On s'efforce de récolter à qui mieux mieux les bénéfices du passage providentiel d'Harris et, à ce jeu, la concurrence est toujours vive entre catholiques et protestants. Dans un premier temps, les pères de Lyon qui, par suite de la guerre, avaient perdu beaucoup de terrain, le rattrapent grâce au décret obligeant les confessions chrétiennes à évangéliser en français ou en langues vernaculaires ; désormais plus nombreux, ils peuvent rouvrir des postes qui avaient été abandonnés (comme celui de Bonoua) et en créer de nouveaux, en Basse-Côte mais aussi dans le Centre-Ouest où, en 1924, dans la ville de Gagnoa, ils installent un modeste autel et conçoivent une vaste campagne d'évangélisation de toute la région. En 1926, ils présentent un bilan tout à fait honorable de 6 000 catholiques et de 7 000 catéchumènes.

Cependant, les protestants, particulièrement les méthodistes, qui revendiquaient fermement l'authenticité de l'action d'Harris et son héritage, reprennent très vite l'initiative. Sur la décision de leur comité londonien et en accord avec sa filiale de Paris, ils délèguent officiellement le pasteur blanc W.J. Platt en Côte-d'Ivoire ; doté d'un véhicule Ford conduit par un chauffeur noir⁵, celui-ci part immédiatement en tournée, notamment en pays adjukrou où il reçoit un accueil enthousiaste. Les méthodistes jouent ici un méchant coup à la Mission catholique. En déléguant un Blanc, certes britannique mais parlant le français, et non un de ces pasteurs noirs anglophones que les autorités ne cessaient de pourchasser, qui plus est dans un appareil qui rétablit la hiérarchie coloniale et lie la foi en Dieu à la puissance des Européens – un Blanc conduit par un Noir dans une de ces « machines miraculeuses », qui fournit d'un coup l'évidence de ce lien –, ils se font effec-

tivement les héritiers d'Harris, qui n'avait jamais cessé d'édifier ses « frères noirs » à cette terrible vérité. Malgré cette habile manœuvre, la concurrence redouble entre les deux confessions lorsque, au milieu des années 1920, le préfet apostolique, l'évêque Moury (successeur de Gorju), en tournée officielle dans le cercle de Lahou et de passage à Lozoua, voit arriver le chef harriste (un certain Ledjou N'drin, qui se déclarait également roi de Lahou), précédé d'une fanfare et suivi d'une grande foule ; divine surprise qui croît encore davantage quand ce haut dignitaire, revêtu de splendides habits et arborant sur sa poitrine une grande croix en or massif, demande à assister à la messe célébrée par l'évêque. Moins sceptique que Gorju lorsque Harris assistait en 1913 à la messe de Bingerville, la Mission catholique se met ainsi à croire que les harristes ont choisi le bon camp et délaissent les protestants.

Au reste, ces démêlés entre catholiques et protestants, auxquels sont étroitement associées les stratégies pour le moins diverses des populations locales, de leurs leaders et des communautés harristes, se compliquent encore plus avec l'irruption de nouveaux prophètes ; car, malgré la vigilance des autorités coloniales à l'égard de ces personnages qui leur avaient causé tant de soucis, elles ne peuvent empêcher la reconduction d'un phénomène qui vient justement s'alimenter aux multiples contradictions émanant des transformations socio-économiques.

En 1926 surgit ainsi un nouveau prophète du nom de Bodjui Aké, d'origine semble-t-il ébrié mais qui habite chez les voisins alladian.

Aké ressemble par bien des traits à Harris. C'est « un grand gaillard à la barbe fournie, portant robe blanche », comme l'indique le pasteur E. de Billy⁶, et qui affirme avoir reçu la consigne du Libérien de poursuivre son œuvre en Basse-Côte ; mais, distinction majeure et assez piquante, il porte fièrement un casque colonial – dérision ou zèle mimétique, qui peut le dire ? Aké commence son action en pays alladian⁷, mais il y rencontre peu de succès. Il se dirige donc tout naturellement à l'est, en pays adjukrou qui, depuis le passage d'Harris et surtout de Platt, semble s'être assez massivement converti au méthodisme. En fait, le pays adjukrou est singulièrement divisé : les querelles religieuses entre catholiques, protestants, harristes ou autres (les non-convertis) recouvrent des enjeux de pouvoir ainsi que des conflits intra-villageois et intralignagers mettant surtout en présence jeunes et vieux. Si la décennie précédente avait déjà ouvert bien des brèches au sein des ordres lignagers locaux par suite des contraintes de tous

ordres, des disettes et des épidémies, les années 1920, à cause justement de la reprise des activités économiques, approfondissent les velléités d'émancipation des uns et les volontés d'exploitation des autres : tout ceci dans un contexte d'individualisation et de quasi-absence de cultes collectifs pouvant réguler les conflits. Une nouvelle fois, donc, un prophète arrive à point nommé pour redistribuer les cartes ; mais cette fois-ci, et à la différence de Do et Yesu, Bodjui Aké reçoit un large soutien des autorités indigènes, du chef de canton désigné par l'administration, ainsi que de la plupart des notables et des intellectuels (c'est-à-dire de ceux qui ont reçu une formation scolaire) ou des anciens combattants revenus du front européen, et ceci contre le parti protestant, en l'occurrence méthodiste, qu'avaient rejoint quantité de jeunes et probablement de nombreux individus d'origine servile.

La situation est en fait assez complexe et paradoxale. Alors que, grâce à l'efficace propagande de Platt, ils revendiquent l'héritage d'Harris, les méthodistes veulent aller bien plus loin que lui en attaquant directement ce que le prophète libérien avait très explicitement refusé de condamner, à savoir la polygamie, pierre angulaire d'un système lignager sur laquelle se fondaient les rapports inégalitaires entre aînés et cadets. A l'instar de Do et Yesu, mais sans avoir besoin comme eux de discréditer Harris, les méthodistes veulent précipiter l'évolution des mœurs et des rapports sociaux en prônant la monogamie, et, du même coup, le déclin du pouvoir des notables et des aînés : c'est pourquoi ils obtiennent très vite l'assentiment des jeunes qui, dans le nouveau contexte économique, tentent d'acquiescer leur autonomie.

L'intrigue est passablement intéressante car Aké revendique lui aussi l'héritage d'Harris, et il le revendique notamment sur cette question cruciale de la polygamie qui le rend, de fait, beaucoup plus fidèle au message du prophète libérien que les méthodistes ; de sorte qu'il se présente comme un personnage conservateur, et cela d'une manière beaucoup plus nette qu'Harris dans la mesure où il n'a pas, comme ce dernier, la même possibilité de dynamiser l'ensemble de la société adjukrou (jeunes et vieux) par la destruction de ses fétiches qui ont été justement massivement brûlés par le prophète libérien. Aké devient ainsi le protecteur de forces sociales qui se sentent menacées par l'émancipation des dépendants. Encore doit-on ajouter qu'il ne s'agit pas là de forces sociales uniquement traditionnelles, mais qu'elles comprennent des pouvoirs inédits, ceux-là mêmes qu'a créés ou favorisés l'Etat colonial par son administration directe, comme les chefs de can-

ton ou les chefs de village, ou encore les intellectuels⁸ qui, par le fait de savoir lire et écrire, ont acquis un statut social effectivement inédit ; autant de nouveaux pouvoirs ou de parvenus dont les stratégies consistent à faire jouer des ressorts traditionnels (polygamie, rapports de dépendance) pour conquérir une position économique. Les autorités coloniales ne s'y sont du reste pas trompées, puisque, malgré leur très grande méfiance à l'égard des prophètes, elles soutiennent finalement Bodjui Aké en voyant en lui quelqu'un qui a l'avantage de s'attaquer à la Mission protestante (toujours suspectée d'être téléguidée par les Anglais), de freiner les trop rapides bouleversements des sociétés locales et d'avoir l'appui de chefferies qui lui sont en principe dévouées.

Fort de cette alliance hétéroclite de pouvoirs, Aké réussit finalement à imposer une nouvelle religion en pays adjukrou, dont on ne sait d'ailleurs pas grand-chose, si ce n'est qu'elle comporte un baptême à la manière d'Harris, qu'elle bâtit des temples, s'attaque à la sorcellerie, sans doute celle dont se rendent prétendument coupables les jeunes protestants à l'égard des notables, et qu'elle recommande l'indispensable polygamie. Quatre nouvelles religions coexistent donc en pays adjukrou (catholique, protestante, harriste et aké), ce qui provoque une surenchère de conflits, dont certains relèvent non point d'oppositions entre jeunes et vieux mais d'anciennes querelles entre villages ou entre quartiers de villages, et alerte les autorités coloniales qui, finalement, répriment le mouvement aké.

Toutefois, le mouvement a eu le temps de s'étendre aux populations voisines situées plus à l'intérieur du pays, notamment chez les Abidji (étroitement liés aux Adjukrou, dont ceux-ci disent qu'ils sont leurs obligés), et surtout chez les Abè, qui opposèrent jusqu'à la fin de la pacification une vive résistance au conquérant français. Et il s'étend chez ces peuples alors même que son instigateur meurt rapidement en 1931. Le fait le plus intrigant de l'extension du mouvement aké, c'est qu'un certain Obodgi Sobia, qui se prétend chef du peuple abè, se l'approprie et le transforme en religion officielle sous le nom d'Eglise chrétienne. Voici ce qu'en dit Clotilde Chivas-Baron : « Chaque dimanche, un office avec simulacre de communion à base de pastis Berger, avec méditations et chœurs alternés, avec prières et danses, édifiait et réjouissait les fidèles », lesquels « devaient revêtir un vêtement de couleur différente suivant les jours de la semaine »⁹. Grâce à de tels rituels qui requéraient ventes d'alcool et de tissus, ce curieux souverain réus-

sit rapidement à s'enrichir, du moins jusqu'à sa mort prématurée durant la Seconde Guerre mondiale¹⁰.

Au-delà de l'aspect pour le moins baroque de ce culte chrétien, qui n'est pas sans rappeler les frugales communions de Do et Yesu, il semble utile de souligner un fait important. On a vu précédemment que l'évêque Moury, en visite à Lozoua, avait reçu, à son grand étonnement, un personnage richement affublé qui se déclarait à la fois roi de Lahou (pays avikam) et chef des harristes, personnage qui n'est précisément pas sans similitude avec Obodgi Soboia. Bien qu'ils ne soient pas à proprement parler prophètes, tous deux semblent cumuler deux types de pouvoir, l'un apparemment politique, l'autre manifestement religieux, issu directement ou indirectement du harrisme. A la vérité, on peut être assez sceptique quant à la réalité du pouvoir politique de nos deux personnages : les sociétés avikam et abè sont des sociétés lignagères qui, certes, ont souvent connu l'influence ou l'ascendant de quelques personnalités fortes (pouvant être des hommes riches, des chefs de culte ou de guerre), mais sans qu'elles aient été capables, semble-t-il, d'instituer un appareil de pouvoir reproductible dans la durée. Donc, faute d'informations plus précises, deux hypothèses peuvent être envisagées : ou bien il s'agit de chefs nommés par l'administration coloniale à la recherche d'un charisme que ne leur accordent guère leurs administrés, devant notamment recueillir auprès d'eux l'impôt de capitation dont ils tirent légalement quelque ristourne ; ou bien de personnages qui n'ont précisément rien à voir avec elle et se situent plutôt dans la continuité de sociétés lignagères où il était toujours possible de mener des stratégies, de saisir des opportunités pour acquérir réputation et puissance. Je pencherais plus volontiers pour la seconde, dans la mesure où ce qui ressort d'abord de tels personnages est leur aptitude à contrôler un mouvement religieux et à en faire l'assise d'un pouvoir ou d'une entreprise plus profanes. Alain Deschamps¹¹ indique que Soboia avait un « pouvoir incertain », mais qu'il sut habilement faire du mouvement aké une religion d'Etat parmi les Abè. Cette dernière expression est très intéressante, même si elle paraît peu appropriée à une société lignagère, car elle suggère que les prophétismes issus d'Harris sont effectivement pris dans des stratégies politiques locales – mais des stratégies qui s'inscrivent plus globalement dans le contexte de la colonisation et d'une Basse-Côte qui en est le pôle d'élection. Les ethnies qu'avait su si bien découper l'administration coloniale lui reviennent en quelque sorte marquées par son

propre sceau étatique¹² ; dans une vie publique en train de se constituer, notamment au travers des associations ethniques, chacune tente de s'y tailler une place¹³, et, sous ce rapport, l'espace proprement prophétique, aussi baroque soit-il, vient y apporter sa propre tonalité en permettant à certaines de se doter d'appareils institutionnels et idéologiques qui les distinguent des autres.

On peut ainsi reconnaître à nouveau la position ambivalente, et ici fortement médiatrice, du prophétisme. Celui-ci peut s'interpréter dans le registre de la continuité ou de la longue durée et dans le registre de la rupture ou du temps court puisqu'il participe, en cristallisant des intérêts spécifiques, à la structuration de la colonie ivoirienne. Ces derniers points incitent à revenir sur la question spécifique du harrisme et à examiner le tournant qu'il prend à la fin des années 1920.

Retrouvons donc le pasteur méthodiste Platt, qui, malgré toute l'habileté qu'il a su déployer (et de larges distributions de Bible) pour récupérer l'héritage d'Harris, n'obtient pas le succès escompté, car il se heurte à de nombreuses divisions locales dont bénéficie précisément Bodjui Aké. Notre homme a alors une idée ingénieuse ; il demande à l'un de ses coreligionnaires français, le pasteur Benoît, d'aller trouver Harris au Liberia et d'obtenir du prophète une sorte de testament¹⁴ où celui-ci devait consigner l'impérieux message adressé à ses convertis de Côte-d'Ivoire de rejoindre immédiatement l'Eglise méthodiste et donc de ne pas fréquenter l'Eglise catholique romaine. La mission est exécutée à la lettre (1926) et, fort de cette légitimité, Platt semble devoir être le seul bénéficiaire de l'œuvre du prophète.

Mais c'était mal évaluer les ressources de milieux indigènes qui tenaient beaucoup à leur « prophète noir », même si celui-ci vantait la puissance blanche, et entendaient tout autant bénéficier de son héritage. D'abord, le succès du mouvement aké compromet presque immédiatement l'entreprise de Platt et de Benoît. Mais surtout, en pays ébrié, une petite communauté de fidèles harristes occupant le village de Petit-Bassam – devenu aujourd'hui un quartier d'Abidjan – décide à son tour d'envoyer une délégation auprès du vieux prophète libérien. En fait, depuis le retour de Benoît, une rumeur s'était répandue autour du fameux testament d'Harris suivant laquelle celui-ci serait mort peu après la visite du pasteur, et un étranger venant de Sassandra s'en fit le colporteur auprès des gens de Petit-Bassam, qui tombèrent finalement d'accord pour aller vérifier de visu la nouvelle en délè-

quant deux d'entre eux, le prédicateur Salomon Dagri et le propre fils du chef du village, Jonas Ahui. A suivre le récit proposé par le fils de ce dernier¹⁵, l'expédition fut passablement tourmentée ; mais, vers la fin de l'année 1928, elle aboutit, au bout du compte, à obtenir d'Harris, qui était toujours en vie, la récusation du testament confié à Benoît et la consigne de laisser aux Ivoiriens, et particulièrement aux Ebré sous la conduite de Jonas Ahui (désigné par le prophète, précise le récit, pour le représenter avec sa Bible et sa grande canne en forme de croix), le soin de bâtir son Eglise en Côte-d'Ivoire. La véracité de cette version importe au fond assez peu¹⁶. Car il s'agit là d'un récit de fondation qui témoigne, après coup, des véritables objectifs de l'initiative prise par ces Ebré harristes. Un premier objectif vise à contrecarrer toute mainmise des missionnaires (particulièrement des protestants, les catholiques refusant de pousser la récupération du mouvement harriste jusqu'à se compromettre avec un faux prophète) sur une affaire qui, par rapport au contexte colonial, est déjà une affaire intérieure ; un second, qui redouble singulièrement cette dimension intérieure, consiste à placer le monde ébré à la pointe avancée du mouvement harriste.

A cet égard, il convient de rappeler deux faits importants : d'une part, Harris a beaucoup séjourné en pays ébré, et particulièrement à Bingerville, c'est-à-dire là où il rencontra, en son palais, le gouverneur Angoulvant et obtint de lui la liberté de poursuivre sa mission ; d'autre part, le monde ébré est devenu la terre d'élection du colonisateur, qui y a édifié la seconde capitale ivoirienne, Bingerville, et est en train d'aménager, non loin d'elle, autour des carrefours routiers¹⁷ et des activités ferroviaires, la ville d'Abidjan¹⁸. Plus que toute autre ethnie ivoirienne, les Ebré sont donc marqués du sceau de l'Etat colonial ; ce qui laisse penser que la prophétie d'Harris, suivant laquelle les Noirs seraient bientôt comme les Blancs, a pu prendre un sens très particulier parmi les Ebré, presque celui d'être un peuple élu. Nous verrons que le plus célèbre des prophètes ivoiriens après Harris, Albert Atcho, ébré lui aussi, placera son ethnie en tête de sa cosmogonie africaine. Du reste, dans la perspective tracée par Harris, Salomon Dagri et Jonas Ahui sont revenus très pénétrés de l'une des recommandations majeures du prophète, à savoir celle d'envoyer au plus vite les jeunes Africains à l'école des Blancs ; ce à quoi ils se sont conformés le mieux possible, surenchérissant ainsi sur une colonisation qui voulait assurément « civiliser » mais ne demandait pas autant de zèle.

Fort de ce très bon tour joué aux méthodistes, Jonas Ahui, équipé des deux principaux attributs du pouvoir d'Harris, la Bible et la grande croix, est donc en passe de devenir l'héritier du prophète ou, plus exactement, le fondateur légitime de la communauté harriste. Mais les choses ne sont pas simples ; Jonas n'est pas prophète et, même si le récit de la rencontre avec Harris paraît indiquer qu'il y eut entre les deux hommes une sorte de rapport électif et quasi mystique, le charisme de l'Ivoirien n'est pas de la même veine que celui du Libérien, qui se dit envoyé de Dieu et se compare à plusieurs prophètes hébreux. En outre, Jonas est un homme jeune, d'une trentaine d'années, et, bien qu'il soit fils de chef, il lui faut faire ses preuves aussi bien en milieu ébrié qu'ailleurs.

Un premier problème lui est presque immédiatement soumis. En effet, s'il existait un cercle de fidèles harristes en pays ébrié, bien d'autres communautés étaient répandues dans toute la Basse-Côte (et un peu plus à l'intérieur du pays), particulièrement dans la région de Fresco, Grand-Lahou et Lozoua, qui en concentraient sans doute le plus grand nombre ; là, nous retrouvons Ledjou N'drin, chef des harristes du cercle de Lahou, qui, apprenant qu'un Ebrié a vu Harris et prétend reprendre le flambeau du prophète, se précipite à Petit-Bassam avec la ferme intention de ne pas se laisser dessaisir de ses prérogatives. La rencontre tourne court. Ledjou N'drin refuse l'autorité que revendique Jonas Ahui, qui deviendra bientôt prédicateur suprême de l'Eglise harriste, d'autant que celui-ci est son cadet et n'est pas, comme lui, un lettré. Mais, plus profondément, il récuse ce qui lui apparaît être une volonté hégémonique des Ebriés sur l'héritage harriste et, par là même, sur toute la région, voire sur l'ensemble du pays ; il n'a pas tort de voir les choses ainsi puisque, en effet, à la différence du pays ébrié, la région de Grand-Lahou n'est plus tout à fait ce qu'elle fut au temps de la traite précoloniale (les Avikam constituaient un groupe-charnière entre les négociants européens et les populations de l'intérieur¹⁹), et si, comme presque partout en Basse-Côte, on y fait des plantations de cacao, elle est désormais prise dans la mouvance d'une modernisation dont bénéficie au premier chef le pays ébrié.

Ledjou N'drin retourne donc dans son fief et l'Eglise harriste est à peine en train de naître qu'il crée un premier schisme qui engendrera lui-même une Eglise (l'Eglise harriste biblique) indépendante de celle fondée par Jonas Ahui. De son côté, la communauté harriste ébrié accepte pour l'heure le différend, mais contre-attaque cependant,

d'une manière bien intéressante, en reprochant à Ledjou N'drin d'être un personnage calculateur qui utilise l'héritage du prophète pour s'enrichir (ses adeptes doivent payer une cotisation) et se tailler de vastes plantations. En quoi les problèmes religieux ne sont jamais bien loin d'affaires profanes, d'intérêts propres à « l'ici-bas »²⁰, qui permettent de leur donner quelque consistance et orientation, toutes choses du reste auxquelles n'échappent pas les Ebrié.

Ces derniers points illustrent assez bien l'analyse faite plus haut suivant laquelle, en ces années 1920, et alors même que meurt celui qui l'avait déclenché (Harris décède en 1929, quelques mois après la visite de Salomon Dagri et de Jonas Ahui), le mouvement prophétique semble tourner en prophétismes ethniques ; mais il ne s'agit pas à proprement parler de particularismes qui, par l'entremise des prophètes ou de leurs héritiers, exprimeraient la permanence d'identités traditionnelles au sein d'une entité ivoirienne fondée administrativement et artificiellement par le colonisateur : ces prophétismes, bien qu'ils mobilisent de nombreuses continuités, s'inscrivent dans une Côte-d'Ivoire en procès, c'est-à-dire tirent parti des différends et des enjeux locaux tout en pesant sur les évolutions plus globales de la société ivoirienne.

En tout état de cause, après la rupture provoquée par Ledjou N'drin, la modeste communauté harriste de Petit-Bassam et son chef de file, Jonas Ahui, mettent plusieurs années avant de pouvoir s'imposer en pays ébrié et jeter les bases d'une Eglise à vocation nationale. Malgré cette fabuleuse entreprise qui lui a fait rencontrer, in extremis, le vieux prophète et l'a conduit à devenir son successeur, le jeune Ebrié doit, en effet, démontrer qu'il est un homme fort. Ce n'est qu'au milieu des années 1930, juste après le décès de Salomon Dagri (comme s'il fallait que celui-ci, l'aîné malchanceux, disparaisse pour qu'il puisse enfin accomplir son destin), et suite à une maladie qui le fait passer pour fou mais dont il guérit miraculeusement, que Jonas Ahui devient un prédicateur reconnu, capable de convertir et de lutter, comme Harris, contre le fétichisme et la sorcellerie²¹. Car vingt ans après le passage du prophète libérien, et bien que les Ebrié soient objectivement les mieux placés pour satisfaire à ses injonctions, telle la scolarisation des jeunes, ces deux « calamités » qui étaient la cible privilégiée d'Harris semblent avoir repris de plus belle, traduisant ainsi un état pour le moins non pacifié des rapports sociaux. Mais le plus remarquable, c'est que Jonas Ahui ait dû passer par une épreuve de crise pour acquérir

une puissance digne de la charge qu'il revendique, quelque chose qui le rapproche d'un prophète (Harris était passé pour fou au Liberia), mais plus généralement de fonctions « magico-religieuses » qui ont aussi bien cours dans l'univers païen : nombre de devins, clairvoyants et autres féticheurs ont connu un ou plusieurs épisodes de folie avant de pouvoir exercer leurs fonctions. A ceci près que cette puissance ne semble pas impliquer, dans le cas d'Ahui, un pouvoir de guérison mais donner lieu plutôt à une fonction essentiellement sacerdotale par laquelle il réussira progressivement, soutenu par d'autres Ebrié dont un certain Peter Loba, à bâtir l'Eglise harriste.

L'illettré Jonas Ahui parvient, en effet, à la bâtir, malgré la concurrence des missions chrétiennes, les dissidences de mouvements harristes locaux, et aussi les hostilités de l'Etat colonial, qui se manifestent au moment du deuxième conflit mondial : comme Harris, il est accusé de vouloir la défaite de la France et de s'en réjouir²². L'Eglise harriste est officiellement reconnue juste après la guerre. Ceci, dans le sillage d'une libéralisation du régime colonial qui a été menée par le célèbre gouverneur Latrille, désigné, au nom de la France libre, par de Gaulle dès 1943, et qui permit la création de diverses organisations syndicales et politiques ivoiriennes. On pourrait dire que les composantes du futur Etat ivoirien sont déjà présentes et que le prophétisme issu du miraculeux « événement Harris » en fait d'une certaine façon partie.

Mais, entre-temps, le front prophétique en Basse-Côte n'a cessé de s'amplifier. Ainsi, en 1928, la même année où Dagri et Ahui se rendent au Liberia, surgit un nouveau prophète, Togbah Gra, plus connu sous le nom de Bébéh Gra, ou simplement de Bébéh. En fait, c'est à Sassandra qu'il se fait connaître, c'est-à-dire en un lieu (très ancien comptoir portugais qui a donné en même temps son nom au fleuve qui y débouche) du littoral quelque peu excentré par rapport à la Basse-Côte et qui ne fut guère réceptif aux exhortations d'Harris. Du personnage, on ne sait pas grand-chose, si ce n'est qu'il est originaire de la région de Sassandra et qu'il semble, à la différence d'Aké, assez peu se référer à Harris et, plus généralement, au christianisme. Bébéh, dit-on²³, eut la révélation d'un « corps lumineux » qui lui signifia que tout allait mal dans le pays, les vieux et les chefs n'étant plus respectés par les jeunes, dont le seul but est de courir après les femmes, de boire et de chercher les fétiches, et qui lui confia donc la mission d'éradiquer de telles pratiques. Sous ce rapport, Bébéh ressemble à Aké, qui sévit au

même moment un peu plus à l'est, puisqu'il dénonce le présent en en appelant à l'ordre ancien, celui de rapports sociaux où les jeunes, les dépendants, obéissaient aux aînés. Ceci le différencie de Do et Yesu, qui avaient pour base sociale les jeunes et les femmes et participaient donc à la subversion des rapports lignagers. Toutefois, les uns et les autres opèrent, si l'on peut dire, sur le même terrain, à savoir sur celui de sociétés locales profondément divisées ; car, bien qu'il ne soit pas comparable à l'époque de l'effort de guerre, le contexte de la fin des années 1920, avec l'expansion des plantations et le développement de ce que le colonisateur appelle, tout en se méfiant quelque peu, les idées nouvelles, est tout aussi propice à la multiplication des conflits, notamment entre des aînés qui veulent conserver ou étendre leurs pouvoirs et des cadets qui tentent de s'en dégager.

Reste que Bébéh, comme Harris avant lui, est d'abord rejeté par les populations locales, en l'occurrence les Neyo de Sassandra et, plus à l'intérieur des terres, les Godié. Et puis, soudain, survient un miracle soulevant un véritable enthousiasme qui s'étend jusqu'en pays dida. Bien qu'on ne sache pas grand-chose du miracle en question ni de la dimension réellement prise par ce nouveau prophète, disparaissant, semble-t-il, dans les années 1930 après avoir eu maille à partir avec les autorités coloniales ainsi qu'avec ses adeptes qui lui reprochaient son net penchant pour les femmes, il n'en est pas moins un personnage intéressant. Il ressortit, en effet, à ce mouvement désigné par l'expression de « prophétismes ethniques ». Un ensemble de populations (neyo, godié, dida), « traditionnellement » liées par d'étroits réseaux d'échanges, et qui ne furent que partiellement touchées par l'embrassement harriste, tombent à leur tour sous le charisme d'un prophète du cru qui semble ignorer les prouesses de Latagbo. De sorte que davantage que Bodjui Aké, qui se réclame explicitement du Libérien, Bébéh Gra vient singulièrement compliquer le développement du prophétisme dans le sud du pays en ce qu'il inscrit son nom, et son mouvement, indépendamment de celui d'Harris et d'une orthodoxie qui est en train de se constituer en pays ébrié, offrant la possibilité d'une nouvelle référence.

Ainsi, dans les années 1930-1940, de nouveaux prophètes surgiront qui se réfèrent autant, voire plus, à Bébéh Gra qu'à Harris et qui, par cette double filiation, créent leur propre mouvement, leur propre religion. Quelque chose donc de l'ordre d'une généalogie ou d'un « lignage prophétique » se met en place avec cette seconde génération

de prophètes ivoiriens, lequel croisant le jeu des positions ethniques, ne va pas manquer de susciter parmi eux différends et défiances ; sous ce nouvel aspect, le prophétisme ivoirien s'installe bel et bien dans la continuité, mais simultanément, au même titre que la déclinaison des ethnies, sa dimension lignagère participe au processus de formation d'un espace public ivoirien marqué lui-même du sceau de l'Etat colonial.

Le mouvement de Bébéh Gra est particulièrement intéressant pour mieux comprendre l'évolution des rapports sociaux et le problème crucial des fétiches. S'il faut en croire un administrateur du cercle du Bas-Sassandra (dont font précisément partie les Neyo, les Godié et les Dida), un certain Albou²⁴, des féticheurs venus de Sassandra « ont mangé la grenouille » en vendant un peu partout dans la région des *koubo* (des « paquets de gris-gris »), qui servent à n'importe quel moyen de protection et d'éventuelle riposte contre les sorciers ; et il ajoute que ces *koubo*, qui requéraient des sacrifices, sont venus se substituer aux cultes et féticheurs locaux (effacés par la répression coloniale et, pour une part aussi, l'action d'Harris) autrefois censés remédier aux malheurs et aux déséquilibres. L'intéressant ici, c'est qu'étant, semble-t-il, accessibles à chacun, les *koubo* suscitent et traduisent tout à la fois de profonds désordres lignagers, comme une guerre de tous contre tous où les statuts d'aînés et de cadets ou d'ex-esclaves paraissent singulièrement brouillés. C'est dans ce contexte qu'intervient Bébéh Gra, venant en quelque sorte reprendre la place des cultes et des féticheurs disparus, mais avec l'idée très « prophétique » d'éradiquer tous les objets pour précisément se substituer à eux.

Dans cette perspective, Marc Augé²⁵, suite à une enquête menée dans les années 1960 auprès d'un prophète réputé – le dénommé Papa Nouveau –, qui se référait explicitement à Bébéh Gra, suggère que celui-ci s'occupait surtout de problèmes de stérilité et de grossesses, et qu'à ce titre il se substituait aux anciens cultes de fécondité disparus ou délaissés dans la tourmente du début du siècle ; on peut d'autant mieux abonder dans ce sens que la chute de Bébéh Gra fut largement liée à ces excès féminins qu'il reprochait tant aux jeunes, et qu'il est assez facile d'imaginer que ses talents de séducteur avaient quelque rapport avec sa faculté de guérir la stérilité. Pour autant, la guérison de la stérilité ne me semble pas exclusive d'autres activités, comme la lutte anti-fétiches ; à l'instar des grands cultes d'antan, le prophète Bébéh, comme beaucoup d'autres, tend à cumuler toutes les

fonctions, même s'il peut trouver dans l'une d'entre elles la meilleure de ses prestations. A cet égard, Harris, qui avait précisément opéré sur tous les fronts, fait aujourd'hui l'objet d'un culte de fécondité : des femmes ivoiriennes et ghanéennes vont sur la tombe du prophète au Liberia pour y faire des vœux de grossesse.

Un autre personnage, qui surgit au début des années 1930, est au moins aussi intéressant que Bébéh Gra. Il s'agit d'un certain Botto Adaï, d'origine appollonienne (nzima) mais qui, comme beaucoup de ses compatriotes anglophones, habite depuis longtemps en Basse-Côte, à Grand-Lahou, où il exerce le métier de planteur. Un jour, il a une révélation de prime abord assez proche de celle d'Harris : un ange, envoyé par Dieu, lui apparaît et lui ordonne d'aller prêcher des paroles saintes, « de soulager en son nom les malades de bonne foi²⁶ » ; puis, comme possédé, il se met à parler des langues. N'écoutant pas immédiatement, raconte-t-il, cet appel divin, l'ange lui apparaît à plusieurs reprises, en ajoutant à chaque fois des précisions sur sa mission, comme celles d'utiliser de l'eau bénite et de recourir à la confession publique pour guérir les malades. De plus en plus touché par ces appels, il passe pour fou auprès de ses parents qui l'emmènent consulter un guérisseur ; mais rien n'y fait, et l'ange survenant une nouvelle fois, il est désormais obligé, dit-il, d'embrasser cette carrière de prophète vis-à-vis de laquelle, pourtant, il ne se sentait aucune disposition. On retrouvera plus loin ce type de scénario ou de scène primitive, mais retenons ici qu'elle contient une composante thérapeutique essentielle qui n'est pas vraiment présente dans la révélation d'Harris. En fait, si la geste du prophète libérien comporte, dans les différents récits qui l'ont rapportée, de nombreuses guérisons, celles-ci sont de l'ordre du miracle, à l'instar de l'ensemble de ses interventions en Basse-Côte. Dans le cas d'Adaï, ses capacités de prêche et de conversion semblent entièrement subordonnées à ses activités thérapeutiques, ce qui nous ramène à la comparaison faite au précédent chapitre où nous évoquions saint Martin de Tours et la réversibilité entre guérison et conversion. On pourrait dire au sujet d'Adaï que la réversibilité ne fonctionne pas et que c'est la guérison ou, plutôt, la thérapeutique qui est un préalable indispensable.

Il n'est donc pas étonnant que, comme Bébéh Gra, Botto Adaï ne se réfère pas explicitement à Harris même si, manifestement, il s'en inspire : il se veut fondateur d'une nouvelle religion, et ceci dans une région (la région de Grand-Lahou habitée par les Avikam et les Dida

méridionaux) qui a été très marquée par le passage du prophète libérien, comme en témoigne la rupture de la communauté harriste dirigée par Ledjou N'drin vis-à-vis des menées hégémoniques ébrié. Mais Ledjou N'drin n'est pas prophète, simplement prédicateur en chef, ou chef tout court, et malgré ses temples et ses prières, cela ne suffit pas à résoudre les problèmes des gens : maladies, conflits entre jeunes et vieux, retour ou extension des fétiches (comme les *sika* chez les Dida²⁷, équivalents des *koubo*), difficultés de grossesses, problèmes d'entretien des plantations et d'autres infortunes. C'est pourquoi le succès de Botto Adaï ne tarde pas ; en deux à trois ans, il gagne plusieurs milliers d'adeptes et construit, à son tour, de nombreux temples qui s'ajoutent aux édifices harristes, protestants et catholiques.

Pour bien saisir la réussite rapide du personnage, citons un long passage du texte de l'administrateur Grivot²⁸, qui fut commandant du cercle de Lahou dans les années 1930 et un observateur attentif : « Il a des temples fort bien construits dans de nombreux villages. Devant chaque temple est une dalle de ciment sur laquelle le nouvel adepte pose les pieds lorsque le ciment est encore frais, de telle sorte que l'empreinte des pieds est marquée sur la dalle. Il confesse en public toutes les turpitudes de sa vie passée. Il a apporté de la poudre de riz et un flacon de parfum qui seront mélangés à l'eau baptismale. Pour savoir si la confession est complète, le prophète fait poser au bout d'une croix la boîte de poudre : si elle tient, la confession est terminée ; si elle tombe, la confession doit continuer. Le baptême consiste à arroser l'adepte du mélange défini ci-dessus, à lui en mouiller le crâne, les oreilles, le nez, et à lui en faire boire une petite quantité. L'eau sert ensuite à guérir les maladies des hommes et à faire prospérer les plantations, à chasser les diables qui rendent les femmes stériles, mal réglées, provoquent la paralysie... », et l'administrateur ajoute que de nombreux adeptes viennent s'initier à son culte sur sa plantation, et qu'Adaï en profite pour les faire travailler.

Des observations de Grivot se dégagent quelques points essentiels. D'abord, il est clair que Botto Adaï fonde son propre univers religieux avec des rites spécifiques et manifestement syncrétiques, notamment à travers la potion qui sert à la fois d'eau de baptême et de remède à tout faire, et aussi la confession publique, qui est très proche d'un procédé ordalique. Ensuite, il remplit des fonctions pluriculturelles puisque, aussi bien, sa potion sert à lutter contre les sorciers et à assurer la fécondité des femmes. Enfin, Botto Adaï s'occupe d'autant mieux

de la protection et de la prospérité des plantations de ses adeptes qu'il en possède lui-même et qu'il compte en vivre largement.

C'est un point très important car, en ces années 1930, l'arboriculture est en pleine expansion. Le cacao tend à se généraliser à toute la partie orientale de la zone forestière – sauf au pays baoulé, dont les conditions écologiques sont rarement propices à la cacaoculture – et commence à gagner les régions de l'Ouest, où le pays dida constitue une zone-charnière avec le Sud-Est ivoirien. Mais il est désormais relayé par le café, qui permet, surtout dans le Centre, dans l'Ouest et les parties occidentales de la Basse-Côte, à de nombreux planteurs indigènes de jouer sur ces deux cultures d'exportation (compte tenu de la variation des cours mondiaux du café et du cacao) pour augmenter leurs ressources monétaires²⁹. C'est l'époque où la Côte-d'Ivoire devient le fleuron de l'Afrique occidentale française, où le gouverneur François-Joseph Reste, en poste depuis 1930, déclare la colonie spécialisée dans le café-cacao et met en place un premier plan quinquennal. Mais sous cette apparente maîtrise, qui pourrait faire croire que le colonisateur dispose comme il l'entend de ses indigènes et de leurs productions, se cache une tout autre réalité ; ainsi, tandis qu'il essaye d'imposer le cacao à des populations qui ne le cultivaient pas encore (comme dans le Centre-Ouest, chez les Dida et les Bété), celles-ci lui préfèrent le café, plus rémunérateur. De la même façon, cette expansion de l'économie de plantation obéit aux mêmes conditions de production qui lui ont donné naissance quelque quinze ans plus tôt en Basse-Côte et dans le Sud-Est, à savoir un système extensif d'exploitations individuelles qui consomme des terres en donnant de faibles rendements, mais autorise, en revanche, des associations culturelles intéressantes entre produits d'exportation et produits vivriers ; une expansion qui accroît, par ailleurs, les mouvements migratoires, permettant aux planteurs autochtones de disposer d'une main-d'œuvre allogène (surtout dioula), et à celle-ci de développer des stratégies d'appropriation foncière. Tout ceci échappe au contrôle de l'administration coloniale, qui, encore une fois, ne pèse véritablement que sur les conditions générales de la production : ainsi, à l'instar du cacao, c'est elle qui introduit pour le café, la variété *robusta*, ou qui intervient en cas de phytopathologies. En revanche, se manifestent déjà des plaintes ou des revendications du côté ivoirien, comme celles formulées en 1932 par un certain Félix Houphouët, « médecin africain³⁰ », chef de canton à Yamoussoukro et aussi planteur, dans un manifeste célèbre intitulé *On*

nous a trop volés, où sont dénoncées les inégalités de traitement entre planteurs européens et planteurs indigènes.

C'est dans ce contexte, où l'on voit que le prophétisme accompagne le développement de l'économie de plantation en y ajoutant un surcroît d'autonomie observable par ailleurs³¹, qu'intervient Botto Adaï ; à travers lui, en effet, cette économie se présente de plus en plus comme une « affaire intérieure » où, parallèlement aux interventions des services techniques coloniaux, notamment dans le domaine phytosanitaire, un prophète agit pour protéger les plantations. Encore faut-il préciser que cette action prophétique s'inscrit dans un processus d'individualisation où les plantations appartiennent désormais à des familles restreintes et doivent être effectivement protégées contre les entreprises malfaisantes de milieux lignagers qui supportent mal l'enrichissement des unes et la moindre réussite des autres.

On voit finalement que le prophétisme tend à épouser toutes les causes ; tantôt, comme dans le cas de Bébéh Gra, il a l'air de vouloir revenir à un ordre antérieur, au temps où les jeunes obéissaient, tantôt il suit l'évolution des choses et paraît défendre les acquis de chacun ; mais, dans tous les cas de figure, il fait son lit des contradictions sociales et des défiances inter-individuelles en ce qu'elles sont génératrices de fétichisme et de sorcellerie et, par là, n'accompagne les changements que pour mieux en pointer les permanences, trouvant parfois ainsi l'occasion, comme Botta Adaï, de quelque enrichissement sur le compte de ceux qu'il protège.

Un exemple de ce double lien prophétique nous est encore donné par Grivot³², qui signale, à la fin des années 1930, l'existence d'un autre prophète dans la région de Dabou (région où se côtoient Adjukrou, Alladian, ainsi que des allogènes de plus en plus nombreux), répondant au nom de Dioné Avit et fondateur du culte de Nianga. Ce personnage, dit l'administrateur, a réussi à regrouper autour de lui 2 000 adeptes, pour la plupart planteurs aisés, qu'il invite à boire de l'anis au cours de prières et de danses rituelles pour leur donner la force de lutter contre tous les maux et dangers possibles. S'il y a là un assez joli détournement du rituel chrétien (les autorités s'en émeuvent et finalement répriment ce nouveau mouvement au motif de diffusion illícite de l'alcoolisme), le fait remarquable est bien évidemment ce regroupement d'individus dans une même défense de leurs intérêts économiques. Décidément, Max Weber aura vu juste en disant que « les buts des actes magiques et religieux sont surtout économiques³³ ». Il

est cependant dommage que l'on n'en sache pas plus sur ces planteurs aisés, notamment sur leur origine sociale. Ne pourrait-on pas supposer que nombre d'entre eux firent d'autant plus corps autour de Nianga qu'ils participaient d'une véritable ascension sociale? Car on sait que le développement de l'économie de plantation a permis à des cadets, voire à des ex-esclaves, de s'émanciper des tutelles dont ils faisaient l'objet et de poursuivre un cheminement individuel, parfois à distance respectable de leur milieu d'origine.

Le phénomène prophétique s'est ainsi amplifié dans les années 1920-1930. Concentré principalement en Basse-Côte avec quelques extensions dans les régions de l'intérieur, il est devenu une affaire proprement ivoirienne qu'illustre au premier chef la conquête étonnante, et quasi légendaire, de l'héritage harriste par Salomon Dagri et surtout par Jonas Ahui, qui entreprend, d'abord en pays ébrié puis dans les régions alentour, de bâtir une Eglise indépendante des autres confessions chrétiennes dirigées par des Blancs. Il y a une nette correspondance entre ce devenir ivoirien du prophétisme et l'évolution économique où, de la même façon, le monde indigène aménage les directives et les plans coloniaux pour développer, souvent avec engouement, une arboriculture marchande suivant des formes de production, des modes de faire-valoir peu conformes aux attentes des autorités et des techniciens de l'agronomie tropicale. L'art du mélange, du détournement et de l'appropriation se retrouve de la sorte aussi bien dans le domaine de l'infrastructure que dans celui de la superstructure ou, mieux encore, brouille leur distinction dans la mesure où le prophétisme veille de très près à la bonne marche des choses immanentes et matérielles.

Cependant, en devenant globalement une affaire ivoirienne, le prophétisme s'est en même temps étroitement associé aux différenciations ethniques, régionales et sociales. On est loin du bel unanimité qui avait saisi toute la Basse-Côte et le Sud-Est lors des passages d'Harris. Chaque nouveau prophète ou chaque leader d'un mouvement prophétique se présente peu ou prou comme un « prophète en son pays », avec plus ou moins d'influence sur les régions voisines; et bien que Jonas Ahui désire dépasser l'horizon ébrié et ne pas se contenter de gagner des fidèles chez les voisins immédiats adjukrou ou alladian (à la fin des années 1940, il réussira, contre les partisans de Ledjou N'drin, à récupérer une partie des harristes avikam), l'Eglise harriste se heurte aux idiosyncrasies locales, notamment à ces nouveaux prophétismes qui, parfois, ont comme elle l'ambition de s'institutionnaliser.

Au reste, vis-à-vis d'Harris, qui connaissait manifestement la Bible, se comparait volontiers à plusieurs prophètes hébreux et avait une vision quasi universaliste de sa mission (prophète des temps modernes), les nouveaux personnages des années 1920 et 1930 paraissent singulièrement en retrait. On constate chez eux moins un emprunt au christianisme qu'un emprunt plus ou moins démarqué à Harris lui-même ; même ceux qui s'y réfèrent directement, comme Bodjui Aké ou Jonas Ahui, ont pour souci majeur de ne pas laisser les convertis du prophète libérien dans les seules mains des missions chrétiennes. S'il y a là, sans nul doute, un enjeu politique qui démontre que, dès cette époque, se manifeste une réelle volonté d'autonomie, le problème assez politique pour les héritiers ou les imitateurs d'Harris réside dans la revendication de puissances proprement ivoiriennes (ébrîé, adjukrou, avikam, neyo, etc.) qui seraient seules capables de lutter contre les fétiches et la sorcellerie, d'assurer la bonne marche des plantations comme la fécondité des femmes, de guérir et de prévenir les maux en tout genre.

On mesure ici toute la part de continuité qui préside, en ces années 1920-1930, à la dissémination du prophétisme. On y retrouve, encore plus nettement que chez Harris, les grandes composantes des cultes d'autrefois (cultes de fécondité, cultes anti-sorcellerie) ; à tout le moins prennent-elles le pas sur les éléments chrétiens, comme l'indique le décalogue de Botto Adai³⁴, qui est entièrement aligné sur des préoccupations locales. Du coup, la tentation est grande de voir dans ce renforcement de la continuité un processus singulièrement contradictoire. Plus les changements affectent les sociétés du Sud ivoirien, notamment au travers du développement de l'économie de plantation, de l'urbanisation, en ayant l'air de rendre crédible la prophétie d'Harris (l'égalité des Noirs et des Blancs), plus le retour de l'ancien paraît manifeste. En vérité, et c'est là l'une de ses significations les plus remarquables, le prophétisme ne fait que traduire ou plutôt recueillir les évolutions en forme de double lien de la société ivoirienne et, pour l'heure, principalement celles des sociétés de Basse-Côte.

Bien que les changements soient producteurs de rapports sociaux inédits, au travers de l'école qui discrimine lettrés et non-lettrés, du salariat qu'introduisent les entreprises coloniales, de l'économie de plantation génératrice de bouleversements de statuts et d'une relative autonomie des familles restreintes, bien qu'ils mettent ainsi à rude épreuve les systèmes lignagers, ceux-ci n'en continuent pas moins de

fonctionner. Tout se passe au contraire comme si les tensions et les conflits qui les agitent de plus en plus leur permettaient de s'infiltrer dans ces nouveaux rapports sociaux, de rebondir en quelque sorte sur eux pour conserver la maîtrise du symbolique : en l'espèce de tout un ensemble d'instances réglementaires (modes de filiation et de dévolution des biens, compensation matrimoniale, interdictions de mariage) et politico-idéologiques (entités extra-humaines, croyances en la sorcellerie) qui peuvent être aménagées, négociées, mais certainement pas annihilées par les changements en cours³⁵.

Comme les ethnies, les systèmes lignagers prennent, si l'on peut dire, un coup de modernité ; mais, celui-ci, bien loin de les détruire, les fait figurer au contraire comme acteurs d'une société ivoirienne en procès où ils sont précisément capables d'aller se nicher dans des univers, la plantation individuelle, l'école, la ville, qui paraissent être leur antithèse. Ce curieux chassé-croisé de la tradition et de la modernité constitue la matière de l'activité prophétique, se nourrissant aussi bien des transformations et des conflits locaux que de l'extension de l'idéologie lignagère à des sphères qui, contre toute attente, n'en sont pas le repoussoir. Le culte de Nianga est de ce point de vue exemplaire, puisqu'il rassemble dans une même conscience collective des individus aisés dont l'enrichissement est à la mesure de la crainte qu'ils ont d'être victimes de malveillances provenant de leur milieu d'origine. Même chose pour Botta Adaï, qui formule comme premier commandement de ne pas « tenter la plantation d'autrui ». Autrement dit, plus les processus d'autonomie ont lieu, plus l'ombre des « parents », du lignage, du village se fait lourde et menaçante.

C'est pourquoi les fétiches n'en finissent pas de resurgir, surtout comme protection ou contre-attaque individuelles, et les prophètes de s'en prendre derechef à leur usage et de proposer leurs services pour (re)mettre de l'ordre dans leur pays, où ils ont tendance à se poser volontiers en souverains, et où se mêlent, dans une même accélération de l'histoire, systèmes lignagers et fragments de modernité.

Au regard de la geste d'Harris, ces nouveaux prophètes sont donc d'un certain point de vue en retrait, mais, par ailleurs, ils en sont la vérité toute ivoirienne ; l'appel du prophète libérien au saut dans la modernité, son zèle à inviter ses « frères africains » à rattraper les Blancs, notamment à ce que les enfants fréquentent leurs écoles, tout ceci semble se réaliser en Côte-d'Ivoire, particulièrement en Basse-Côte. C'est précisément parce que ses injonctions et ses prédictions se réa-

lisent, au-delà presque de toute espérance, que les choses se compliquent singulièrement. On serait même tenté de dire qu'elles s'inversent, dans la mesure où les changements sociaux, dès lors qu'ils impliquent des stratégies et des parcours individuels, sont gros d'obstacles, de difficultés, d'échecs ou encore de réussites troublantes : toutes choses précisément qui ne comportent pas en elles-mêmes suffisamment de charge symbolique et qui, du même coup, se réinvestissent dans celle qui ordonne les systèmes lignagers.

L'ample destruction de fétiches, d'objets cultuels, accomplie par Harris, a créé les conditions pour qu'une nouvelle génération de prophètes prenne à son compte les fonctions que nombre d'entre eux remplissaient (fécondité, anti-sorcellerie, protection, guérison) et, finalement, se place en un carrefour où coexistent continuité et rupture, références aux systèmes lignagers et à la modernité : une modernité de plus en plus présente mais toujours en appel.

Ainsi, tandis que le colonisateur concocte des plans quinquennaux et se donne l'air de maîtriser l'évolution de la Côte-d'Ivoire (à l'instigation du gouverneur Brévié en 1930, relayé ensuite par Reste, c'est l'époque où les administrateurs de cercle se font sociologues et juristes en diagnostiquant les évolutions des mœurs indigènes), celle-ci, surtout en Basse-Côte, ne répond plus guère qu'à une soumission formelle à laquelle correspond le régime spécifique de l'indigénat³⁶, avec son service très pesant du travail obligatoire. La réalité ivoirienne n'est en fait plus de l'ordre de la soumission ; elle est comme décalée par rapport à un Etat colonial qui ne contrôle pas plus l'irruption de nouveaux prophètes – même s'il les surveille et parfois les interpelle – que les manières indigènes de produire du café et du cacao : deux phénomènes que l'Etat colonial dénonce certes comme des manifestations insignes d'irrationalité, mais dont il ne perçoit pas le lien plus profond. Celui-ci est constitutif de la formation d'une société ivoirienne qui, d'un côté, a toute l'apparence d'aller vite en besogne, notamment à travers le développement de nouvelles couches sociales (les planteurs, les lettrés) défendant déjà leurs intérêts contre les colons européens, l'Etat colonial et les étrangers africains (Sénégalais, Dahoméens) favorisés par l'administration³⁷, mais qui, de l'autre, reste dans la mouvance des systèmes lignagers et décline de plus en plus ses identités ethniques.

*Papa Nouveau et Albert Atcho .
deux grandes carrières prophétiques*

Deux autres prophètes, ressortissants de la Basse-Côte et apparus également dans cette période des années 1930, illustrent parfaitement le mouvement d'ivoirisation du prophétisme. Il s'agit de Papa Nouveau et Albert Atcho, qui ont l'avantage d'avoir traversé presque toute l'histoire de la Côte-d'Ivoire. Nés avec le siècle, le premier est toujours en vie et connaît une longévité aussi étonnante que celle de Jonas Ahui (qui meurt, lui, à plus de 90 ans, en 1993, l'année qui voit aussi disparaître Houphouët), et le second est décédé voici quatre ans, au grand dam de son entourage qui l'aurait bien voulu immortel ; Atcho était sans doute de tous les prophètes qui ont succédé à Harris le plus connu, celui qui s'est taillé une réputation non seulement nationale mais internationale grâce au film que Jean Rouch lui a consacré et aux études ethnologiques qui ont suivi³⁸.

Mais commençons par le premier, même s'il semble avoir commencé sa carrière après Atcho. Papa Nouveau, de son vrai nom Dagri Najva, est originaire d'une petite ethnie lagunaire, les Akouri, coincée entre les Avikam de Grand-Lahou et les Alladian de Jacquville. Modeste pêcheur, il reçoit, dans le courant de l'année 1937, deux signes semble-t-il décisifs. Une première fois, une colombe blanche vient se poser sur sa pirogue : il la recueille dans sa main mais, comme saisi par une force malfaisante, il la serre trop fort et la tue ; durant la nuit qui suit l'incident, une voix lui reproche sévèrement d'avoir tué cet oiseau de paix. Une seconde fois, toujours à l'occasion d'une pêche, il prend dans son filet une bague. C'en est trop : il comprend que Dieu l'a choisi pour entreprendre une mission, celle de « sauver tous ceux qui ont faim et qui souffrent ».

Cette scène primitive est, on le voit, très en retrait par rapport à celle d'Harris ; à peine s'agit-il de signes, encore moins de révélations. Najva est un illettré qui n'a aucune connaissance de la Bible ; mais il a entendu parler d'Harris (peut-être l'a-t-il vu tout jeune garçon), et surtout de Bodjui Aké et de Bébéh Gra : silencieux sur sa vie passée, il n'est pas interdit de penser qu'il fut peut-être l'un de leurs adeptes. En fait, on se trouve en présence de cette généalogie prophétique évoquée plus haut où Najva se fait l'héritier de deux prophètes ivoiriens, et indirectement d'Harris puisque Bodjui Aké, contre les missonnaires chrétiens, revendiquait haut et fort sa succession, notamment sur la ques-

tion cruciale de la polygamie ; comme eux, il se veut fondateur et « nouveau », mais sur une base essentiellement locale. C'est en effet sur les Akouri, dont les conditions de vie sont bien différentes de celles de leurs voisins avikam et alladian, puisque, pris entre mer et marécages, ils ne peuvent s'adonner à guère mieux que des activités halieutiques, qu'il jette son dévolu. On pourrait presque dire qu'il les crée puisque sa mission consiste à leur apporter le salut, non point dans un lointain au-delà mais pour les sortir ici et maintenant de leur survie, et les faire exister pleinement dans l'éventail ethnique de la Côte-d'Ivoire. Papa Nouveau est donc à soi seul tout un programme, tout un « plan de développement ». A certains égards, il ressemble à Obodgi Soboia, qui, en pays abè, avait fait du mouvement aké, suivant l'expression de Deschamps, une « religion d'Etat » ; l'expression lui est peut-être plus appropriée en ce qu'il mena son entreprise durant cinquante ans et ne cessa d'être attentif à la formation d'un Etat ivoirien.

En fait, sa devise aurait pu être « petite ethnie deviendra grande ». Eux, les Akouri, qui ne comptaient presque pas, ont soudain leur prophète-souverain s'occupant tout particulièrement de leur fécondité (lignée de Bébéh Gra), ce qui lui vaut un soutien actif des femmes, et les invitant fermement à faire, comme leurs voisins, des plantations et à envoyer leurs nombreux enfants à l'école pour vite rattraper les Blancs ; on retrouve là le message d'Harris, mais sur un mode plus vindicatif, qui en appelle à une possible indépendance, ce qui lui vaut quelques anicroches avec les autorités coloniales. Comme Aké, qui pratiquait la surenchère sur le prophète libérien, il revendique haut et fort la polygamie (grâce à elle, il a plus de trente enfants), mais il fait mieux en ne condamnant pas vraiment l'adultère (à la différence d'Harris), puisqu'il est source de progéniture et de croissance démographique.

Prophète en son pays, Papa Nouveau a finalement réussi à faire combler les marécages aux Akouri qui, au fil des années, ont pu ainsi cultiver cocotiers, manioc, riz et surtout cacaoyers et caféiers, dont une bonne part pour lui-même, puisqu'il possède aujourd'hui pas moins de soixante hectares d'exploitation sur lesquels travaillent nombre de ses adeptes. Il a fait construire écoles et dispensaires dans les treize localités akouri (avec des extensions aux populations voisines) ainsi qu'une cathédrale dans son village, Toukouzou, appelé couramment Hozalem (version locale de Jérusalem). Pour cela, il lui a fallu fonder sa propre religion, la religion Papa Nouveau, qui se veut peu ou prou l'héritière d'Harris avec son clergé en soutane blanche qu'entourent,

croisées sur le buste, des bandelettes noires ou rouges, sa liturgie, ses chants, quelques temples installés sur le littoral et à Abidjan³⁹, mais qui affiche ostensiblement son indépendance. En fait, cette religion deviendra, depuis la fin des années 1930 jusqu'aujourd'hui, l'une des grandes rivales de l'Eglise harriste fondée par l'Ebrié Jonas Ahui, mais avec cette spécificité que Dagri Najva y remplit tout à la fois la fonction de prophète et de pape-souverain.

On peut mesurer la rivalité entre les deux Eglises au rôle que chacune prétend avoir joué dans le développement du pays ; car, en dépit de son emprise essentiellement locale, Papa Nouveau se veut bel et bien prophète à vocation ivoirienne, voire africaine, à l'instar de Jonas Ahui, qui n'a eu de cesse de faire reconnaître le harrisme comme religion nationale. Il est venu sauver les Noirs et non les seuls Akouri ; à tout le moins le dynamisme impulsé chez ceux-ci témoigne-t-il de sa capacité à accomplir des missions d'une tout autre envergure et à peser lourd dans le développement du pays. C'est ainsi qu'il dit être à l'origine des métamorphoses spectaculaires de la ville d'Abidjan, notamment celles qui sont survenues à partir des années 1950⁴⁰ et qui en ont fait une métropole africaine, parangon du miracle ivoirien ; c'est ainsi encore qu'il prétend avoir joué un rôle déterminant dans la naissance d'un Etat ivoirien indépendant, c'est-à-dire dans le fait que les Ivoiriens, à l'égal des Blancs et particulièrement des Français, disposent d'un gouvernement et d'un président dont l'autorité est internationalement reconnue. Toutes choses qui sont en conformité avec la prédiction du prophète libérien, mais que revendique aussi bien l'Eglise harriste dite orthodoxe, notamment à Abidjan, dont les mutations se sont déroulées en territoire ébrié.

La rivalité est on ne peut plus claire. Mais elle ne réside pas seulement dans les forces miraculeuses qu'aurait chacune des deux Eglises ; elle tient aussi aux rapports plus profanes qu'un personnage comme Papa Nouveau a su établir avec les pouvoirs en place ou en voie de constitution. Prenant en quelque sorte à la lettre la prophétie d'Harris, il se révèle très tôt comme un ardent nationaliste (d'où, sans doute, ses démêlés avec les autorités coloniales) qui a quelque accointance avec cet autre homme fort, Félix Houphouët, dont l'ascension commence dans les années 1930 et s'affirme irrésistiblement dans les deux décennies suivantes ; un nationaliste au demeurant ambigu (comme le fut Houphouët), qui entretient aussi des relations avec les Blancs⁴¹, surtout dans les années 1950 où le régime colonial n'est plus ce qu'il

était, et qui se vante d'avoir d'excellentes relations avec Pierre Mesmer, l'un des derniers gouverneurs de la colonie.

En 1987, à l'occasion de la somptueuse cérémonie du cinquantenaire de l'Eglise Papa Nouveau, un échantillon des plus hautes personnalités de l'Etat ivoirien (Houphouët-Boigny étant représenté par son chef du protocole) s'est rendu à Toukouzou ; et, pour le remercier de tous les services rendus (matériels, politiques et... peut-être mystiques), il y fut élevé au grade d'officier de l'Ordre national de Côte-d'Ivoire.

Papa Nouveau n'est pas le seul à avoir été décoré. Albert Atcho le fut avant lui au même grade, et cela après avoir été gratifié de l'Ordre national du Mérite ivoirien et français. Décédé en 1990, Atcho est sans conteste la figure la plus connue du prophétisme ivoirien ; à l'instar de son homologue akouri, il traverse le siècle, mais s'en distingue en ce qu'il est, outre ébrié, directement relié à Harris : baptisé par lui à l'âge de 10 ans lorsque le prophète libérien séjournait à Bingerville, il deviendra un membre éminent de l'Eglise fondée par Jonas Ahui.

Atcho est issu d'une modeste famille de pêcheurs ébrié habitant un petit village lagunaire – Bregbo – situé non loin de la capitale ; mais, suivant les entretiens qu'eut avec lui l'équipe de Jean Rouch dans les années 1960, « sa naissance revêt un caractère miraculeux : il tenait dans sa main gauche une poudre blanche⁴² », une poudre en l'occurrence qui, dissoute dans l'eau, est réputée guérir les malades. Quelques années plus tard, son père le nomme précisément Atcho, qui signifie en ébrié « laver », ce qui confirme sa destinée de guérisseur. Survient le baptême d'Harris puis ses premières guérisons qu'il fait remonter à l'année 1923. Atcho n'a alors qu'une vingtaine d'années et l'on ne peut dire qu'à ce moment il soit prophète : avec sa marque initiale, son nom et son baptême, il est simplement dans une phase de cumul où le dieu d'Harris et des Blancs semble se surajouter à ses pouvoirs de guérisseur traditionnel ; il n'est connu que localement et nul ne voit encore en lui un nouvel émule du prophète libérien.

Le grand tournant a lieu un peu plus tard ; d'abord en 1929, lorsque Atcho est appelé au service militaire durant deux ans – il va dans le midi de la France et en Afrique du Nord, où il dit avoir fait plein de découvertes étonnantes –, puis lors de sa nouvelle mobilisation pour la guerre de 1939, d'où il revient avec le statut d'ancien combattant.

Il s'agit, en effet, d'un tournant important où Atcho, autrement que par le baptême, rejoint fortement Harris. Bien avant de devenir prophète, celui-ci, dans sa carrière de *krouman*, n'avait-il pas apprécié

toute la puissance des Blancs sur leurs navires qui croisaient le long de la côte atlantique? Militaire, Atcho fait de même, voire mieux, en découvrant cette même puissance là où elle ne cesse de s'accroître, y compris dans ses folies meurtrières, et il peut observer, grâce à deux séjours en métropole, de notables changements, sans doute plus « ethnologisables » pour lui que ceux qui se déroulaient en Côte-d'Ivoire. On peut prendre la mesure de cette assomption dans les sermons que proposera plus tard le prophète Atcho à tous ceux qui chercheront auprès de lui des remèdes à leurs maux et à leurs problèmes. Sermons terribles, encore plus durs que ceux d'Harris, où les Blancs – et ce dieu unique qui a forgé leur monde – sont assimilés à la puissance de leur capacité inventive, de leurs savants qui ont créé une organisation des hommes et des choses, des machines de plus en plus sophistiquées, et où les Noirs sont réputés avoir également de puissants savants, mais, en l'espèce, des sorciers et des féticheurs qui détruisent et n'inventent rien⁴³.

Discours à la fois théoriques (au sens où ils proposent une interprétation globale du monde) et théologiques (Dieu y est censé avoir créé une inégalité originelle entre Blancs et Noirs), qui n'ont cessé d'être tenus alors même que la Côte-d'Ivoire paraissait de plus en plus réduire le fossé entre les uns et les autres.

Toutefois, ce tournant n'explique pas tout. D'abord, l'activité d'Atcho, telle qu'elle a pris corps probablement à la fin des années 1940, ressemble assez nettement à celle de Botto Adaï. L'usage de l'eau bénite, la confession publique – qui procède davantage de l'ordalie que de la confession catholique – et, surtout, la priorité accordée à l'activité thérapeutique, toutes ces composantes qui ont été observées chez le prophète appollonien vont se trouver amplifiées, systématisées dans l'univers d'Atcho. Or Botto Adaï sévit dans les années 1930-1940, et, durant cette période, Atcho est en Côte-d'Ivoire et semble pris, après ses dépaysements de conscrit, d'un désir d'y voyager : que le guérisseur Atcho, en quête probable d'une plus haute destinée, ait rencontré, voire suivi, Botto Adaï n'est pas invraisemblable ; en tout cas, la filiation est manifeste, comme l'est celle de Papa Nouveau avec Bébéh Gra et Bodjui Aké.

Ensuite survient la rencontre, sans doute après son second retour de France, avec Jonas Ahui, et particulièrement avec Peter Loba, compagnon du leader harriste. C'est une rencontre entre Ebrié à un moment où le mouvement harriste prend une réelle ossature d'Eglise ivoi-

rienne, qui va bientôt se faire reconnaître comme telle par les autorités coloniales. Mais c'est un moment surtout où la colonie connaît une grande effervescence sociale, où l'homme qui s'était déjà manifesté, au début des années 1930, pour protester contre les injustices du régime de l'indigénat, Félix Houphouët, prend la tête du Syndicat agricole africain (syndicat composé essentiellement de planteurs indigènes, la plupart aisés, qu'officialise, au grand dam des colons européens, le gouverneur Latrille) et est élu peu après député à l'Assemblée nationale constituante de la France libérée (1945), et où d'autres organisations voient le jour, ouvrant débats et compétitions politiques. Dans ce contexte, les milieux prophétiques, particulièrement harristes, ne veulent certainement pas être de reste, même si l'espace public semble davantage promouvoir la lutte contre un régime colonial qui favorise les lobbies coloniaux que le combat interne contre le fétichisme et la sorcellerie et la conversion à la foi chrétienne⁴⁴. Le temps est venu pour ces milieux non seulement de se structurer rapidement à l'image des autres organisations, mais aussi de tisser quelques liens avec ces nouveaux pouvoirs issus largement du monde des plantations et de l'école pour lesquels ils n'ont jamais cessé de militer et de prodiguer bénédictions et protections. D'une certaine façon, ils ne peuvent que se féliciter de ce qui survient et y voir d'une certaine façon leur œuvre puisque la prophétie d'Harris est en train de s'accomplir, au moins sous la forme d'organisations noires capables de se hisser à la hauteur des Blancs.

Mais manque à la tradition harriste de Basse-Côte, à celle qui est dépositaire de la croix et de la Bible de l'envoyé libérien, un surcroît de prophétisme (Jonas Ahui n'a pas l'étoffe d'un prophète), quelque chose qui l'autoriserait à faire mieux que du travail organisationnel, comme une sorte de renouveau lui permettant d'être à la hauteur des circonstances, tout particulièrement de celles créées par un nouvel homme fort, Houphouët-Boigny, dont l'irrésistible ascension paraît relever d'une intelligence hors du commun.

Atcho incarne ce renouveau. Tout en se formant, grâce à Peter Loba, aux arcanes de l'héritage harriste, très vite il en devient le nouveau prophète, l'homme, également fort, qui précisément reconnaît dans la geste d'Houphouët – mais il n'est et ne sera pas le seul – un caractère prophétique, voire divin, établissant ainsi une nouvelle filiation qui, partant d'Harris, arrive au futur président puis à lui-même. Atcho réalise, en fait, une admirable synthèse. Il prolonge l'activité de Botto Adaï,

mieux : il l'amplifie en fondant dans son village natal, Bregbo, une communauté thérapeutique qui deviendra au fil des années un lieu de grande réputation et qui apportera ainsi, même si la conversion ou l'adhésion n'ont rien d'obligatoire, nombre de fidèles à l'Eglise harriste. Mais, par-delà le prophète appollonien, il perpétue en lui le guérisseur traditionnel en recourant à tout un attirail de plantes et de remèdes, et s'installe dans le continuum d'un culte anti-sorcellerie en faisant de la confession publique la condition pour que la plupart des patients puissent guérir (ceux-ci n'étant jamais que les victimes de leurs propres malfaisances) et surtout la preuve, aux yeux de tous, que la sorcellerie et le fétichisme sont toujours bel et bien à l'œuvre⁴⁵. Il systématise ensuite l'usage de l'eau, une eau bénite par ses soins, dite « lustrale », qui est en fait un liquide moussant (Atcho y adjoignant une poudre composée de végétaux) destiné aussi bien aux soins et à la protection des personnes qu'à la lutte contre les fétiches et la sorcellerie⁴⁶. Bregbo devient ainsi un vaste établissement thermal de plus en plus connu dans le pays – et même jusqu'au Ghana –, où l'on vient chercher le précieux liquide à des fins de protection individuelle ou collective, mais qu'Atcho quitte parfois, emmenant avec lui des bidons d'eau lustrale pour conduire une action d'envergure dans des localités touchées par le malheur ou qui croient bon de s'en prévenir. C'est ainsi que la ville de Bonoua, quelques décennies après avoir reçu la visite spectaculaire et apparemment efficace d'Harris à l'occasion de laquelle les notables et une bonne partie de la population se firent baptisés, eut recours à Atcho, qui bénit les plantations et disposa, dans les trois quartiers de la ville, sept cuvettes de son eau.

Jusque-là, Atcho est un prophète très ivoirien. Comme beaucoup d'autres, qui l'ont précédé ou qui lui sont contemporains, il est quelque peu en retrait par rapport à Harris, se présentant avant tout comme un prophète-guérisseur et un prophète-souverain (la communauté de Bregbo, comme celle de Toukouzou, est dirigée par Atcho entouré de ses femmes et de nombreux assistants auxquels certains patients apportent leur concours en travaillant dans les pêcheries du prophète) qui ne soumet pas ses multiples interventions à une nécessaire conversion. C'est un personnage typique de la continuité et du cumul où la référence à Dieu est présente, notamment lors des confessions publiques ou dans le cadre de la lutte contre les fétiches et la sorcellerie, mais coexiste avec l'usage des plantes, avec des procédés ordaliques et l'utilisation d'une eau très particulière. A ce compte, Atcho aurait très bien

pu suivre la carrière d'un Papa Nouveau qui, lui, n'a pas hésité, malgré une large déférence à Harris, à fonder sa propre religion.

Mais voilà, Atcho s'est placé dans le cadre de l'Eglise qui revendique la légitimité de l'héritage harriste – il deviendra membre d'honneur de son comité national –, et si l'on peut y percevoir une affaire entre Ebrié, cette adhésion constitue pour chacun une excellente opération : pour l'Eglise, la relance de son activité prophétique et militante en des temps de changements politiques, pour Atcho une façon d'ignorer tous ces prophètes disparus ou rivaux auxquels il pourrait être assimilé. Et surtout, le prophète se place à hauteur des seuls grands événements qui semblent avoir fait la Côte-d'Ivoire (la colonisation n'existant plus qu'en creux), à savoir l'arrivée d'Harris, l'ascension d'Houphouët-Boigny, et son propre avènement, par lequel il prétend résoudre les problèmes des Ivoiriens et œuvrer ainsi à la prospérité du pays. Formidable position qui lui permet de prendre le train de l'histoire (Atcho revendiquait haut et fort son appartenance au parti d'Houphouët, le Parti démocratique de Côte-d'Ivoire⁴⁷) et de l'interpréter : remarquable synthèse, en effet, car tout en se situant sur le terrain de l'interprétation où il considère, lors des sermons tenus à Bregbo⁴⁸, que l'histoire ivoirienne se partage désormais entre Houphouët, qui s'occupe des Blancs, c'est-à-dire négocie avec eux, et lui-même, qui s'occupe des Noirs, Atcho se plonge dans une activité débordante (confessions, soins, protections). En reprenant la célèbre formule de Marx dans ses thèses sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, il s'agit de le transformer », on est tenté de dire ici qu'Atcho joue admirablement sur les deux tableaux, comprenant, à sa façon, que si « la vie sociale est essentiellement pratique », elle n'exclut pas la nécessité d'une interprétation d'ensemble.

On comprend ainsi assez bien pourquoi Albert Atcho reçut tant de décorations ; mais, au-delà des honneurs officiels, il n'a jamais cessé de revendiquer une relation privilégiée avec Houphouët, comme un rapport mystique entre deux prophètes. Il faut certainement le croire, car lorsque, au début des années 1980, il tombe gravement malade (ce qui, pour un prophète-guérisseur, même âgé, n'est jamais vraiment recommandé), le président ivoirien n'hésite pas à l'envoyer, accompagné de son fidèle secrétaire Aimé Clavère, en France, dans ce qu'il considère être le meilleur lieu de soins, l'Hôpital américain de Neuilly. Atcho y séjourne plusieurs mois, aux frais de l'Etat, ou du Prince, avec en supplément une cure en Normandie. Rien n'y fait, mais le geste est

là qui en dit long, non seulement sur cette relation privilégiée entre les deux hommes, mais aussi sur la façon dont probablement Houphouët appréciait d'appartenir à une grande lignée prophétique.

Cependant, Houphouët-Boigny appréciait sans doute un peu moins la cosmogonie très particulière d'Atcho, qui consacrait l'inégalité des peuples de Côte-d'Ivoire. Car, après Dieu, puis les Blancs, le prophète ébrié estimait que, parmi les Ivoiriens, seules les populations de Basse-Côte pouvaient être classées en troisième position, soit à une place assez honorable qui était justifiée par leur très ancienne fréquentation des Européens et l'attention enthousiaste qu'elles avaient portée à Harris : ce qui, pour lui, les distinguait nettement des peuples de l'intérieur, notamment des Baoulé (Houphouët en faisant partie), qui continuaient à stagner à cause de leurs pratiques fétichistes⁴⁹. Cette indécatesse n'était sans doute pas trop grave, car Atcho, dans son emportement ethnocentrique, semblait ignorer que d'autres prophètes se chargeaient des peuples de l'intérieur et s'intéressaient eux aussi à Houphouët-Boigny.

L'expansion du prophétisme dans les régions de l'intérieur

Marie Lalou : les femmes aussi

A peu près à la même période où, entre deux conscriptions, Atcho voyageait dans le Sud ivoirien et où Papa Nouveau se découvrait prophète, une femme d'une quarantaine d'années se faisait connaître en pays godié et, plus au nord, dans les régions dida et bété. Il s'agit de Bagué Honoyo, plus connue sous le nom de Marie Lalou. Née, semble-t-il, au moment où les Français fondaient leur colonie, elle eut une jeunesse quelque peu tourmentée. Conçue avec une marque (une cicatrice sous l'œil) qui lui présageait un destin exceptionnel, et originaire de Gagoué, un village godié réputé pour avoir engendré, bien avant l'arrivée des Blancs, des hommes forts, Bagué Honoyo se convainquit dès son adolescence qu'elle ne devait pas contracter de mariage. Ceci, à l'évidence, représentait une singulière gageure dans un milieu où une jeune fille normalement constituée devait nécessairement se marier, avec compensation matrimoniale à l'appui, et enfanter. Elle

n'échappa pas du reste à la règle et épousa un homme qui habitait, loin de son village natal, tout près de Fresco. Elle se retrouva donc en Basse-Côte dans une région encore sur le coup du passage d'Harris et où circulaient les nouveaux prophètes Do et Yesu. Mais les choses tournèrent mal. Son mariage ne cessa d'être assorti de morts troublantes : celles de sa sœur, puis de ses enfants (morts-nés), enfin de son mari, dont il est dit qu'on ne découvrit de lui, après sa disparition, qu'une mare de sang. Tous ces drames, elle les avait, raconte-t-on, prédits, étant habitée par un esprit qui refusait ce mariage, « dérangeait ses règles » et, surtout, lui fit soudainement refuser tout rapport sexuel avec son époux, lequel justement disparut peu après⁵⁰.

Après quoi, elle refusa la loi coutumière du lévirat⁵¹ et entra dans une sorte de démente qui la fit rejeter, telle une sorcière, de Dagodou, son village marital. Bagué Honoyo mena, pendant plus de dix ans, une vie d'errance et de vagabondage tout en revenant de plus en plus souvent à Dagodou. C'est qu'au fil des années sa folie semblait se transformer en vocation prophétique, accomplissant ici et là des miracles et se constituant tout un attirail d'instruments sacrés (mas de bois, eau bénite, cendre, clochette, pierre, coquille d'escargot) avec lesquels elle prêchait la foi en Dieu et guérissait. Elle fit, dit-on, presque la reconquête de Dagodou en rendant fécondes, grâce à sa pierre sacrée, trente femmes qui se déclaraient stériles. Ensuite, elle rejoignit son pays natal, d'abord à Dagoué, son village paternel, puis à Lobogrou, son village maternel, où elle fut beaucoup mieux accueillie⁵². Là, elle se fit rapidement connaître en accomplissant quantité de miracles et en organisant, avec ses instruments sacrés et une petite communauté de fidèles composée surtout de femmes, sa propre religion et les fondements d'une nouvelle Eglise, l'Eglise de *deima* – *deima* désignant le récipient dans lequel est contenue l'eau sacrée. Là, elle se fit désormais appeler Marie Lalou. Le prénom de Marie fut certainement choisi par référence à la mère de Jésus, ce que justifiait assez bien son existence de femme qui s'est « voulue » immaculée ; Lalou désigna, selon une première version, les deux principaux éléments de ses rituels – l'eau et la cendre – et, par extension, une sorte de divinité bénéfique, ou, suivant une seconde version, la prophétesse elle-même, sans que ce nouveau nom ait une signification particulière⁵³.

Nous sommes au début des années 1940, une période-charnière de l'histoire ivoirienne, dans le contexte plus général de la Seconde Guerre mondiale, où l'espace public ivoirien s'intensifie sous la houlette du

gouverneur Latrille – un gaulliste dénoncé comme communiste par les lobbies coloniaux –, qui contribue à l'ascension du leader ivoirien, Houphouët-Boigny⁵⁴. Les prophétismes de Basse-Côte s'efforcent de participer à cet espace public, notamment par la reconnaissance officielle de l'Eglise harriste, par la présence grandissante de Papa Nouveau et d'Albert Atcho et bientôt par celle de Marie Lalou.

Bien qu'elle soit fondatrice d'une nouvelle religion, la prophétesse revendique des précurseurs. Harris, bien sûr, dont elle fut contemporaine et qu'elle considère comme le premier prophète noir envoyé par Dieu pour offrir le salut aux Africains par l'abolition du fétichisme et de la sorcellerie, mais aussi Bébéh Gra, qu'elle classe en second. Vraisemblablement, elle rencontra ce dernier lors de ses pérégrinations sur le littoral et en devint peut-être, compte tenu de l'entourage très féminin du prophète, une adepte. Bébéh Gra fut donc, au tournant des années 1930, un personnage clé, puisqu'on le retrouve aussi bien dans les références de Papa Nouveau que de Marie Lalou, incarnant sans conteste une étape décisive dans le processus d'ivoirisation du phénomène prophétique. Il constitue une sorte de recul par rapport à la geste d'Harris (déjà repérable chez les prophètes libériens Do et Yesu) dans la mesure où il amène une reprise quasi explicite des fonctions des cultes anciens, notamment des cultes de fécondité.

Cependant, l'affaire est plus complexe. Marie Lalou et les deima, tout en se plaçant dans leur sillage, sont relativement critiques par rapport à Harris et Bébéh. Le premier aurait échoué parce qu'il était trop proche du christianisme des Blancs, ne percevant pas que des pratiques et des cultes religieux qui avaient une fonction positive (cultes anti-sorcellerie, cultes de fécondité) avaient été précisément détruits ou réprimés par le colonisateur⁵⁵. Quant au second, il aurait parfaitement compris cette bévue en constatant qu'en effet, depuis la fin des grands cultes, les fétiches, tels que les *koubo* ou les *sika*, et la sorcellerie s'étaient multipliés, que chacun pouvait en disposer ou en faire à son gré, provoquant de plus en plus de conflits et de désordres sociaux. Mais il a failli à sa tâche, en courtisant les femmes qui venaient le consulter...

Marie Lalou s'attribue donc la place d'un(e) troisième envoyé(e) de Dieu parmi les Africains⁵⁶, apte à corriger les erreurs des deux premiers, ce qui, par rapport à Bébéh, semble la rendre d'autant plus crédible qu'elle en est le symétrique inverse (« femme sans homme », elle se distingue de « l'homme à femmes »). Mais, second aspect, cette façon originale de se situer entre l'héritage et la critique de ses précurseurs

ne survient pas n'importe où et dans n'importe quel contexte. Déjà, Bébéh Gra était apparu dans cette région de Sassandra qui avait été peu touchée ou peu concernée par la geste d'Harris, ni du reste par les missions chrétiennes. C'est pourquoi il avait pu se donner un profil qui renouait avec des cultes de fécondité dont avaient besoin les populations locales, tout en s'inspirant du prophète libérien, pour les placer sous la tutelle d'un dieu supérieur et lutter contre les fétiches. De même, Marie Lalou, dès lors qu'elle se réinstalle dans son pays d'origine et s'affiche désormais comme nouvelle prophétesse, avec ses rituels et une liturgie en voie de constitution, obtient un succès assez rapide dans des régions où elle est effectivement une réelle nouveauté, en l'occurrence moins en pays godié, qui avait reçu les influences d'Harris et de ses émules ou encore de Bébéh Gra, que dans les régions situées plus au nord, occupées par les Dida et par les Bété⁵⁷.

Or ces régions ont été mises à rude épreuve par les autorités coloniales, et ceci bien après la pacification d'Angoulvant. Tandis que la Basse-Côte et le Sud-Est se mettaient à la cacaoculture et bénéficiaient d'assouplissements (certains planteurs de ces régions pouvant, par exemple, être exemptés de travail forcé en payant une contrepartie monétaire), le Centre-Ouest subissait de plein fouet les contraintes coloniales, d'autant que ses habitants avaient la très mauvaise réputation d'être anarchiques, indisciplinés et paresseux. On y fit disparaître quantité de cultes et certains de ceux qui en avaient la charge furent passés par les armes, notamment à Gagnoa, poste colonial qui était en train de devenir une ville importante du pays. On y installa, à partir des années 1920, d'assez nombreux planteurs et exploitants européens qui bénéficièrent d'une main-d'œuvre locale, parfois quasiment gratuite ; et on y favorisa l'installation de nombreux allogènes, des Dioula qui s'adonnèrent au commerce et purent, encore plus sûrement qu'en Basse-Côte et dans le Sud-Est, mettre en œuvre des plantations, et auxquels vinrent s'ajouter, à partir des années 1930, les premières vagues de migrants baoulé. Bref, la colonisation était particulièrement sévère dans le Centre-Ouest et se redoublait en colonisation du dedans par la présence massive d'étrangers⁵⁸.

Cependant, dans la décennie 1930-1940, une bonne partie des populations autochtones se convertit à son tour à l'économie de plantation, amenant cette région, une quinzaine d'années après la Basse-Côte et le Sud-Est, à devenir un nouveau pôle de développement de la colonie ivoirienne. Ce pôle est particulièrement emblématique, puisqu'on

peut y cultiver, bien mieux que dans la partie orientale de la zone forestière, le café et le cacao, soit les deux cultures (le « binôme », comme diront plus tard des responsables ivoiriens) qui font déjà la réussite de la Côte-d'Ivoire. Avec ces cultures rémunératrices (d'abord le café, puis le café et le cacao) se développent parallèlement l'urbanisation (à laquelle contribuent largement les migrants du Nord), au travers d'un important semis de villes (Lakota, Soubré, Gagnoa, Bouaflé, Oumé, Daloa, Vavoua) à progression inégale mais quasiment constante, ainsi que la scolarisation publique et surtout confessionnelle. Depuis les années 1920, les missions chrétiennes, particulièrement catholiques, avaient entrepris une politique d'évangélisation et une politique sociale dans l'intérieur du pays, là où elles n'étaient précisément pas concurrencées par les prophétismes. Gagnoa avait été ainsi à « l'origine de merveilleux ensemencements⁵⁹ » (après avoir été le théâtre de la mise à mort des féticheurs) qui, sous la houlette du révérend père Person, successeur de Moury, débouchent en effet sur une christianisation d'envergure de l'Ouest ivoirien.

Bien que la Basse-Côte reste un foyer attractif pour les jeunes autochtones de l'Ouest et surtout du Centre-Ouest, préférant y trouver un modeste emploi, notamment comme « boys » ou commis, plutôt que de subir les contraintes très pesantes du travail obligatoire⁶⁰, nombre d'entre eux trouvent à s'embaucher dans les entreprises ou les maisons de commerce européennes locales.

Finalement surviennent dans cette région des phénomènes déjà observés en Basse-Côte et dans le Sud-Est. Par rapport aux milieux lignagers, le développement des plantations, du salariat local, des migrations vers Abidjan et de la scolarisation suscite de nombreuses tensions entre ceux qui revendiquent un certain pouvoir et ceux qui tentent de s'en écarter ou d'en acquérir par eux-mêmes. On s'organise pratiquement autour des familles restreintes, notamment dans le cadre de la mise en valeur des plantations qui deviennent largement affaire individuelle, et le salariat, proche ou lointain, permet parfois aux cadets de se marier en payant la dot⁶¹ (compensation matrimoniale) qu'aurait dû prendre en charge un aîné⁶². Les choses se compliquent davantage avec la présence de plus en plus imposante d'allogènes auxquels de nombreux autochtones cèdent ou vendent des parcelles, avec contrepartie monétaire, sans en référer nécessairement à ceux qui avaient un droit plus légitime sur la terre. Mais s'ils sont singulièrement bouleversés par de telles pratiques, les systèmes lignagers n'en gar-

dent pas moins, ici encore, la maîtrise du symbolique. Que surgisse le moindre problème, une maladie, un échec de parcours ou un revers de fortune, et la quête de sens se rabat aisément sur la sphère familiale, sur quelques parents mécontents ou quelques puissances extra-humaines toujours susceptibles de rappeler à chacun les conséquences d'une transgression.

Autrement dit, la contradiction entre la permanence des systèmes lignagers et tout ce qui entraîne leur destructuration est largement maintenue. Voilà pourquoi chacun tente de parer aux agressions tout en étant susceptible d'en commettre, et cela dans un univers ne disposant quasiment plus de ces grands cultes qui permettaient d'apaiser les tensions ou d'en corriger les excès.

Marie Lalou survient, à son tour, à point nommé puisqu'elle s'installe au cœur de la contradiction en s'efforçant, par des rituels et une liturgie spécifiques, de l'aménager. D'une part, elle accompagne le mouvement de décomposition des systèmes lignagers en s'adressant essentiellement aux individus ; avec son eau, ses cendres sacrées, ses prières, elle protège et soigne, mais à l'unique condition que chacun se débarrasse de ses fétiches, de toute rancune ou de toute pensée malveillante à l'égard d'autrui, et si tel ou tel est malade il lui faut, un peu comme chez Atcho, avouer que son état est le résultat de ses propres manigances sorcières. D'autre part, elle organise un culte qui vient ouvertement combler le vide laissé par les grands cultes et divinités d'autrefois, ceux-là mêmes qui permettaient aux systèmes lignagers d'apaiser les conflits et les malheurs en tout genre. Les individus sont donc repris par la croyance qu'en se vouant à Lalou ils permettront qu'un certain ordre social se perpétue ou plutôt renaisse, purifié de tous les agissements néfastes qui l'entraînaient vers la destruction. La vie même de la prophétesse en témoigne, qui a représenté un scandale social, le parangon de l'individualité malfaisante, et qui a totalement rebondi en amenant cette femme sans époux et sans enfants à se préoccuper de la fécondité de ses congénères et de leur situation matrimoniale. Car en ces temps de tumultes lignagers, les rapports conjugaux et, plus généralement, les rapports entre les hommes et les femmes n'échappent pas aux dérèglements : que ce soit sur le plan des relations entre aînés et cadets, de la monétarisation de la compensation matrimoniale qui se traduit par des tendances inflationnistes, ou sur celui du besoin de main-d'œuvre pour les plantations, les femmes constituent un enjeu de grande importance. Requises dans

tous ces domaines que contrôlent les hommes et pour lesquels ceux-ci intensifient leurs différends, les femmes recherchent la meilleure ou la moins mauvaise situation conjugale, même en tant que co-épouses : celle qui ne débouchera pas sur une instabilité matrimoniale dont la manifestation grandissante est très précisément le revers des conflits masculins et lignagers⁶³.

A la différence de Do et surtout de Yesu qui, deux décennies plus tôt, avaient entraîné des femmes à se couper de leur milieu d'origine⁶⁴, le culte lalou s'efforce de les intégrer le mieux possible dans la sphère lignagère, notamment comme procréatrices, mais en donnant à chaque fidèle, dès lors qu'elle respecte les commandements et les rites du culte, les moyens de trouver une stabilité conjugale et de se préserver des actes malfaisants qu'elle pourrait commettre ou subir.

L'entreprise culturelle de Marie Lalou relève donc bien du compromis entre une relance de l'ordre social et une protection de la sphère individuelle. Le mot qui la résume assez bien et que la prophétesse semble avoir souvent prononcé est celui de « paix », suggérant qu'en effet la situation des sociétés où son culte se diffuse est grosse de désordres et de conflits.

On prend particulièrement bien la mesure du compromis au travers d'une trame cosmogonique conçue par Marie Lalou, puis peaufinée par le clergé deima, qui relève typiquement du syncrétisme religieux. S'il y est fait référence à Dieu, à des prophètes comme Moïse, ou encore à Jésus-Christ, avec une expresse volonté d'appartenir au christianisme, les emprunts aux visions locales du monde sont au moins tout aussi importantes. Ainsi Lago, qui désigne dans tout l'Ouest ivoirien une sorte de divinité céleste primordiale se tenant loin des hommes et partageant son pouvoir avec la Terre, aurait eu plusieurs épouses dont la descendance formerait des couples aussi divers que le Soleil et la Lune, la Lumière et l'Obscurité, les Hommes blancs et les Hommes noirs⁶⁵. Jésus est, en outre, assimilé à l'Araignée, Gedi Lézé, qui représente une sorte de messager divin⁶⁶.

Ce mélange religieux, beaucoup plus riche que les quelques éléments mentionnés ici, appelle deux remarques : d'une part, il relève largement de la tradition orale et suscite, comme les mythes et les contes locaux qui étaient en principe exempts d'apports chrétiens, diverses versions ; d'autre part, la facilité avec laquelle ce mélange a pu se faire témoigne qu'entre les cosmogonies chrétienne et païenne l'opposition n'est pas si nette que les tenants de la première pourraient

le laisser croire puisqu'elle laisse découvrir une multiplicité de figures, presque un panthéon, parfaitement accessible à la seconde⁶⁷.

Cependant, cette cosmogonie hybride n'est précisément pas pur collage d'éléments compatibles. Dans son inflexion quelque peu binaire apparaît l'opposition du bien et du mal sous la forme d'une bonne et d'une mauvaise sorcellerie. La première est celle que détiennent les Blancs : par son truchement, ils inventent sans cesse toutes sortes de machines ; la seconde est le lot des Noirs, qui l'utilisent toujours contre eux-mêmes, à l'exception des Dioula qui, par leur religion, savent bâtir, éduquer leurs enfants et sont ainsi plus proches des Européens⁶⁸. Dans la lignée d'Harris, et dans une très grande proximité avec la vision du monde d'Atcho, le syncrétisme deïma vise à insuffler une sorte d'éthique du bien ou, plutôt, à montrer comment cette bonne sorcellerie permettra aux Noirs de prendre conscience de la mauvaise sorcellerie et de rattraper ainsi les Blancs.

Marie Lalou fait donc à son tour événement. En se situant dans le sillage d'Harris et de Bébéh, dont l'action dans le Centre-Ouest n'avait eu que de lointains échos, elle intervient précisément dans une région où le religieux manquait. Cela d'autant plus que les changements y étaient nombreux, que les contradictions sociales, les tensions inter-individuelles, n'avaient d'autres débouchés, à la fois réels et métaphoriques, que le recours aux fétiches et à la sorcellerie. La réussite du culte lalou tient à un travail syncrétique qui a su non seulement emprunter à deux sources cosmogoniques mais aussi recueillir quantité d'éléments propres à l'évolution des rapports sociaux dans le Centre-Ouest ivoirien. Eu égard à cette évolution, l'importance accordée aux visions du monde locales dénote une remarquable continuité par rapport aux grands cultes anciens (culte de fécondité, culte anti-sorcellerie) et préserve ainsi la charge symbolique et idéologique des systèmes lignagers. Mais les quelques emprunts au christianisme, en devenant des oppositions entre le bien et le mal, la bonne et la mauvaise sorcellerie, vont dans le sens d'une éthique visant le compromis et la pacification entre les systèmes lignagers et les diverses forces centrifuges qui participent peu ou prou à la modernité ivoirienne.

Dans cette perspective, le prophétisme de Marie Lalou n'est pas seulement un culte qui a su combler le déficit religieux du Centre-Ouest. Outre le fait qu'il s'étendra, dans les années 1950 et après l'Indépendance, à d'autres régions et s'installera en tant qu'Eglise deïma à Abidjan, venant ainsi concurrencer le mouvement harriste, ce prophétisme

se « convertit » à une certaine cause nationaliste. Déjà, avec son succès grandissant et la formation d'un clergé deïma, Marie Lalou a, en 1943, de très graves conflits avec les missions chrétiennes, principalement catholiques, qui avaient précisément fait du Centre-Ouest une nouvelle terre d'évangélisation ; celles-ci la dénoncent comme sorcière et féticheuse et l'obligent pendant un temps à se réfugier dans la « brousse ». Mais la prophétesse leur tient tête au nom de la nécessité pour les Africains d'avoir une religion et une Eglise qui leur soient appropriées. Du reste, les missions doivent très vite baisser le ton puisque, un an plus tard, en même temps que bien d'autres organisations, le libéral gouverneur Latrille reconnaît officieusement le mouvement deïma.

Mais le fait le plus marquant est, encore une fois, la liaison qui s'établit entre Marie Lalou et Houphouët. Outre qu'ils se seraient rencontrés à Dabou, alors qu'Houphouët était déjà député et qu'un débat s'est ouvert au sein des deïma sur le point de savoir qui a donné de l'argent à l'autre⁶⁹, un témoignage officiel du mouvement raconte que la prophétesse, bien avant cette rencontre, aurait annoncé l'arrivée d'un Sauveur, qu'elle nommait Oreneso, qui libérerait le peuple ivoirien du joug colonial et « restaurerait la fraternité dans le monde⁷⁰ » ; quand elle vit Houphouët, ajoute ce témoignage, sa prédiction prit littéralement corps.

On peut s'étonner, comme du reste à propos de Papa Nouveau et surtout d'Atcho, du décalage qu'il y a entre une invention cosmogonique qui justifie la supériorité des Blancs et cette prise de position ouvertement nationaliste. En fait, comme ses homologues ou ses rivaux, Marie Lalou est dans le droit fil de l'attitude d'Harris qui prônait l'obéissance aux autorités coloniales mais prédisait pour bientôt l'égalité des Blancs et des Noirs. A cette différence près que nous ne sommes plus en 1913, mais trente ans plus tard, à une époque précisément où la société ivoirienne existe bel et bien, où l'économie de plantation indigène, mieux que celle mise en œuvre par les colons européens, pèse de plus en plus lourd dans la croissance du pays et a engendré des forces sociales (qu'illustre la création du Syndicat agricole africain) capables de revendiquer et de prendre en main leurs intérêts propres. Le nationalisme de Marie Lalou est à la mesure de cette situation historique : un nationalisme qui se retrouve du reste dans sa cosmogonie puisque, s'il y est dit que les Blancs étaient les enfants émérites du Bon Dieu, elle précise ailleurs que ce même Bon Dieu avait au départ quelque préférence pour ses enfants noirs.

En tout état de cause, Houphouët-Boigny, l'homme fort qui dirige le principal syndicat puis le Parti démocratique de Côte-d'Ivoire, est de plus en plus entouré d'un halo prophétique. Marie Lalou, Papa Nouveau, Albert Atcho, et bientôt quelques autres, disent tous leur accointance avec lui et énoncent sa puissance charismatique, voire messianique.

Cependant, malgré la montée en puissance des forces sociales ivoiriennes et celle de leur principal leader, malgré tout ce halo prophétique qui entoure Houphouët-Boigny, rien n'est encore définitivement joué. Succède en 1947 à Latrille un autre genre de gouverneur, un certain Péchoux, qui reprend en main les affaires ivoiriennes. La Quatrième République débute⁷¹, décidée à rompre avec le laxisme qu'avait entretenu la coalition gaullo-communiste issue de la Résistance ; et si elle ne peut guère revenir sur les libertés publiques acquises par l'ensemble des colonies françaises, notamment la Côte-d'Ivoire, elle refuse que ces libertés s'affirment davantage et débouchent sur une quelconque indépendance.

Péchoux est donc l'homme de la situation et rappelle, dans un tout autre contexte, le pacificateur Angoulvant, qui fulminait devant le laisser-aller de ses prédécesseurs. Mais il le rappelle d'autant mieux qu'il lui prend de convoquer, en 1949 à Abidjan, la prophétesse Marie Lalou : peut-être par curiosité, mais surtout à cause des plaintes et des bruits qui surgissent çà et là, suivant lesquels cette femme redoutable compromet l'évangélisation de l'Ouest ivoirien et entretient des relations étranges et subversives avec le député Houphouët-Boigny, lui-même lié au Parti communiste français⁷². La prophétesse s'exécute, on croit qu'elle va être arrêtée, et puis non. Elle sort libre du Palais. Mieux, Péchoux la gratifie d'une reconnaissance cette fois-ci très officielle du mouvement deima.

Que s'est-il passé lors de ce tête-à-tête ? Personne ne le sut, comme on ne sut presque rien de la rencontre entre Harris et Angoulvant... Il existe, cependant, un récit intéressant de l'issue de l'entrevue. Marie Lalou était un personnage bardé d'interdits : interdits sexuels bien sûr, nombreux interdits alimentaires, mais aussi et surtout l'interdit de se regarder dans un miroir, celui-ci étant lié au fait que sa puissance résidait essentiellement dans l'eau. Or, quand elle quitta le gouverneur, elle se vit dans les glaces qui longeaient les couloirs du Palais et transgressa ainsi son interdit majeur. La prophétesse sut dès cet instant qu'elle allait bientôt mourir. Mais le récit ajoute qu'elle voulut, avant

son trépas, remplir une mission d'une très haute importance : convoquer Houphouët à Lakota (ville située à proximité de son village natal) et lui transmettre son pouvoir, plus précisément une clé qui lui permettra de faire régner la paix dans le pays⁷³.

Ce récit, au-delà de son caractère invérifiable et largement mythique, appelle deux remarques. La première réside dans l'issue singulièrement ambivalente de la rencontre entre la prophétesse et le gouverneur ; d'un côté, et de façon inattendue, elle signe la reconnaissance définitive du mouvement deima, mais, de l'autre, celle-ci est gâchée par l'intime conviction qu'a Marie Lalou de sa mort prochaine, comme s'il fallait que Péchoux incarnât autre chose qu'une soudaine libéralité, en l'espèce une figure qui commet à son insu l'irréparable et qui ne comprend donc rien aux affaires ivoiriennes⁷⁴. La seconde remarque concerne très précisément ces affaires ivoiriennes où l'on voit Marie Lalou investir l'homme qui règne déjà sur la vie politique du pays (en 1946, il avait fait abolir le travail forcé par le Parlement français) d'un pouvoir mystique. L'événement, si on peut l'appeler ainsi, outre qu'il souligne encore une fois la forte présence du prophétisme dans l'espace public ivoirien, indique qu'en ces temps de pluralisme, de débats et conflits politiques⁷⁵, le personnage d'Houphouët-Boigny paraît s'élever au-dessus de la mêlée, qu'il est déjà dans l'attente d'une destinée plus haute, d'un pouvoir qui ne souffre guère la contestation.

Marie Lalou meurt au tout début de l'année 1951. Elle s'est éteinte, précise l'hagiographie deima, après avoir refusé les soins de la médecine, certaine qu'elle était d'être dans la main de Dieu⁷⁶. Mais, depuis 1944, c'est-à-dire depuis la première reconnaissance de son mouvement par le gouverneur Latrille, elle s'était employée à bâtir son Eglise en faisant édifier un temple à Lobogrou et, surtout, en nommant et en installant huit dignitaires qui devaient faire fructifier, surtout dans le Centre-Ouest, le succès de son mouvement. Ces dignitaires, semblent-ils tous des hommes, appelés *pawaba* (dérivé de l'anglais *power*), soit les « détenteurs du pouvoir⁷⁷ », se rapprochent de la fonction prophétique puisqu'ils peuvent, comme Marie Lalou, utiliser les instruments sacrés pour guérir et lutter contre les fétiches et la sorcellerie.

On retrouve ici un nouvel élément de continuité. Comme les prêtres des grands cultes de fécondité ou d'anti-sorcellerie qui installaient en divers lieux des répliques de leurs dieux-objets et initiaient leurs nouveaux détenteurs⁷⁸, Marie Lalou tisse un réseau d'hommes forts, équi-

pés des attributs du pouvoir pour diffuser efficacement son culte. Mais, encore une fois, la ligne de continuité, au travers des prophètes, bifurque sur quelque nouveauté. Ces hommes forts sont aussi la première ossature d'une Eglise qui, après la mort de Marie Lalou, s'organise en appareil clérical ; elle a un chef suprême nommé par l'assemblée des *pawaba* et offre des fonctions pastorales de base comme celles des *deimaba* qui, pour diriger une paroisse, doivent avoir impérativement renoncé aux fétiches, avoir reçu de l'eau sacrée et l'enseignement évangélique d'un *pawaba*.

Sous ce rapport, l'Eglise deima suit la même évolution que l'Eglise harriste. Cependant, elle s'en distingue par un ressort interne tout à fait intéressant. Marie Lalou, depuis ses débuts de prophétesse, s'était entourée d'une petite communauté de femmes ; parmi elles, une certaine Gogo Honomaki, qui lui était particulièrement dévouée et que Marie Lalou nomma Prete Dyanis. Peu avant sa mort, elle en fit son héritière en prophétie⁷⁹. Il y a donc, dans la constitution de l'Eglise deima, une nette discordance entre un appareil clérical essentiellement masculin et une lignée prophétique à vocation féminine ; discordance redoublée par le fait que les *pawaba* détiennent un pouvoir proche de la fonction prophétique. Ceci produira jusqu'aujourd'hui bien des conflits à l'intérieur de l'Eglise. Car si l'appareil dominant a entériné la nécessité d'avoir constamment une femme singulière vouée à la perpétuation du culte lalou, bien des prophétesse surgiront qui, sans en référer à la hiérarchie deima, revendiqueront l'héritage de Marie Lalou. Déjà, à l'époque de Prete Dyanis (ou encore Princesse Geniss), une autre femme, en pays bété, nommée Ble Nahi⁸⁰, appelée plus couramment Jésus Onoï, se disait être la nouvelle prophétesse deima. Comme Bagué Honoyo, elle n'eut pas d'enfants, passa pour folle et sorcière et refusa la vie conjugale. Au-delà d'une pure imitation, une telle répétition laisse penser que ce sur quoi a porté la réussite de Marie Lalou concernait non seulement les problèmes de fécondité mais aussi l'évolution des rapports entre hommes et femmes : une question que n'a cessé de refléter un mouvement deima qui, jusqu'à présent dirigé par des hommes, assiste, en s'en accommodant, au surgissement d'une nouvelle prophétesse et accueille une majorité de femmes aspirant au mariage et au bonheur conjugal⁸¹.

Au demeurant, la discordance a certainement contribué à l'expansion du mouvement deima. Entretien la continuité avec les cultes anciens (comme du reste, mais dans une moindre mesure, le mouve-

ment harriste avec Atcho), l'appareil clérical n'a jamais pu contrôler l'apparition de nouvelles héritières de Lalou qui en ont été les éléments moteurs, notamment comme culte de fécondité, y compris en son propre sein, où des *pawaba* se sont faits prophètes en leur pays. C'est ainsi que le deima s'est répandu plus à l'est, en pays baoulé, et même en pays agni, où prophètes et prophétesses se réclamant de Lalou occupèrent des positions de personnages-souverains à l'échelle d'un village ou d'un quartier de village; des positions d'autant mieux conquises ou facilitées⁸² que, depuis le « mouvement des ignames noires » chez les Baoulé et la percée harriste du début du siècle en pays agni, il manquait (mise à part la présence des missions chrétiennes) à ces régions quelque renouveau religieux et quelque lien avec un pouvoir politique qui s'identifiait de plus en plus à la personne d'Houphouët-Boigny.

En 1987, non loin de Bouaké, j'ai pu observer les débuts d'une prophétesse deima d'origine baoulé qui, sur le modèle de Marie Lalou, s'interdisait les miroirs et me refusa la moindre photo...

Mais, dans les années 1950, le mouvement deima n'est pas le seul à déclencher un renouveau religieux au sein des régions baoulé et agni. Tandis que la métropole accroît ses investissements grâce aux programmes FIDES (Fonds d'investissements pour le développement économique et social), que les cours du café et du cacao augmentent, provoquant une nouvelle expansion de l'économie de plantation indigène, et que la Côte-d'Ivoire s'achemine vers une autonomie politique, des personnages charismatiques surgissent dans ces régions qui, depuis le début du siècle, semblaient peu concernées par l'expansion essentiellement côtière du phénomène prophétique.

Mis à part les prophètes ou prophétesses deima aux influences souvent limitées à un seul village, trois personnages, deux Baoulé et un Agni, se distinguent particulièrement. Toutefois, avant de les découvrir, il est nécessaire de renouer les fils de l'économie politique ivoirienne.

J'ai évoqué à plusieurs reprises la carrière d'Houphouët-Boigny qui, commencée au début des années 1930 en tant que planteur et chef de canton vilipendant les injustices dont étaient victimes les exploitants indigènes, prend un tournant décisif lorsque ce ressortissant baoulé devient président, en 1944, du Syndicat agricole africain. Or, durant cette période, des évolutions de première importance ont entraîné une recomposition de la société ivoirienne. Désormais, les régions de

Basse-Côte et du Sud-Est, même si elles restent des foyers attractifs d'immigration et de commerce, notamment avec Abidjan, ne sont plus les seuls pôles de développement de la colonie ivoirienne. L'Ouest a pris le relais, avec la double exploitation du café et du cacao ; mais c'est surtout le Centre, c'est-à-dire pour l'essentiel le pays baoulé, qui est venu troubler l'ordre par lequel l'histoire ivoirienne semblait se calquer sur les dispositifs et les initiatives de l'Etat colonial. En effet, depuis ses résistances opiniâtres au conquérant français qui prirent tragiquement fin avec le « mouvement des ignames noires », le monde baoulé, bien que représentant dès cette époque l'ethnie ivoirienne la plus nombreuse, s'est rendu quelque peu invisible. Pressés, comme on l'a vu, par les contraintes coloniales, nombre de ses ressortissants migrèrent provisoirement en Gold Coast et surtout dans le Sud-Est, où ils s'employèrent auprès des autochtones et y développèrent des stratégies d'appropriation foncière : ce qui leur vaudra quelques différends avec les planteurs agni, qui préféreraient les voir se cantonner à leur rôle de main-d'œuvre. Ils migrèrent également dans les villes de Basse-Côte, notamment à Abidjan, où ils exercèrent divers métiers, salariés et artisanaux, tout particulièrement les femmes, qui se sont taillé une réputation de femmes libres fréquentant ou épousant aussi bien des Européens que des hommes d'autres ethnies ivoiriennes. D'autres activités caractérisèrent, dans les années 1920, le monde baoulé, telles la production et la commercialisation de produits vivriers sur un marché que ne contrôlait pas l'administration coloniale. Puis ils prirent une large part à l'expansion de la caféiculture aussi bien dans leur propre pays que sur le front de l'Ouest où, avec les Dioula et, cette fois-ci, les encouragements plus ou moins explicites des autorités, ils participèrent à la constitution du second pôle de développement de la colonie en devenant, plus sûrement que dans le Sud-Est, des planteurs à part entière par l'achat de terres aux autochtones.

Cette multiplicité d'activités et d'opportunités qui se sont glissées dans les interstices des transformations induites par la colonisation aboutit, au tournant des années 1940, à ce que Jean-Pierre Chauveau appelle une « baoulisation » de la société ivoirienne⁸³ ; sous ce rapport, on pourrait dire que l'ascension d'Houphouët, au-delà de l'habileté politique de l'homme et d'une aura personnelle grandissante, est en phase directe avec un processus qui désormais fait du monde baoulé le principal acteur des dynamismes économiques et politiques indigènes. Le Syndicat agricole africain reflète assez bien ce nouvel état

de choses puisque son comité directeur, outre Houphouët, est principalement composé de planteurs baoulé aisés, ainsi que d'assez riches exploitants dioula. Ceux-ci, comme les gens du Centre, ont fait de la colonie ivoirienne (aidés en cela, bien plus que les Baoulé, par l'administration) un territoire national avant la lettre, c'est-à-dire un espace concentré en zone forestière où l'on peut s'installer sans grande considération pour les « droits » autochtones.

Bien qu'il soit gros d'antagonismes futurs, créant une situation où l'exercice et la légitimation du pouvoir semblent passer par une alliance de tous ceux qui font prévaloir les bienfaits de l'allochtonie contre toute revendication autochtone, ce processus de baoulisation coïncide, pour l'heure, avec un mouvement plus large d'émancipation ivoirienne que le Syndicat agricole africain puis le Parti démocratique de Côte-d'Ivoire semblent incarner bien mieux que toute autre formation syndicale ou politique. L'élection d'Houphouët au Parlement français, la fin du régime de l'indigénat et du travail forcé, autant de victoires auxquelles adhère avec enthousiasme une large majorité de la population ivoirienne ; et, cela, même si se font jour les ressentiments ou les protestations de ceux qui perçoivent plutôt dans ces victoires l'installation d'une hégémonie baoulé ou, sous un autre angle, la domination des riches planteurs sur les plus modestes.

L'intéressant, dans cette affaire, c'est qu'au moment où la baoulisation s'accomplit aucun grand prophète, si ce n'est Houphouët lui-même, n'est originaire du Centre ivoirien. Et tout se passe comme si les Marie Lalou, Albert Atcho, Papa Nouveau et le mouvement harriste, par-delà leur propre assise ethnique ou régionale, étaient dotés d'un certain sens de l'histoire en ne voyant dans ce processus que sa composante proprement moderne : celle, en l'occurrence, qui correspond à leur exaltante mission d'amener les Ivoiriens à être les égaux des Blancs et dont ils perçoivent précisément les mêmes objectifs dans le PDCI et le travail obstiné de son leader. Reste que, malgré ce halo prophétique qui, depuis les pays ébrié, akouri, godié, entoure le personnage d'Houphouët, le monde baoulé manque de ces personnages extraordinaires qui lui permettraient d'accomplir plus résolument sa tâche historique. N'est-il pas paradoxal qu'Atcho, en dépit de son « houphouétisme », prétende que les populations de Basse-Côte soient les plus proches des Blancs et de Dieu ?

Kokangba ou la leçon d'écriture

C'est justement un Baoulé qui, dans les années 1950, va, à sa manière, répondre à Atcho et installer son monde à une place bien plus enviable que ne le fait le prophète ébrié. Il s'agit d'un certain Koboua Yao, plus connu sous le nom de Kokangba (signifiant en baoulé « celui qui dit tout »), actuellement toujours en fonction (il a aujourd'hui près de 70 ans). S'il accepte l'appellation de prophète, il se déclare être une figure bien supérieure, en l'occurrence un messie et même une nouvelle incarnation de Dieu le Père. En fait, sans trop se soucier d'exactitude religieuse, il affirme que Dieu est descendu une première fois parmi les Blancs grâce à son fils Jésus, puis une seconde chez les Arabes avec Mahomet, enfin une troisième parmi les Noirs, à travers lui. S'il fallait que le monde baoulé soit touché par quelque prophétisme, Kokangba le hisse certainement à une hauteur qui dépasse toutes les espérances.

Un récit fort bien construit étaye cette étonnante autoproclamation.

« Je suis descendu, dit-il, un vendredi à Akanzakro [village proche de Bouaké], d'où mon prénom Yao par lequel on nomme, chez les Baoulé, ceux qui naissent ce jour-là (Yao signifiant vendredi). Ma mère, qui ne fréquentait plus l'homme qui l'avait mise enceinte – mais dont je porte le nom (Koboua) –, et qui ne contracta par la suite aucune autre union, dut accoucher en brousse, sur un dépotoir. Dès l'instant de ma naissance, il y eut une brève éclipse de soleil et un éclair tomba sur moi, grâce auquel je commençai à recevoir la puissance de mon père. On écarta précipitamment ma mère et tout devint rouge autour de moi alors qu'une tornade soulevait la poussière; puis un essaim d'abeilles m'entoura, empêchant toute personne d'approcher. Cela dura deux heures. Quand l'essaim se retira, j'étais vêtu entièrement de blanc. Alors les anciennes du village me prirent pour un sorcier et se mirent d'accord pour m'éliminer; mais, parmi elles, une femme très liée à ma mère, se nommant Leimaiko, s'interposa et dit aux autres: "Je n'ai jamais vu un tel événement, cet enfant doit être un envoyé de Dieu, et si vous le tuez il y aura un grand malheur dans notre village." Ainsi je fus sauvé. A l'exception de Leimako, toutes celles qui avaient décidé de me supprimer devinrent, peu après, aveugles. Quand ma protectrice mourut, c'est moi qui pris en charge ses funérailles et fis en sorte qu'à la mort de ma mère leurs deux tombes soient côte à côte.

« Le soir de ma naissance, des marabouts du village, qui n'avaient pu assister à l'événement, recommandèrent d'aménager un berceau couvert d'un beau pagne blanc ; l'un d'entre eux dit qu'il était écrit dans le Coran qu'un sauveur viendrait.

« J'eus une enfance hors du commun. Je prédisais sans arrêt l'avenir, annonçant les malheurs qui allaient arriver. Des villageois qui ne voulaient rien entendre me frappaient et me menaçaient de mort en m'accusant de sorcellerie ; mais d'autres intervenaient et me protégeaient. Je guérissais aussi les gens, car mon Père m'enseignait les plantes et la pharmacopée, mais en plus je travaillais et sculptais le bois.

« Plus tard, je suis parti à Abidjan. Là-bas, j'ai trouvé un emploi de mécanicien dans un garage qui appartenait à un Français, un certain M. Brochet, qui avait aussi une plantation dans le Centre-Ouest. Mais cela n'a duré que six mois, car mon patron me renvoya. Ce fut un vendredi, et je compris qu'en fait mon Père voulait que je quitte ce travail pour en exercer un autre. C'est ainsi que, commandé par lui, je devins menuisier. En vérité, le meilleur des menuisiers de Côte-d'Ivoire, fabriquant, par exemple, de belles tables et chaises. J'avais alors environ 25 ans. Une nouvelle fois, mon Père se manifesta, m'ordonnant alors d'abandonner ce travail, car le temps était venu pour moi d'accomplir ma mission, d'annoncer la bonne nouvelle, de tracer le chemin de vérité et d'amour avec une nouvelle écriture et de préparer les gens à la fin du monde. Après, je me suis retrouvé sous la lagune ébrié. J'y suis resté une semaine et j'y ai reçu un accueil comme jamais je n'en avais reçu sur terre : des êtres supérieurs m'y ont donné une puissance exceptionnelle, celle d'accomplir des miracles. Du reste, dès que je sortis de l'eau, j'avais en ma possession une écriture que je devais enseigner aux Ivoiriens, aux Africains et au monde entier. C'est une écriture baoulé qui était au Ciel mais qui n'avait pas encore été révélée ; et comme les autres écritures précédemment apportées aux hommes ont été détournées, celle-ci doit les remettre sur le bon chemin.

« Une fois que je fus de retour sur terre, mon Père m'ordonna de prendre résidence sur une montagne. Je parcourus un peu partout le pays et, finalement, je trouvai un sommet en pays baoulé, nommé Brobo, à l'est de Bouaké ; personne ne l'occupait et des Blancs qui avaient tenté de s'y installer ne purent y demeurer. Je restai sur cette montagne pendant quatre années, c'était au milieu des années 1950. Mais des gens de mon village, Akanzakro, se sont alliés avec les Aali, qui étaient les maîtres du lieu, disant que j'étais un homme indésirable, destructeur de fétiches,

et qu'il fallait donc me tuer. Je fus immédiatement averti par mon Père, qui me précisa que les comploteurs viendraient un vendredi. Je me préparai donc en conséquence et lorsqu'ils arrivèrent chez moi en hurlant mon nom, ils me cherchèrent vainement car je m'étais rendu invisible : j'étais en fait au milieu d'eux et je leur dis que même s'ils me brûlaient vif je ressusciterais le troisième jour. Alors, ils prirent une autre voie en essayant de corrompre les gendarmes-colons ; mais leur entreprise se retourna contre eux car les gendarmes se mirent de mon côté ; ils frappèrent même les comploteurs et surtout alertèrent le Président Houphouët, qui était alors député. Celui-ci, aussitôt, me convoqua pour élucider l'affaire. Il me comprit et m'encouragea, il m'aida même à trouver un terrain dans les faubourgs de Bouaké pour y installer mon village, Kokangbakro, où pourraient vivre mes fidèles ; nous y avons habité ainsi plusieurs années. Mais j'étais toujours en quête d'une montagne, comme me le prescrivait toujours mon Père. Je sillonnai donc, une nouvelle fois, le pays mais, un jour, Il me dit de quitter Bouaké et d'aller un peu plus vers le nord. Je suis parti un jeudi et je découvris la montagne le lendemain, un vendredi. Cela se passait en 1968. L'instituteur du coin m'aida à rédiger une demande d'autorisation d'habiter le mont Anangamakro, à l'adresse du préfet de Bouaké. Celui-ci ne fit aucune difficulté. Depuis lors, nous habitons, moi et de nombreux fidèles, le sommet de cette montagne. Chacun y a construit sa maison, et nous vivons de nos cultures ; mais nous conservons Kokangbakro, où nous allons parfois, surtout lorsque je dois voyager dans le pays ou me rendre à Abidjan pour régler des affaires et visiter d'autres fidèles.

• Sur le mont Anangamakro, je vis en célibataire et prépare moi-même la cuisine. J'y ai fait bâtir une école où les enfants apprennent l'écriture que mon Père m'a révélée. J'y conserve aussi, selon Ses vœux, des pirogues ; car si les gens s'écartent encore du droit chemin, il y aura un grand déluge et je pourrai ainsi sauver mes fidèles. Le village, depuis sa création, est toujours commandé par une femme, car quand les gens se seront vraiment tournés vers Dieu, auront cessé de se faire du mal, ce sont les femmes qui dirigeront la Côte-d'Ivoire et le monde entier. Du reste, peu avant ma mort, mon Père me fera connaître celle qui me succédera. Je connais le jour de mon départ. Je peux simplement révéler que ce sera un vendredi. Le jour ne se lèvera pas pendant vingt-quatre heures et mes adeptes ne trouveront pas mon corps, mais seulement des documents où seront dictées les ultimes consignes⁸⁴. »

Ce récit est remarquable par ses registres variés de syncrétisme et par le fait que l'invention d'une écriture y occupe une position centrale. Avant de le commenter et de situer l'ascension de Kokangba dans le contexte des années 1950-1960, il faut ajouter au récit quelques précisions, qui augmentent encore son intérêt.

Koboua Yao (Koboua serait une déformation de *kôba* signifiant en baoulé « clitoris ») est en fait le fils de deux (ex)-esclaves. Ses parents étaient d'origine dioula, exactement malinké de la région de Séguéla, qui, très jeunes, ont fait partie du cortège de ces gens capturés à la fin du dix-neuvième siècle par Samori Touré et vendus comme esclaves aux Baoulé du Nord, ressortissant aux puissantes chefferies Walebo et Faafwé⁸⁵. Si j'ai parfois évoqué cette question de l'esclavage à propos du prophétisme en considérant, mais sans preuves suffisantes, qu'elle lui était probablement associée, les origines de Kokangba lui donnent assurément plus de consistance. Elle est d'ailleurs éminemment présente au début du récit lorsque Kokangba raconte que Leimako est intervenue pour empêcher les autres femmes de le tuer, juste après sa très curieuse naissance. Car Leimako est également une esclave, qui partageait avec la mère de Kokangba le même maître ; et quoi qu'on puisse penser de la véracité des faits, cette scène inaugurale indique qu'une femme, de statut servile, est capable d'intervention et de persuasion, prenant l'ascendant sur une volonté collective de meurtre qui paraissait sans appel. L'esclavage marque donc doublement le personnage de Kokangba, et positivement, puisque c'est à travers lui qu'il survécut et fut reconnu comme un messie capable de franchir les obstacles dressés contre son ascension. A cet égard, bien que Kokangba ne parle pas spontanément de son origine captive (encore que sa mise au monde sur un dépotoir en constitue tout à la fois un indice et une métaphore), dès lors qu'on l'interroge plus précisément sur ses parents, c'est sans hésitation qu'il la dévoile, mieux : qu'il devient loquace, comme si une telle origine, loin de devoir être cachée⁸⁶, constituait une manière de preuve de sa filiation divine.

On peut remarquer, du reste, que Kokangba, tout en revendiquant son identité baoulé, embellit, à un moment donné du récit, ses origines dioula, puisque ce sont des marabouts, c'est-à-dire des prosélytes de l'islam, qui l'installèrent sur un blanc couffin, et que c'est l'un d'eux, affirme-t-il sans trop de respect pour le dogme musulman, qui le reconnut comme Sauveur.

Ce personnage est caractérisé par un autre trait qui semble plus difficile à admettre, compte tenu de la position messianique qu'il prétend occuper. Il est en effet dans la lignée des *komyens* (devins-guérisseurs), tels qu'on a pu les évoquer précédemment à propos des résistances du monde baoulé à la conquête coloniale ; le nom de Kokangba, « celui qui dit tout », colle parfaitement avec les fonctions de divination des *komyens* et, surtout, avec leur capacité à prendre effectivement la parole pour dénoncer un état de choses. A sa manière il le reconnaît, puisque, durant sa jeunesse, il affirme avoir été un devin-guérisseur qui prédisait l'avenir et soignait les gens avec des plantes. Mais le fait majeur c'est que, dans la continuité des *komyens* du début du siècle, il lança auprès de ses adeptes, dans les années 1960, un interdit de culture sur les ignames (interdit qui n'a plus cours aujourd'hui)⁸⁷.

En fait, le ton général de Kokangba, quoiqu'il ne transparaisse pas vraiment dans le récit, semble bien être celui d'un *komyen* déterminé à transformer le cours des choses. C'est en l'occurrence un ton particulièrement véhément où à la dénonciation des pratiques fétichistes s'ajoute celle des déviations commises par les religions instituées. Les religions musulmane et chrétienne, y compris la religion harriste, bien qu'inspirées par Dieu, se seraient dévoyées, d'autant moins capables d'annihiler le mal sous toutes ses formes qu'elles-mêmes auraient avec lui quelque connivence et se préoccuperaient avant tout de réjouissance. A suivre Kokangba, il convient de tout reprendre à zéro, de créer une authentique religion qui soit capable de contrecarrer toute nouvelle déviation, par exemple d'empêcher que les gens dansent, risquant éventuellement la transe, alors que la prière ou la messe exigent des corps immobiles, et qui soit susceptible de représenter une réelle menace, allant jusqu'à promettre le déluge au cas où, derechef, elle ne parviendrait pas à ses fins.

Bien davantage que le geste d'Harris, le « mouvement des ignames noires » (parti précisément du pays walébo⁸⁸) eut en effet déjà cette tonalité comminatoire annonciatrice de renouveau ou de chaos ; et il l'eut d'autant mieux qu'il s'est tout particulièrement adressé aux femmes, qui devaient être à la base d'une régénération d'une société en perte. Kokangba, malgré la différence de contexte et l'usage plus net de références chrétiennes ou bibliques, est sans conteste dans cette mouvance, puisque la condamnation des religions instituées sous-entend la réprobation de la conduite des hommes (mise à part de celle d'Houphouët), ces hommes que seules les femmes, porteuses de vie

et de paix, peuvent sauver de leur désinvolture et de leurs querelles intestines.

Ainsi, comme beaucoup d'autres prophètes avant lui, Kokangba se situe donc dans la continuité de phénomènes religieux qui n'avaient guère besoin d'apports extérieurs pour entraîner une forte adhésion populaire. Il est manifeste que la tradition des *komyens* pouvait, dans certaines circonstances comme celles, particulièrement dramatiques, des années 1917-1918, en appeler à des mesures radicales pour provoquer un mouvement de régénération sociale assez proche d'une religion du salut. Or, c'est précisément dans la mesure où il est un *komyen* (celui qui voit et qui peut tout dire), et qui plus est un *komyen* d'origine servile, que Koboua Yao peut s'approprier l'histoire sainte et en produire, à travers sa seule personne, un véritable condensé en jouant simultanément les rôles d'Adam, Noé, Moïse et aussi Jésus et Mahomet (tous deux étant assimilés à des incarnations divines). Car, se voulant Christ noir, il s'agit pour lui de rattraper et de court-circuiter les temps bibliques ou les temps de fondation religieuse, d'être à la fois dans celui de la Genèse et dans ceux de la révélation des Lois et des Ecritures. Le procédé est d'autant plus baroque que, dans cette ronde des temps et des personnages où Kokangba, par son prénom et la répétition obsédante du cinquième jour, pourrait aussi bien s'appeler Monsieur Vendredi, des éléments plus prosaïques de sa biographie, insérés dans l'histoire ivoirienne, y sont également mêlés : comme la référence très précise à son travail de mécanicien et à son employeur français, celle relative aux « gendarmes-colons » et au député Houphouët-Boigny, ou encore celle concernant ses démarches administratives pour s'installer sur le mont Anangamakro.

Puis il y a cette part proprement inventive, voire merveilleuse, où, après avoir cumulé les signes et les appels divins, Kokangba séjourne, comme dans un temps de Genèse, une semaine sous les eaux de la lagune ébrié, qui traverse la capitale ivoirienne : séjour aquatique où l'eau vaut très précisément comme un symbole féminin censé lui donner la puissance nécessaire à sa mission et l'amènera bientôt à dire que les femmes doivent remplacer et commander les hommes pour éliminer le mal et conjurer ainsi une nouvelle vengeance divine.

Remarquons ici que la référence à l'eau, comme élément bénéfique, est une constante chez les prophètes, particulièrement chez Atcho, qui en fait une entreprise quasi industrielle, et surtout chez Marie Lalou, pour qui l'eau est une composante essentielle du culte deima, lui

conférant toute sa puissance aussi bien pour lutter contre la sorcellerie que pour guérir ; une eau, par ailleurs, avec laquelle la prophétesse entretient un rapport spécifique puisqu'elle ne peut s'y mirer et n'a le droit d'en faire qu'un usage parcimonieux pour sa toilette, dans l'obligation où elle se trouve de se négliger pour éviter tout risque de séduction. Il s'agit, là encore, d'un élément de continuité, puisque nombre de génies bienfaisants et protecteurs étaient (et sont encore, comme le grand culte Tano répandu sur le littoral oriental et chez les Agni et Baoulé) des divinités aquatiques. Mais il faut convenir aussi que l'eau occupe dans les traditions judéo-chrétiennes une fonction bénéfique similaire, depuis le Déluge, qui scelle finalement une première alliance entre Dieu et les hommes, ou l'Exode, qui fut rendu possible par la séparation des eaux de la mer Rouge, jusqu'à l'usage de l'eau bénite qui, au-delà de ses fonctions rituelles, peut servir de moyen de protection et de guérison. Sous ce rapport, le syncrétisme religieux n'est jamais aussi fort que quand il fait apparaître des constantes quasi universelles⁸⁹ qui, du même coup, dépassent les oppositions trop tranchées entre monothéisme et paganisme.

En fait, l'un des apports originaux de Kokangba, bien qu'il soit déjà partiellement présent chez Marie Lalou, réside dans cette correspondance entre eau, femme et puissance ; c'est à travers leur unité qu'il annonce un futur gouvernement des femmes et qu'il instaure sur sa montagne, comme s'il s'agissait de l'anticiper ici et maintenant, une communauté d'adeptes habillés de rouge ou de blanc (symbolisant respectivement la puissance et le bonheur) et commandés par une jeune fille. Même par rapport à une société baoulé où les femmes semblent avoir toujours eu une assez grande autonomie économique, matrimoniale ou amoureuse, ce qui a autorisé deux de ses meilleurs spécialistes, Pierre et Mona Etienne, à dire, non sans ironie, qu'elles sont « un impondérable dans la structure⁹⁰ », la prophétie de Kokangba paraît singulièrement subversive. Elle l'est sans doute bien plus au regard des religions chrétienne ou musulmane, qui font de la femme un être inférieur et subordonné à l'homme et dont l'épisode de la Chute constitue le parangon.

On est bien sûr tenté de voir dans ce « féminisme » un simple rite d'inversion sociale qui s'enracine dans des traditions locales où les femmes, à l'occasion de cérémonies festives, se déguisent en hommes (et inversement) et, parfois, dénoncent leurs turpitudes ; traditions du reste universelles, que l'on retrouve notamment dans l'histoire occi-

dentale, où des expressions populaires et littéraires donnaient aux femmes des rôles et des pouvoirs qui leur étaient interdits par ailleurs⁹¹. Mais c'est, me semble-t-il, réduire la portée de l'entreprise de Kokangba que de l'assimiler à un simple rite d'inversion ; car s'il est un *komyen* aux attributs féminins particulièrement marqués (le nom de Kôba, l'intervention de Leimako, l'eau), Kokangba prétend surtout être de nature divine et, à ce titre, vouloir bouleverser les rapports sociaux, et spécifiquement de genre, au travers d'une condamnation des religions instituées.

L'entreprise est assurément folle, sans doute plus folle que toutes celles qui l'ont précédée. Mais elle rappelle quelque peu les propos d'Erasme, pour qui les hommes ne bougent et ne font notamment bouger la religion que sous l'empire de la folie, et d'une folie qui est précisément assimilée par lui à une femme ; des propos qui se font encore plus évocateurs lorsque Erasme rappelle la manière dont le Christ aimait s'entourer d'enfants, d'apôtres pauvres et ignorants et... de femmes⁹². Encore une fois, il n'est pas inutile d'avoir recours aux auteurs classiques pour donner plus de proximité et de consistance à un personnage qui pourrait avoir des allures lointaines et exotiques.

Dame Folie est éminemment présente dans ce qui distingue Kokangba de tout autre prophète, à savoir l'invention d'une écriture. Cette invention remonte à sa période abidjanaise et repose sur la mise au point d'un système hiéroglyphique composé de cinquante-deux signes et adapté à la phonétique de la langue baoulé. Depuis les années 1950, lui et ses adeptes sont censés correspondre exclusivement dans cette écriture, laquelle est également utilisée pour inscrire les épitaphes sur les tombes des kokangbistes défunts.

De cette entreprise centrale de Kokangba, il ressort deux registres ou motifs intimement liés qui en font un phénomène remarquable. A suivre le récit édifiant du prophète-messie, son aventure religieuse consiste d'abord en un nouvel avènement de l'Écriture, c'est-à-dire un renouvellement de la Loi ou de la vraie Religion dans un monde qui n'aurait pas su suivre ses deux premières versions (judéo-chrétienne et musulmane). Méconnaissant l'origine et la variété des techniques graphiques, Kokangba assimile donc l'écriture à la Révélation (Écriture sainte) et lui donne une signification essentiellement spirituelle, avec cette assertion que l'écriture baoulé serait de source divine. Mais, d'un autre côté, l'invention scripturaire de Kokangba a un sens à la fois plus littéral et plus politique. S'adressant aux Noirs, elle vient com-

bler un manque qui faisait en quelque sorte leur malheur, à tout le moins établissait leur inégalité foncière avec les Blancs et les Arabes. On retrouve ici l'orientation principale de la mission d'Harris consistant à faire en sorte que les Africains rattrapent leur retard et deviennent les égaux de leurs conquérants. A cette différence près que Kokangba entend prendre effectivement à la lettre l'origine de l'inégalité et la corriger radicalement en inventant la première technique, « la raison graphique⁹³ », dont toutes les autres lui paraissent découler, à commencer par celles qu'il manipula lui-même au temps où il se salissait les mains sous le capot d'une voiture. Pour notre personnage, posséder une écriture revient à faire le grand saut qualitatif qui doit situer les Noirs dans le monde inventif des Blancs.

On pourrait ajouter que la leçon d'écriture de Kokangba est exactement l'inverse de celle donnée par Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*. Pour celui-ci, l'introduction de l'écriture chez « un peuple primitif » constitue une violence, « une perfidie » contre son « authenticité » sociale – l'oralité impliquant un « vrai » commerce entre les hommes. Pour le prophète-messie, elle est la condition d'une échappée hors de cet enfermement dans l'oralité africaine qu'a révélé comme par contraste la puissance, notamment graphique, du colonisateur, et, partant, elle est le moyen indispensable pour accéder à l'histoire universelle⁹⁴.

En jouant ainsi des deux sens, littéral et spirituel, de la notion d'écriture, Kokangba réussit une belle performance. D'abord, il « prouve » que les Noirs sont capables d'inventer et d'utiliser une écriture qui leur soit propre. Ensuite, en en faisant une révélation divine, il soutient que cette Écriture, et, pour tout dire, la religion Kokangba, s'adresse non pas uniquement aux Baoulé, aux Ivoiriens ou aux Africains, mais à l'ensemble d'une humanité qui, à le suivre, aurait besoin d'un renouveau spirituel. Enfin, comme s'il trouvait là un heureux compromis entre le moment du particulier et le moment de l'universel, son écriture baoulé serait en quelque sorte de nature élective et porterait le monde noir à hauteur du monde civilisé.

Reste à apprécier les conditions d'une telle performance dans le contexte des années 1950 et au-delà. Apparemment, la tonalité globale du kokangbisme, dénonçant les religions instituées et surtout ce monde masculin habité par le mal, le fait aussi que Koboua Yao se situe dans la tradition des *komyens*, rappelant l'intervention de l'un d'entre eux dans le déclenchement du « mouvement des ignames noires », colent assez mal avec cette période de l'histoire ivoirienne.

En effet, les années 1950 sont globalement des années de prospérité économique : extension de l'économie de plantation en zone forestière, cours élevé des prix du café et du cacao, investissements de la métropole. A cette prospérité s'ajoute une vie publique assez riche, sous les auspices du multipartisme et d'une évolution politique qui donne de plus en plus de poids aux forces ivoiriennes par l'établissement en 1956 de la loi-cadre. Celle-ci confère l'autonomie au territoire ivoirien (avec la mise en place, un an plus tard, d'une Assemblée territoriale), suivie de l'instauration de la Communauté franco-africaine par le général de Gaulle en 1958. Que peuvent donc bien signifier les anathèmes, les interdits et le style messianique de Kokangba dans un contexte qui est aux antipodes de celui du « mouvement des ignames noires » ?

Il faut d'abord souligner que la période coïncide avec la montée en puissance du Parti démocratique de Côte-d'Ivoire, qui a cessé de flirter avec le Parti communiste français et a choisi la voie de l'Union française, et avec celle d'Houphouët-Boigny, qui devient ministre délégué du gouvernement de Guy Mollet en 1956 et l'est à nouveau sous le premier gouvernement de la Cinquième République. Sans forcer l'analogie, on pourrait dire que l'houphouëtisme déclaré de Kokangba met directement en rapport cette montée en puissance d'un Ivoirien devenu plus que l'égal des Blancs, « un grand Français », et sa propre ascension, qui se traduit littéralement par la quête d'une montagne. La période correspond également à une accentuation du phénomène de « baoulisation » par lequel les originaires du Centre deviennent de plus en plus les « fers de lance » de la constitution d'un territoire national en émigrant partout où les activités économiques sont lucratives (notamment dans l'Ouest, où les terres sont propices à la double culture du café et du cacao), et ceci avec la bénédiction du PDCI⁹⁵. Sous ce rapport, en assignant aux Baoulé, au travers de son écriture, le rôle de peuple élu, Kokangba se fait, avec acuité, l'écho de ce qui se trame au sein de l'économie politique ivoirienne.

Mais si la période baigne dans un climat de prospérité économique et s'achemine, sans heurts⁹⁶ avec la métropole, vers l'indépendance, elle est aussi grosse de divisions et de conflits. D'une certaine façon, il n'y a à cela rien de bien étonnant puisque l'époque est au multipartisme et que s'y expriment des positions plus ou moins antagoniques portant notamment sur le maintien de liens étroits avec la France, ou bien sur une rupture plus franche. Cependant, la situation est à la fois

plus simple et plus complexe. Simple, parce que le PDCI est devenu un parti dominant et que, face à lui, les autres formations doivent se contenter de stratégies défensives ; complexe, dans la mesure où les oppositions au parti d'Houphouët sont largement déterminées par les enjeux et les dynamiques de la société ivoirienne elle-même, notamment par cette donnée essentielle que constituent le phénomène de baoulisation et, plus largement, le soutien qu'accorde la fraction dirigeante du PDCI aux migrations d'allogènes contre toute idéologie de revendication autochtone, ainsi qu'aux gros planteurs contre les petits. C'est ainsi qu'au moment des élections à l'Assemblée territoriale, en mars 1957, une formation, le Mouvement socialiste africain (MSA), ayant pour principale base sociale des originaires de l'Ouest ivoirien (tout particulièrement des Bété), s'attaque violemment au PDCI, faisant dans ses rangs plusieurs victimes. Pour le MSA, en effet, le PDCI n'est pas ce parti consensuel dont la gloire s'était faite avec l'abolition du travail forcé et dans la résistance à la réaction coloniale des années 1947-1949, mais le représentant, désormais, des intérêts de la colonisation allochtone (baoulé, dioula, et maintenant voltaïque) et de ceux des gros exploitants⁹⁷.

Au tournant de l'Indépendance, une première fois en 1959 puis une seconde deux ans plus tard, c'est au tour des Agni du Sanwi de manifester leur opposition au PDCI et à ses tendances de plus en plus nettement hégémoniques ; une opposition qui amène le roi du Sanwi à réclamer ses droits de souveraineté territoriale. Ce royaume agni s'était déjà distingué par une sécession en 1915, suite à l'expulsion d'Harris. Quarante-cinq ans plus tard, donc, il renouvelle la même attitude mais dans un tout autre contexte. Entre les deux événements, l'Histoire a marqué le monde agni, et notamment le fait qu'il fut, pendant un temps, à la pointe du développement de l'économie de plantation, occupant ainsi, avec la Basse-Côte, un rôle de leadership. Mais précisément, au tournant des années 1940, ce leadership a été mis en cause par l'extension de cette économie et la place qu'y prirent les Baoulé ainsi que d'autres allogènes par leurs stratégies migratoires. Ceci s'est traduit par des alliances syndicales et politiques qui conduisirent de fait de nombreux planteurs agni, bien qu'ils fussent assez souvent des exploitants aisés, à se regrouper dans un mouvement d'opposition au PDCI, le Parti progressiste de Côte-d'Ivoire⁹⁸. Ce parti, créé à peu près au même moment que le PDCI, était en fait dans la droite ligne des associations qui virent le jour dans les années 1920-1930 (d'abord l'Union fraternelle

des originaires de Côte-d'Ivoire, puis l'Association de défense des intérêts des autochtones de Côte-d'Ivoire⁹⁹), et qui avaient notamment pour but de lutter contre les stratégies d'appropriation foncière des allochtones, qu'ils soient dioula ou baoulé. Avec la montée en puissance d'Houphouët et du PDCI, ce n'est plus seulement un problème de terres ou de rapports entre autochtones et allochtones qui est en jeu, mais très explicitement une question politique, où ceux-là mêmes qui s'estimaient avoir un droit de préséance sont de fait battus. Mais cette nouvelle tentative de sécession n'est plus qu'un combat d'arrière-garde qui se solde finalement par des centaines d'arrestations.

Car le pouvoir d'Houphouët est désormais aussi un pouvoir de répression à l'égard de tous ceux qui prétendent s'y opposer. S'il bénéficie d'un bon contexte économique, du soutien de la France et du général de Gaulle, et d'un solide appui populaire, ces temps d'indépendance¹⁰⁰ sont en train de mettre fin au multipartisme. Ni le Mouvement socialiste africain, ni le Parti progressiste de Côte-d'Ivoire ne survivent aux années 1959-1960. Mieux encore, ces années sont aussi celles où Houphouët-Boigny entreprend d'épurer son propre parti, car celui-ci recelait une aile gauche principalement représentée par la Jeunesse du Rassemblement démocratique africain, partisane d'une véritable rupture avec la France : ce qui se traduit par des expulsions et à nouveau des arrestations.

Au reste, le processus d'épuration connaîtra sa phase ultime en 1963-1964 lorsque, profitant d'un climat de fronde au sein du PDCI – désormais parti unique – et du gouvernement, Houphouët allèguera un complot ourdi contre la stabilité du régime pour arrêter des milliers de cadres et de simples citoyens¹⁰¹.

Il faut toutefois ajouter un fait important qui intervient quelques années plus tôt, en 1958, et qui, tout en dénotant une même fermeté, est à mettre d'une certaine façon au crédit d'Houphouët et révèle un aspect essentiel de sa politique. A la veille de la naissance de la Première République ivoirienne (s'inscrivant pour l'heure dans le cadre de la Communauté franco-africaine dont Houphouët est Premier ministre), les Dahoméens (notion générique incluant aussi des Togolais et certains ressortissants du Ghana), dont bon nombre occupaient des postes dans l'administration, font l'objet de véritables pogroms, surtout à Abidjan. Houphouët condamne ces exactions et y met fin avec l'appui des forces de l'ordre et des autorités françaises. Nous retrouvons là ces manifestations d'autochtonie et leur radicalisation en xéno-

phobie qui se sont fait jour depuis la fin des années 1920 et contre lesquelles le chef du PDCI s'est opposé dans la mesure où il est lui-même partisan de l'allochtonie, à l'image de ces nombreux migrants baoulé, dioula ou autres qui ont conquis des positions dominantes hors de leur région d'origine.

Lorsque Kokangba jette ses anathèmes sur le monde des hommes et condamne ses turpitudes, c'est, me semble-t-il, très directement ce contexte politique qu'il vise. Il ne s'en prend pas au pouvoir de plus en plus hégémonique du PDCI et à l'autocratie d'Houphouët-Boigny, mais, bien au contraire, dénonce tous ceux qui, ouvertement ou dans l'ombre, tentent de s'y opposer ou contribuent à l'agitation sociale. L'houphouëtisme de Kokangba réside ainsi dans une vision de la souveraineté qui colle parfaitement à l'image que veut se donner le président de la Côte-d'Ivoire, celle du « Père de la Nation », concevant le peuple comme son émanation et comme un être nécessairement infantile dont il faut surveiller les moindres écarts. On pourrait du reste ajouter qu'il s'agit là d'une vision quasi biblique, où Kokangba se fait le prophète d'un monarque sanctifié : à eux deux, ils rassemblent les brebis égarées tout en punissant leurs velléités de reniement. S'il faut accorder du crédit aux propos de Kokangba, le soutien que lui apporte Houphouët dans sa quête d'une montagne, d'où son écriture et sa religion doivent irradier la conscience et le dévouement du peuple, n'est que la juste récompense accordée à un être d'exception qui a pleinement vu et compris la fonction pastorale du chef de la nation consistant à faire prévaloir l'unité sur le conflit et la division¹⁰².

A cet égard, lorsqu'en 1990, et pour la première fois de sa carrière, il fut contesté par de larges fractions du peuple ivoirien et obligé de vivre le retour du multipartisme, Houphouët bénéficia toujours de l'indéfectible fidélité du prophète-messie, qui condamna plus que jamais la division et la malversation des hommes. En prédisant un futur gouvernement des femmes, sans doute Kokangba songeait-il, malgré toute l'aide qu'il lui apportait, qu'Houphouët était mortel. Et surtout, comme pour conjurer les malheurs qui seraient consécutifs au départ du Président, qu'il était nécessaire de rappeler l'acte fondateur et quasi pastoral du peuple baoulé : celui qu'accomplit, au début du dix-huitième siècle, la célèbre reine Abla Pokou conduisant ses gens hors d'un empire ashanti en proie au désordre pour les installer en cette terre ivoirienne où ils conquièrent progressivement une position dominante.

Gageons que l'actuel successeur d'Houphouët, Konan Bédié, baoulé lui-même, n'est pas inattentif à ces considérations et que Kokangba lui apporte son entier soutien.

Raphaël Mihin : un prophète trop zélé

Un autre personnage, également baoulé et à certains égards assez proche de Kokangba, surgit à la veille de l'Indépendance, densifiant encore davantage le halo prophétique d'Houphouët en ces temps de concentration du pouvoir et de baoulisation de l'espace public ivoirien. Il s'agit de Raphaël Kouamé-Djouman Mihin (la deuxième partie du nom signifiant à peu près « le travail du Seigneur »), dont la carrière n'eut pas la longévité des Atcho, Papa Nouveau ou Kokangba, puisqu'elle s'étale sur à peine vingt ans, de 1958 à 1976, moment où il mourut brutalement alors qu'il avait des projets grandioses d'unification religieuse.

De ses origines on ne sait pas grand-chose, si ce n'est qu'il est le fils de migrants baoulé installés dans l'Ouest ivoirien, exactement dans la région de Vavoua peuplée d'autochtones et de nombreux allogènes dioula, baoulé et voltaïques. Il a reçu une assez bonne formation scolaire, ce qui lui vaut d'occuper le poste envié de comptable dans l'une des succursales de la Compagnie française de Côte-d'Ivoire (CFCI), installée à Vavoua et dirigée par un colon, un certain Cordier. Par son emploi et surtout par sa forte personnalité, l'homme est très en vue dans cette petite ville de l'Ouest ivoirien. C'est en effet un bon vivant qui boit beaucoup, séduit les femmes, anime des fêtes en jouant lui-même de la guitare, du banjo et du saxophone, et en dansant admirablement sur les derniers airs à la mode¹⁰³. Il se distingue, en outre, par des talents de bricoleur qui s'appliquent aussi bien à la mécanique qu'aux divers aménagements d'une maison. Mais l'homme est également attiré par les choses religieuses ; il fréquente tour à tour les Pères et les pasteurs, mais s'il découvre ainsi les Évangiles et la Bible, Raphaël Kouamé ne trouve pas auprès d'eux des réponses satisfaisantes à sa quête. Il semble se tourner alors vers les Rose-Croix et lit des ouvrages ésotériques qui lui font concevoir une possible conciliation entre les trois grandes religions révélées. Au milieu des années 1950, il semble par ailleurs avoir rencontré Kokangba et avoir vécu avec lui l'épisode houleux de l'occupation de la première montagne, Brobo.

Personnage à facettes multiples, il est aussi militant du PDCI. C'est pourquoi, compte tenu de sa position sociale et de sa popularité à Vavoua, c'est assez naturellement qu'il est pressenti par la sous-section du PDCI de la ville comme candidat aux élections de 1958 chargées de mettre en place la Chambre ivoirienne de la Communauté franco-africaine présidée par de Gaulle. Mais, juste quelques mois avant les élections et une semaine après que la Côte-d'Ivoire fut proclamée République (autonome et pas encore indépendante), soit le vendredi 19 décembre 1958, il a une révélation, et ceci en présence de plusieurs compagnons avec lesquels il était en train de partager un repas ; lui viennent alors des prières et des chants chrétiens et il oblige ses commensaux, totalement désappointés, à s'agenouiller. On croit un instant qu'il plaisante, mais très vite son attitude et ses ordres peu affables inquiètent ses compagnons, qui demandent du secours et l'évacuent chez ses parents ; ceux-ci le considèrent comme fou et l'emmenent ligoté chez un guérisseur, lequel ne réussit guère à le calmer. Libéré, il rend visite à l'évêque français de Daloa, espérant compréhension et reconnaissance, mais rien n'y fait ; le prélat l'invite sans ménagement à consulter un médecin. Dépité, mais désormais sûr de sa vocation, Raphaël Kouamé trouve quelque réconfort auprès de son patron de la CFCI qui le réemploie, du moins pendant quelques mois. Mais c'en est fini de sa carrière politique. La rumeur s'est répandue que le célèbre Raphaël est devenu fou, et plus personne ne songe à élire un tel illuminé, d'autant que ses révélations se répètent et l'amènent à distribuer gratuitement les produits de sa maison de commerce. Finalement, malgré la bienveillance de son patron, il doit vite démissionner avant que la CFCI locale ne sombre dans la faillite.

Cette mise au chômage n'est qu'un signe supplémentaire de sa vocation prophétique ; faute d'avoir été élu par le peuple, il a acquis la certitude d'être élu par Dieu. La rupture avec son passé est désormais consommée. Comme Kokangba (sans doute lui emprunte-t-il cette démarche), Raphaël Kouamé se met en quête d'une montagne. Il la trouve assez vite, à quelque quarante kilomètres au nord de Vavoua, exactement en novembre 1959. Bien que le lieu soit moins élevé que celui sur lequel s'installera plus tard Kokangba, le « rocher », comme l'appelle modestement Raphaël, qui décide fermement d'en investir le sommet, n'en est pas moins très impressionnant. Au milieu d'un paysage désespérément plat de savane arborée, le rocher, nommé Srimment, surgit comme une protubérance incongrue et inquiétante ; et il

l'est d'autant plus que Srimment est à lui seul un fétiche géant que détient une sorte de grand prêtre qui y sacrifie moult animaux pour le compte des autochtones gouro. Mais, justement, cette situation semble ravir Raphaël, qui relève le défi que lui lance d'entrée de jeu le maître du lieu sur sa capacité à pouvoir y séjourner, trouvant là l'occasion rêvée de se mettre à l'épreuve et de prouver son élection divine. Avec l'accord du chef de canton local, qui se décharge néanmoins de toute responsabilité quant aux risques encourus, il s'installe résolument en haut du rocher et s'y construit rapidement une humble mesure.

En dépit des manigances et des sacrifices répétés du féticheur, Raphaël remporte aisément l'épreuve en vivant tel un anachorète sur son rocher ; personne n'ose et ne peut lui rendre visite, pas même son épouse, qui n'a plus besoin, comme au temps de ses mondanités, de supporter ses absences. Il cueille, jardine un peu et lit beaucoup. Puis, en mai 1960, c'est la victoire totale : l'« adorateur du géant », qui s'était tant dépensé à vouloir l'élimination de Raphaël, meurt soudainement, comme si tout ce qu'il avait entrepris contre l'impétueux élu lui était finalement revenu pour le terrasser. Nous retrouvons là le genre de duel qu'Harris et d'autres prophètes après lui avaient très souvent pratiqué.

A quelques mois de l'Indépendance (proclamée en août 1960) et de l'accession d'Houphouët à la présidence de la République ivoirienne, Raphaël Kouamé-Djouman Mihin (ainsi s'appelle-t-il désormais), qui avait failli faire de la politique, se dresse victorieux du haut de Srimment et prétend, mieux qu'à l'Assemblée législative, travailler au développement et à l'unité nationale. Comme s'il s'était effectivement élevé à un niveau que seuls les grands hommes peuvent apprécier, le prophète Mihin ne redescend pas tout de suite de son rocher. Poursuivant l'épreuve et l'ascèse, il y reste encore une bonne année puis descend enfin, complètement transformé. Sa femme le rejoint, entamant désormais avec lui une vie simple et conjugale, puis c'est le tour de proches baoulé qui, acquis à sa cause, deviennent rapidement ses disciples et adeptes. Au pied de Srimment, la communauté s'installe, aménage un habitat joliment ombragé d'orangers et de manguiers en s'adonnant à quelques cultures vivrières. Il semble régner là, sous la férule du prophète, une ambiance quasi paradisiaque. S'il se recueille souvent dans sa maison pour lire et échappe de temps à autre à ses fidèles pour se replonger dans la solitude des hauteurs de Srimment, Raphaël Mihin anime assez gaiement ses messes et ses

prêches en chantant, accompagné de sa guitare, des compositions de son cru. En fait, notre homme est habité par un large œcuménisme. Car s'il se livre à sa manière, mais comme tous les prophètes, à la lutte contre le fétichisme et la sorcellerie parmi les populations autochtones et allogènes de la région, il entend le faire au nom d'un mouvement général de conversion au monothéisme : conversion qui a commencé bien sûr avec le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, puis avec le Christ et Mahomet, mais qui s'est poursuivie dans le monde ivoirien avec rien moins que celui d'Abla Pokou, la reine fondatrice du peuple baoulé, celui d'Harris, d'Houphouët-Boigny, de Marie Lalou, d'Atcho, de Papa Nouveau et de Kokangba.

Cet œcuménisme est particulièrement intéressant. D'abord, il s'inscrit aussi bien dans la tradition biblique que coranique, considérant que les musulmans, mis à part les marabouts escrocs et fondamentalement païens, participent à la même conversion au monothéisme ; ensuite, sans solution de continuité, il place la divinité suprême des Baoulé (nommée Nyamien) dans le mouvement d'ensemble, comme s'il s'agissait de les élever au rang de peuple élu. Ce qui, dans le contexte de l'époque, paraît assez adéquat, compte tenu de la place dominante du monde baoulé dans l'économie politique ivoirienne. Enfin, il réunit les principales figures prophétiques du pays et leur ajoute celle du Président, comme si le lieu de la souveraineté ne pouvait être qu'un lieu indissolublement politique et religieux.

Raphaël Mihin réalise ainsi une admirable synthèse de l'histoire prophétique ivoirienne, mais en lui conférant une nette orientation politique car, à travers elle, c'est la nation ivoirienne qui paraît rassemblée, avec un peuple, les Baoulé, et un chef, qui en sont les guides électifs. La mission qu'il entreprend, et qu'il nomme, d'une manière un peu maladroite, la Mission convergente des croyances traditionnelles au monothéisme (MCCTM), semble ainsi bien plus exaltante que celle qu'il aurait pu accomplir en tant que simple député puisqu'elle propose rien de moins que fonder une religion d'Etat où tous les grands acteurs du prophétisme ivoirien pourraient être précisément derrière le Président pour mener à bien les tâches de développement d'un pays désormais indépendant. Cette mission, il la mène avec opiniâtreté puisque Mihin rendra visite aux principaux prophètes nationaux pour leur proposer de travailler ensemble, d'être les tout premiers acteurs d'une œuvre religieuse commune. Albert Atcho et Papa Nouveau auraient répondu sinon favorablement, du moins courtoisement à sa

requête. Mais l'attitude de Kokangba sera très différente ; comme si Mihin commettait par sa visite un acte de provocation, l'entrevue entre les deux prophètes tournera immédiatement en défi mutuel, à la manière des duels qu'ils ont eux-mêmes recherchés contre les tenants du fétichisme. S'il faut en croire Kokangba, Mihin dut prendre rapidement la fuite, tant sa force était supérieure à celle de son visiteur. On ne saurait être véritablement surpris par la teneur d'une telle rencontre, car Mihin et Kokangba se sont connus et ont manifestement des points communs, comme le fait d'être tous deux baoulé, d'avoir pris pour site d'épreuve et d'installation une montagne, toutes choses propices à un climat de forte rivalité. Il faut ajouter que Kokangba est d'autant plus hostile aux propositions de Mihin qu'il n'est pas, comme lui, un lettré – sauf en ce qui concerne sa propre écriture – et, surtout, qu'il se considère comme un messie dénonciateur des faux prophètes et des religions dévoyées. Finalement, Raphaël Mihin échouera dans sa tentative d'unification des prophétismes ivoiriens. Mais sa mort brutale et prématurée en 1976 – il avait 56 ans – donnera à son échec encore plus de relief, dans la mesure où elle a pu passer, notamment aux yeux des autres prophètes, et particulièrement de Kokangba, comme le prix payé à un trop grand zèle, à une entreprise par trop téméraire et vaine, le monde des prophètes, aussi animé soit-il par des causes communes, étant largement travaillé par des sentiments de méfiance et de défiance réciproques.

Cependant, même si elle vit pour une bonne part dans la nostalgie de son fondateur, une communauté de fidèles persiste toujours à faire survivre le MCCTM. Elle est dirigée par l'épouse de Mihin et par son principal disciple, qui, de temps à autre, se livre à quelque prophylaxie anti-fétiches et donne des messes au pied du rocher en offrant des musiques et des chants que lui avait soigneusement appris le Maître. Tous deux veillent jalousement sur ce qui fut, peut-être, sa marque ou sa trouvaille la plus originale, en l'occurrence la fondation d'un musée où devaient être systématiquement déposés et exposés les multiples objets que Mihin ramenait de ses campagnes anti-fétichistes. A la différence de la plupart de ses confrères, qui généralement détruisaient ces objets, Mihin avait en effet conçu l'idée qu'il fallait les conserver, à la fois comme témoignage de son action et pour laisser aux générations futures, dès lors qu'elles se seraient écartées de ces objets de croyance, le soin de les apprécier en tant que biens culturels. On retrouve ici le personnage lettré et autodidacte, pas-

sionné de lectures des plus diverses (citant volontiers Jacob Boehme ou encore Marx), et dont le sens artistique pouvait fort bien se marier avec sa vocation prophétique. Nulle visée lucrative, semble-t-il, dans ce souci muséographique, puisque de nombreux collectionneurs ou marchands d'art nègre, ayant appris l'existence de quelques beaux masques ou de quelques statuettes rares, ont fait le voyage jusqu'au pied de Srimment mais n'ont rien pu acheter.

Loin du Musée d'Abidjan, celui fondé par Mihin a quelque chose d'authentique en ce qu'il est le résultat d'une activité qui, quoi qu'on en pense, n'a cessé d'animer l'histoire de la Côte-d'Ivoire. A cet égard, on ne saurait passer sous silence une anecdote intéressante : pour l'exposition des arts ivoiriens qui eut lieu voici quatre ans à Paris, au Grand Palais, le conservateur du Musée d'Abidjan s'est déplacé jusqu'à Srimment et y a pris, avec toutes les garanties de restitution, deux statuettes. La veuve de Mihin en fut très fière, voyant là un prolongement inespéré des idées de son mari.

« Si tu veux voir Dieu, va à Yamoussoukro »

Un troisième personnage contemporain de Kokangba et de Mihin, sans doute moins spectaculaire que ces derniers, mérite cependant quelque attention. Il s'agit de Kacou Essan, prophète d'origine agni (exactement du royaume agni de l'Indénié), installé depuis plus de trente ans à Ehuikro, son village maternel, situé dans le Sud-Est ivoirien non loin de la frontière ghanéenne. A son propos, on pourrait être assez bref car, outre le fait qu'il est fort peu disert sur la période de sa vie qui précède son élection prophétique, Kacou Essan se présente avant tout comme un émule d'Albert Atcho, auquel il affirme sans détour avoir presque tout emprunté. Comme lui, il appartient au harisme orthodoxe, organise des confessions publiques, soigne les patients avec tout un attirail de plantes, utilise l'eau lustrale qu'il envoie précisément chercher à Bregbo, servant ainsi de relais important ; comme lui encore, il tient des discours incisifs sur la différence entre les Blancs et les Noirs, sur la bonne sorcellerie des premiers et la mauvaise des seconds. Le commencement de sa carrière prophétique est du reste entièrement lié au Maître de Bregbo. En effet, tandis qu'il débutait à peine dans le métier de planteur, survint dans son village paternel une épidémie de tétanos qui entraîna la mort de nombreux nou-

veau-nés. Les autorités du village lui demandèrent, ainsi qu'à un autre homme plus âgé, de se rendre à Bregbo pour quérir la fameuse « eau lustrale ». Il alla donc avec son compagnon à Bregbo et y resta plus d'un mois, le temps de s'initier à l'usage scrupuleux d'une eau qui devait protéger leur village d'une rechute dans le malheur. Mais il se passa pour Kakou Essan un événement capital : alors qu'en principe son compagnon devait être l'interlocuteur d'Atcho, Essan n'étant prévu que pour jouer le rôle de second, le prophète en décida autrement, demandant à notre homme de faire seul l'apprentissage des arcanes de l'eau. Mais Atcho fit à son égard bien davantage ; il expliqua à Essan qu'il voyait en lui une destinée plus haute, une destinée consacrée au travail de Dieu pour le bien des peuples agni et baoulé, encore plongés dans le fétichisme et auprès desquels lui, Atcho, ne pouvait agir seul. La force de conviction du prophète emporta Essan dans une crise de tremblement, une quasi-transe dont il sortit en promettant qu'il ferait ce que Dieu exigeait. Quelques jours plus tard, en pleine nuit, des anges apparurent à Essan et lui dévoilèrent, affirme-t-il, le secret des Cieux.

Coopté en quelque sorte par Atcho, puis confirmé par cet épisode électif, Kakou Essan devint ainsi un nouveau prophète d'obédience harriste voué à relayer le Maître de Bregbo aussi bien pour soigner quantité de Baoulé et d'Agni que pour les instruire des méfaits du fétichisme et de la sorcellerie.

Nous sommes dans les années 1955-1956, et tout se passe comme si Essan accomplissait à la lettre le destin et les tâches qui lui avaient été assignés. Il s'installe dans son village maternel et, au fil du temps, sans presque rien changer aux rituels et au style d'Atcho, il se taille une réputation régionale en répondant à l'appel de localités en difficultés par des distributions réglées d'eau de Bregbo et par la lutte anti-fétiches, en accueillant également à des jours fixes de nombreux ressortissants agni et baoulé en quête de guérisons ou de solutions à leurs problèmes les plus divers. Mais, jusqu'à la mort d'Atcho, Essan reste son émule ou son cadet, n'exerçant pas la même attraction que le prophète ébrié qui, lui, a conquis une dimension presque nationale. C'est du reste sans aucune gêne qu'Essan assume ce second rôle, même si, pendant plus de trente ans, il ne semble pas avoir été tenu de rendre des comptes à Atcho et n'a entretenu avec lui que des relations épisodiques et sur un mode plutôt protocolaire.

Cependant, Essan n'en est pas moins un personnage important car

il est le prophète qui, pour Atcho et certainement aussi pour l'Eglise harriste, a la tâche de s'occuper de la « troisième race », soit les Baoulé et les Agni, qui est demeurée largement à l'écart de cette élection divine grâce à laquelle les deux premières, les Blancs et les peuples lagunaires, se sont développées ou marchent sur la voie du développement. Cette conception, comme on l'a vu, était assez paradoxale, compte tenu à la fois du rôle qu'ont joué les Agni et surtout les Baoulé dans l'expansion de l'économie de plantation et de la façon dont la figure d'Houphouët s'est trouvée elle-même qualifiée de prophétique, voire de messianique. Mais c'est justement pourquoi on peut penser que le rôle d'Essan a consisté à mettre le prophétisme spécifiquement harriste en phase avec l'évolution de la société ivoirienne, surtout en ces temps où le pouvoir d'Etat s'affichait en rang serré autour de son leader et du parti unique.

Sous ce rapport, Essan n'a cessé de satisfaire à ce rôle éminemment politico-religieux. Ses discours, qui scandaient les séances régulières de confessions publiques, s'ils étaient largement empruntés à Atcho, mettaient encore plus en avant que chez ce dernier la figure d'Houphouët-Boigny : le chef de l'Etat ivoirien n'y était pas seulement le plus prestigieux des prophètes depuis Harris, mais s'y trouvait littéralement divinisé. Une formule, tout à fait propre à Essan et qu'il employa dès l'instant où le Président décida de transformer son village natal en cité ultra-moderne, résume fort bien cette surenchère : « Si tu veux voir Dieu, va à Yamoussoukro. » En quoi, une nouvelle fois, dans la bouche d'un prophète ivoirien, le divin paraît séjourner très près de l'infrastructure...

En outre, l'importance de Kakou Essan vient de se révéler récemment, suite à la disparition d'Albert Atcho. C'est en effet lui que le prophète ébrié, peu avant sa mort, a désigné pour prendre en charge son entreprise d'eau lustrale ; rude épreuve pour la communauté de Bregbo et pour tous ceux qui jouaient des rôles indispensables à son bon fonctionnement. Nul, parmi eux, même lorsqu'ils étaient de fins herboristes et connaissaient parfaitement l'art de confesser et de guérir d'Atcho, n'avait en effet le charisme indispensable pour faire un bon et durable prophète. Ainsi, tandis que Bregbo ne vit plus que dans le souvenir de son prestigieux fondateur¹⁰⁴, à Ehuikro on se réjouit de l'héritage, et Essan, à 70 ans passés, continue à porter son regard vers Yamoussoukro et vers le successeur d'Houphouët. Il parachève, lui aussi, le chantier d'un immense bâtiment qui lui servira à la fois de demeure, de lieu de culte et d'hôpital.

Un pouvoir politique et des prophétismes qui n'en finissent pas

Dans les années 1950, le phénomène prophétique a ainsi gagné nombre de régions de l'intérieur du pays. Extensif, comme l'est devenue l'économie de plantation, il prend souvent aussi une allure plus intensive en s'instituant, parallèlement à la formation d'appareils syndicaux et politiques, en Eglises ou en organisations structurées. Eminemment présent dans un espace public ivoirien qui se resserre de plus en plus autour d'un PDCI dominateur et de son leader Houphouët, il entretient un rapport pour le moins ambigu avec les changements en cours. D'un côté, le prophétisme va dans le sens de la diffusion des plantations individuelles, de la scolarisation, de l'urbanisation, de l'émancipation politique dont témoigne son soutien au PDCI qui, à la fin des années 1940 avec Péchoux, a dû s'affronter à l'Etat colonial ; il accompagne du reste d'autant mieux ce mouvement qu'il y voit bien souvent sa propre œuvre, considérant qu'Houphouët en est un acteur éminent et tout aussi prophétique. Mais, de l'autre, il indique, par la multiplicité de ses figures et de ses interventions, un tout autre sens de l'Histoire : comme une pesanteur du réel dans laquelle les avancées les plus rapides de la Côte-d'Ivoire paraissent toujours s'engluer, ainsi qu'en témoigne un peu partout la présence du fétichisme et de la sorcellerie, causes à ses yeux des malheurs en tout genre et de l'écart toujours très grand entre « Noirs et Blancs ».

C'est pourquoi l'Indépendance, bien qu'elle ait l'air d'être conforme à la prédiction d'Harris, donnant aux Ivoiriens une souveraineté qui les place formellement d'égal à égal avec les autres nations, ne constitue pas au regard du prophétisme une véritable rupture. Certes, tous les prophètes qui l'ont vécue s'en sont manifestement réjouis, à l'instar de la très grande majorité du peuple ivoirien ; mais le fait est que la plupart d'entre eux, comme Atcho, Papa Nouveau, Kokangba, ont bâti leur réputation ou accru leur audience précisément après l'Indépendance, et cela dans un contexte où l'on parle, du moins jusqu'à la fin des années 1970, du miracle ivoirien.

A cet égard, il est désormais assez clair que certaines appréciations qui ont été portées sur les prophétismes africains en général se sont

révélées fausses. Ainsi, Roger Bastide, dont on connaît par ailleurs l'œuvre éminente et pionnière, considérait que ces mouvements, qui avaient été indirectement favorisés par les autorités coloniales en ce qu'elles interdisaient toute forme d'expression politique des indigènes, devaient s'estomper avec les indépendances ; et s'ils rebondissaient à nouveau, malgré l'avènement des indépendances, c'est que les prophétismes n'allaient plus vraiment dans le sens de l'Histoire et évoluaient plutôt vers un repli sectaire¹⁰⁵.

Or, partout où ils avaient surgi, comme dans les deux Congo (belge et français), au Ghana (Gold Coast)... et bien sûr en Côte-d'Ivoire, les prophétismes se multiplient de plus belle depuis la décolonisation sans qu'on puisse dire que le phénomène relève d'un repli sectaire. Tandis que les plus anciens ou les plus marquants confirment leur évolution cléricale (comme l'avait du reste observé Bastide, pensant que c'était la meilleure des évolutions), à l'instar de l'Eglise harriste, des personnages, déjà présents à l'époque coloniale ou tout à fait nouveaux perpétuent la veine prophétique, bousculant parfois la bureaucratisation des Eglises issues de leurs prédécesseurs.

Les regains prophétiques de Basse-Côte

Mis à part ceux dont j'ai présenté le portrait et l'action, bien d'autres prophètes ont surgi à la veille de l'indépendance ivoirienne et dans les trois décennies qui l'ont suivie. Bien que le prophétisme soit désormais implanté dans diverses régions de l'intérieur, ils ont principalement surgi ou plutôt resurgi dans cette contrée, la Basse-Côte, qui en a été le berceau. On note ainsi la présence, à la fin des années 1950, d'un nouveau prophète ébrié, Aké Mobio, plus connu sous le sobriquet de « Kilomètre 17 » (son implantation étant située à 17 kilomètres d'Abidjan), qui, indépendamment du harrisme, entreprend de mener une vaste entreprise de lutte contre le fétichisme et la sorcellerie. Il rayonne dans toute la Basse-Côte et va à plusieurs reprises au Ghana voisin, rappelant ainsi singulièrement les parcours d'Harris au début du siècle. Toujours actif au début des années 1960, il disparaît assez rapidement sans qu'on en connaisse la raison – sans doute la mort ou une retraite anticipée.

Un autre personnage, d'origine cette fois-ci adjukrou, nommé Josué Edjro, se fait très rapidement connaître au début de l'année 1965 dans

toute la Basse-Côte et au-delà. Il est réputé accomplir des guérisons miraculeuses, et des milliers de malades accourent dans son village, Akradjo, venant aussi bien de milieux ruraux que d'Abidjan. C'est un homme encore jeune – la quarantaine – taillé comme un boxeur. Il est analphabète et, avant d'avoir eu, à plusieurs reprises, des visions interprétées finalement comme un appel divin (celui de Nyam – équivalent du Nyamien des Agni-Baoulé –, sorte de divinité suprême des Adjukrou dont le nom sert à qualifier le Dieu unique des missionnaires chrétiens ou d'Harris) l'enjoignant de soigner ses semblables, Edjro connut une existence passablement chaotique : des emplois précaires et une succession de malheurs le conduisirent au quasi-désespoir et à fréquenter, tel un ultime recours, le temple méthodiste d'Akradjo. Puis tout bascula avec les appels divins : l'homme au physique peu amène, proche du suicide ou de la révolte, se consacra à la résolution des malheurs des autres en proclamant bien haut la parfaite gratuité de ses services¹⁰⁶. Edjro, qui répond bientôt à l'allégorique sobriquet de « Qui connaît ? » (qui peut connaître, dit la rumeur populaire, l'origine soudaine de sa puissance), ne se dit pas vraiment prophète, bien que son activité, pour l'essentiel, ressemble à celle de ses collègues revendiquant une telle étiquette. En effet, il déclare appartenir à l'Eglise méthodiste, laquelle, du moins en pays adjukrou, lui reconnaît un pouvoir miraculeux et en fait opportunément un excellent pasteur qui répand la foi en Dieu et en Jésus-Christ. De surcroît, il prêche la monogamie. Pour ces raisons donc, il évite de se dire prophète, bien que les autorités catholiques, toujours promptes à dénoncer les ambiguïtés du protestantisme, l'assimilent à tous ces « faux envoyés de Dieu ». S'il répond assez bien à l'attente des méthodistes locaux, notamment en ne recourant pas aux plantes médicinales, il emploie une eau thérapeutique (qui sert aussi de moyen de protection individuelle et collective) et exige des patients, avant de les soigner, leurs confessions publiques accompagnées de renoncements obligatoires aux fétiches. En cela, il est semblable à ceux qui se disent sans ambages prophètes, surtout lorsqu'il se livre à d'impressionnantes homélies où la période coloniale est conçue en terme de chute, l'Indépendance en terme d'un salut, et où Houphouët est appelé, comme chez Marie Lalou, « le Sauveur » ; il affirme du reste avoir avec le chef de l'Etat des communications mystiques quotidiennes qui contribuent efficacement à la paix et au développement du pays. Sous ce rapport, Edjro, comme les autres prophètes, évolue dans une parfaite ambiva-

lence¹⁰⁷. En même temps qu'il recueille et traite maux et malheurs en tout genre et se pose ainsi en témoin d'un monde qui, malgré les apparences, ne va pas bien, il se fait le chantre des miracles qu'accomplit le chef de l'Etat, amplifiant toujours plus le halo prophétique et l'assise politico-religieuse de ce dernier. A force d'ambivalence, Edjro aura du reste pas mal d'ennuis : d'abord avec les autorités catholiques, ensuite avec les méthodistes, qui, après lui avoir fait un excellent accueil, le rejettent finalement, le trouvant par trop encombrant, enfin avec le ministère de la Santé, à qui il reproche une insuffisante prise en charge des malades, les coûteuses dépenses qu'entraînent les ordonnances médicales, ainsi que le peu de considération que ce ministère manifeste à l'égard de ses gratuites activités thérapeutiques¹⁰⁸. Mais ces ennuis ne l'empêcheront pas, jusqu'à sa mort, en 1992, de chanter les louanges du Président.

Sans prétendre épuiser la liste des prophètes-guérisseurs qui surgissent au début de l'indépendance ivoirienne, surtout en Basse-Côte, et dont certains n'ont du reste que des succès éphémères, je mentionnerai cependant un autre Adjukrou, Odjo Sébim, à qui Marc Augé et Jean-Paul Colley ont consacré un film et un ouvrage¹⁰⁹. Bien qu'il ne semble jamais avoir atteint la notoriété d'Edjro, encore moins celle d'Atcho ou de Papa Nouveau, Odjo n'en a pas moins gagné une solide réputation, particulièrement en pays adjukrou. Né d'un père qui fut baptisé par Harris en 1913 et qui tenta, comme le prophète libérien, de guérir les gens par la prière, Odjo résista longtemps aux visions et à divers appels. En effet, une fois son père mort, celui-ci le visita en rêve, lui demandant de travailler à la santé et au salut de ses semblables. D'autres visions troublantes s'ensuivirent : rien n'y fit jusqu'à ce qu'une grave maladie l'oblige à admettre qu'il ne pouvait plus éviter la vocation décidée par son père défunt. Comme Edjro, il eut par la suite maille à partir avec les autorités catholiques, mais, ce qui est remarquable, avec les musulmans également. Car si beaucoup de choses le rapprochent des autres prophètes-guérisseurs (confessions, usage d'eaux thérapeutiques mais aussi de plantes), Odjo s'en distingue par le fait de s'être converti un beau jour à l'islam – il était catholique depuis son enfance – et d'avoir pris un nom dioula, Bakary Koné : ce qui constitue une véritable gageure non seulement vis-à-vis de ses compatriotes adjukrou (bien davantage tournés vers le christianisme et ses dérivés), mais surtout pour les milieux musulmans locaux, qui considèrent que cette conversion est passablement cavalière. Malgré ses démêlés avec

les uns et les autres et le caractère quelque peu incongru de sa conversion musulmane (conversion qui n'implique pour lui guère plus que le port du boubou et le débit quotidien des mêmes versets du Coran), Odjo réussit, au fil des ans, à faire accepter ses différentes facettes ou son large syncrétisme, puisque ses emprunts à l'islam ne paraissent pas exclure les références chrétiennes ou harristes. Du reste, il n'est pas le seul à vouloir « flirter » avec l'islam. Raphaël Mihin, dans sa volonté d'unifier et d'instaurer une religion ivoirienne, rend un bel hommage au prophète Mahomet, de même qu'Edjro, qui, malgré son affiliation méthodiste, oblige ses patients, comme dans les mosquées, à se déchausser dans son temple-dispensaire. Si cela leur vaut quelque condescendante ironie, voire des attaques de la part des vrais musulmans, ils n'hésitent pas, à l'instar de Kokangba, à s'en prendre aux fréquentes pratiques maraboutiques de ceux-ci qui corrompent l'idéal monothéiste de l'islam.

S'il a ainsi quelques démêlés avec les catholiques et les musulmans, Odjo n'en a, en revanche, aucun avec le pouvoir politique, puisqu'il se veut militant actif du PDCI et que son « houphouëtisme » a longtemps servi, comme celui de ses confrères, à grossir la dimension charismatique du Président.

Des prophètes et des religions en tout genre

On ne saurait aborder cette période de l'histoire ivoirienne, où l'Indépendance semble conjuguer, au moins pour un temps, stabilité politique autour de la forte personnalité d'Houphouët et croissance économique, sans aborder plus largement les multiples composantes du phénomène religieux. Car s'ils sont nombreux, et si certains, comme Papa Nouveau, Raphaël Mihin, Kokangba, Edjro, se disent fondateurs de religions, les prophètes doivent compter avec le catholicisme, le protestantisme, notamment le méthodisme, et l'islam, qui, sans contester, sont devenus les religions dominantes du pays. Ceci explique du reste pourquoi ils s'attaquent bien souvent à elles, quitte à subir leurs lazzis, mais pourquoi aussi ils empruntent souvent un peu à chacune d'elles, même à l'islam, pour tenter de se donner un profil de rassembleurs du peuple ivoirien.

En ce qui concerne le catholicisme, le temps est loin où les pères de Lyon étaient agacés par l'incrédulité des indigènes et les vexations

du pouvoir colonial. Depuis que celui-ci a finalement estimé que les missions chrétiennes, particulièrement catholiques, pouvaient l'aider dans son œuvre civilisatrice, le nombre de prêtres, de catéchumènes et de « chrétiens » n'a cessé de grandir dans tout le sud de la Côte-d'Ivoire. En dispensant des soins médicaux, mais surtout en prenant une part importante à la scolarisation, le clergé a finalement séduit quantité d'indigènes, même s'ils ne comprenaient guère son obsession du célibat ; grâce à lui, nombre d'entre eux sont sortis du rang, formant les premiers « évolués » ou cadres ivoiriens, à commencer par le jeune Houphouët, qui devint catholique à l'école. Après l'Indépendance, l'Église catholique deviendra de plus en plus une affaire ivoirienne avec ses prêtres, ses évêques et son cardinal, le célèbre cardinal Yago, originaire de Pass en pays adjukrou, l'un des plus vieux sites d'implantation des pères de Lyon – mais où sont intervenus et interviennent toujours protestants et prophètes. On serait même tenté de dire qu'elle est devenue religion presque d'État tellement celui qui a durablement présidé aux destinées du pays s'est fait, à travers elle et parfois contre ses représentants et ses adeptes, bâtisseur de cathédrales, notamment celle d'Abidjan, achevée au début des années 1980, et celle de Yamoussoukro, que le pape a élevée au rang de basilique. Devant cet étonnant édifice à l'allure vaticane, qui contient trois fois plus de mètres carrés de vitraux que la cathédrale de Chartres, il est assez plaisant de se remettre en mémoire les bisbilles des premiers missionnaires et les appels à une patiente évangélisation du révérend père Gorgu.

Les congrégations protestantes ont également pris leur part au processus général de christianisation, intervenant comme le clergé catholique sur le terrain de la scolarisation. Mais leur impact est resté cantonné à la Basse-Côte, parmi les populations lagunaires, là où la présence anglophone, depuis le dix-neuvième siècle, a laissé durablement sa marque et où le harrisme a joué vis-à-vis de ces congrégations le rôle de mouvement tout à la fois moteur et rival. À cet égard, nulle part ailleurs qu'en Basse-Côte les religions d'inspiration chrétienne n'ont été aussi foisonnantes, comme si leur histoire et celle plus générale du pays, avec son cortège de transformations et de contradictions entre l'ancien et le nouveau, s'étaient étroitement mêlées et condensées. Bien souvent dans les localités de la région se côtoient des édifices catholiques, protestants, harristes ou quelques temples d'autres mouvements prophétiques.

A propos de ce processus de christianisation, en l'occurrence de l'adhésion au catholicisme ou au protestantisme, on doit ajouter qu'étant lié au phénomène de la scolarisation il a largement participé au mouvement plus général de mobilité sociale, de formation d'élites locales et de couches moyennes, dont l'importance numérique n'a cessé d'augmenter avec la croissance économique du pays et celle, parallèle, d'Abidjan. A l'image d'Houphouët-Boigny, cette adhésion a représenté pour de nombreux Ivoiriens du Sud (c'est-à-dire généralement non musulmans), issus de l'univers souvent lucratif des plantations et ayant reçu une formation scolaire, un « capital symbolique » supplémentaire leur permettant de faire « classe » et de s'identifier peu ou prou à une Côte-d'Ivoire prospère et urbaine marchant résolument sur la voie du progrès.

De sorte que si les prophétismes ressortissent globalement au même mouvement d'ensemble, comme en témoigne l'injonction ancienne d'Harris d'envoyer les enfants à l'école ou encore le soutien idéologique constant qu'ils accordent à Houphouët, leur créneau sociologique semble être quelque peu différent de celui du christianisme officiel ; bien plus proche que celui-ci des milieux lignagers, notamment par le fait de jouer le rôle de cultes de fécondité, de cultes anti-sorcellerie et thérapeutiques, ils y trouvent une bonne partie de leur base sociale, à l'instar de l'Eglise harriste et de l'Eglise deima, qui diffusent leur clergé et leurs prophètes dans de nombreux villages pour leur assurer protection et prospérité. Mais ils sont aussi, à certains égards, bien plus proches que les Eglises chrétiennes de la modernité ivoirienne en ce qu'ils y recueillent ses multiples « ratés », ses chômeurs, ses impasses individuelles, où pointe la folie, ses rivalités ou ses disputes inédites, en ville, dans le monde du travail ou dans la sphère politique, récupérant à l'occasion quelques catholiques ou protestants en mal de réussite.

Bref, en opérant ainsi sur plusieurs fronts, en se faisant les médiateurs d'une pluralité de mondes, la campagne et la ville, les milieux lignagers et les nouvelles stratifications sociales, les ethnies et l'Etat, les prophétismes ont assurément une vocation plus populaire que les Eglises chrétiennes. A tout le moins peuvent-ils toujours rebondir et s'ouvrir, suivant les conjonctures, un nouvel espace capable de les déborder. Il se produit ainsi en 1970 un événement remarquable. Tandis que le pouvoir ivoirien met en chantier, dans le Sud-Ouest, le port de San Pedro, destiné à la fois à décongestionner celui d'Abidjan et à

aider au développement d'une région qui jusque-là était restée largement en marge de la croissance ivoirienne¹¹⁰, les autorités harristes décident d'envoyer le prophète Atcho sur place pour qu'il bénisse le site et assure ainsi la réussite de l'entreprise. Il s'agit plus précisément de lever la malédiction lancée par Harris, en 1913, particulièrement contre ses compatriotes *krouman*, qui ne s'étaient pas contentés de l'ignorer mais l'avaient dénoncé au chef de subdivision local ; et à en croire les milieux harristes, c'est justement à cause de cette malédiction que le Sud-Ouest était resté à l'écart du miracle ivoirien.

Dans cette affaire, l'Eglise harriste fait coup double. D'une part, elle s'approprie l'histoire ivoirienne en donnant aux événements prophétiques un rôle et une signification de premier plan. Le fait que les gens de Basse-Côte, et particulièrement les Ebrié, aient suivi le message d'Harris explique à l'évidence le développement de la région avec son foyer éminemment attractif qu'est Abidjan ; *a contrario*, les gens du Sud-Ouest, pour avoir été sourds aux appels du prophète, n'ont fait que stagner dans le fétichisme et dans le sous-développement. Mais, comme s'ils voulaient boucler le sens de l'histoire, les harristes se saisissent d'une intervention de l'Etat destinée à désenclaver le Sud-Ouest pour l'investir d'un nouvel enchantement, celui dont seul est capable un prophète, héritier d'Harris et de surcroît ébrié, pour qui précisément la réussite de l'entreprise dépend de l'efficacité de sa bénédiction. D'autre part, l'Eglise harriste, en faisant comme si elle anticipait une grandiose intervention de l'Etat, a la possibilité désormais, dans une région peu marquée par le christianisme et les prophétismes, de gagner de nombreux adeptes. Depuis 1970, le harrisme s'est en effet répandu dans la contrée de San Pedro, particulièrement chez les Krouman, où des temples ont été bâtis dans presque tous les villages, où des paroisses se sont constituées avec leurs fidèles et leurs prédicateurs – corps principal de la hiérarchie harriste dirigé pour chaque paroisse par un prédicateur supérieur¹¹¹. Il y est devenu une religion populaire qui s'étend aujourd'hui encore plus à l'ouest, vers Grand-Bérébi, suivant de très près les aménagements routiers et touristiques comme si, là encore, il fallait que l'infrastructure soit investie de quelque enchantement et que le « miracle ivoirien » ressemble à celui de la Basse-Côte à l'arrivée du prophète libérien. A ce rythme, et par ce parcours inverse à celui d'Harris, le harrisme gagnera sans doute bientôt la région de Tabou, d'où était originaire le célèbre culte Beugrè, et rejoindra peut-être, passant la frontière du Liberia, le tombeau de son fondateur.

On mesure ici toute la différence qui sépare les prophétismes du christianisme *stricto sensu*. Bien que celui-ci ait incontestablement progressé au fil des décennies, il n'a assurément pas les capacités de rebondissement de ceux-là. En fait, si la christianisation, comme beaucoup d'auteurs depuis Max Weber l'ont souligné à propos de l'Europe, participe d'un mouvement de sécularisation accompagnant notamment la formation de classes moyennes attirées par le modèle occidental¹¹², les prophétismes contrarient peu ou prou ce mouvement. Car, en collant au plus près des manifestations très matérielles de la modernité, ils refusent précisément à celles-ci tout caractère de désenchantement et perpétuent au contraire la mémoire vive d'une histoire ivoirienne commencée sous le signe du miracle.

L'islam, depuis l'époque coloniale, a beaucoup progressé en Côte-d'Ivoire. Si, passé le premier épisode où les conquérants français lui étaient plutôt favorables, l'administration s'est résolue à entretenir avec l'islam des relations de *statu quo*, voire parfois de défiance¹¹³, et a plutôt encouragé l'effort de christianisation des missionnaires, sa politique économique, le développement des plantations, du commerce et des villes dans le Sud ont permis une très forte expansion du monde musulman. De sorte que l'islam, en terme purement comptable, est devenu la première religion de Côte-d'Ivoire – les derniers recensements font état de 35 % de musulmans dans le pays. En fait, une telle situation n'est pas due à des stratégies de prosélytisme qui auraient touché les populations du Sud ivoirien ; elle est bien davantage le résultat d'amples migrations des gens du Nord ivoirien qui sont venus s'installer en zone forestière, contribuant ainsi à l'expansion de l'économie de plantation et au développement des villes, auxquelles se sont ajoutées celles des Sénégalais, Guinéens, Maliens, Burkinabè (ceux-ci étant cependant plus souvent catholiques que musulmans). C'est toute la réussite économique de la Côte-d'Ivoire, du moins jusqu'à la fin des années 1970, qu'illustre cette présence de plus en plus massive d'allogènes et d'étrangers de confession musulmane ; une présence qui n'a cessé d'être orchestrée par le gouvernement ivoirien (amplifiant en cela la politique des autorités coloniales, qui avaient déjà facilité l'installation des gens du Nord au sens large), lequel, tout en manifestant un autocratisme intérieur certain, s'est voulu constamment très libéral en matière d'immigration. Selon les vues ou les « visions » d'Houphouët-Boigny, la Côte-d'Ivoire ne serait en effet grande et prospère qu'en devenant un vaste melting-pot.

Il faut ajouter que le catholique Houphouët a toujours pratiqué, bien avant du reste qu'il n'occupe les fonctions de chef de l'Etat ivoirien, une habile politique vis-à-vis du monde musulman. Dès la création du Syndicat agricole africain et du Parti démocratique de Côte-d'Ivoire, elle a consisté à nouer de durables alliances¹¹⁴ avec les gens du Nord en soutenant notamment leurs stratégies d'installation au sud, quitte à provoquer chez les habitants de la zone forestière des réactions de défense d'autochtonie que prirent en charge, contre le PDCI, le Parti progressiste de Côte-d'Ivoire dans le sud-est et le Mouvement socialiste africain dans l'ouest. Cette politique d'alliance et de soutien s'est, par la suite, étendue au terrain plus strictement religieux. Le « bâtisseur de cathédrales » qu'est devenu Houphouët s'est aussi distingué par quelques financements importants, mais plus officieux, de mosquées dans les principales villes de Côte-d'Ivoire, particulièrement à Abidjan et à Yamoussoukro. Comme s'il fallait que les grandioses réalisations chrétiennes du « Prince » soient compensées par des entreprises presque équivalentes chez ses alliés musulmans.

Du reste, la présence de l'islam en Côte-d'Ivoire, c'est-à-dire dans un pays qui s'est voulu moderniste, a, pour une bonne part, dépendu de l'appartenance d'une majorité de musulmans à une confrérie particulière. En effet, si l'islam sunnite, c'est-à-dire orthodoxe, est présent, la communauté musulmane la plus importante du pays ressortit à la Tijaniya, soit une confrérie fondée à la fin du dix-huitième siècle par un soufi arabe, Ahmad Al Tijani, qui, tout en ayant ses principales assises au Sénégal, s'est ramifiée dans toute l'Afrique de l'Ouest, notamment en Côte-d'Ivoire. Outre que cette expansion fut provoquée, dès le début du dix-neuvième siècle, par le célèbre conquérant toucouleur El Haj Homar Tall, qui embrassa la voie tijani, l'histoire récente lui a permis de rallier quantité d'adeptes. Plus peut-être que d'autres confréries, et davantage que la simple orthodoxie musulmane, la communauté tijaniya a su particulièrement concilier sa vocation mystique avec les réalités et les enjeux plus prosaïques du temps présent et répondre aux attentes ou aux ambitions de ses fidèles : commerçants et planteurs qui espèrent voir fructifier leurs affaires, fonctionnaires et cadres aspirant à de meilleures places, gens plus humbles aussi souhaitant un meilleur sort ou des solutions aux malheurs qui les frappent¹¹⁵.

Ainsi, l'islam, surtout au travers de la Tijaniya, a su fort bien se mouler dans les diverses composantes de la croissance ivoirienne. On comprend dès lors la position d'Houphouët à l'égard de l'islam, percevant

sans doute en lui quelque chose d'équivalent à ses propres postures politico-religieuses où la propension à un certain matérialisme et au règlement d'affaires ô combien immanentes n'est pas exclusive d'une forte attention aux superstructures. Mais l'on comprend aussi pourquoi certains prophètes n'ont pu s'empêcher de se situer par rapport à l'islam, comme Raphaël Mihin, qui dans sa tentative d'unification des religions ivoiriennes à vocation monothéiste y a inclus la musulmane, ou encore Odjo, qui n'a pas hésité à se donner quelque vernis musulman et semble avoir trouvé par là un assez heureux créneau. Encore faut-il ne pas oublier l'attitude inverse de Kokangba, qui, condamnant toutes les religions instituées parce que incapables d'être fidèles à leur mission, met en cause tout particulièrement l'islam, qui laisse se répandre des cohortes de marabouts pour satisfaire les intérêts et les passions des Ivoiriens. Le « messie de la montagne » n'a pas tout à fait tort de voir les choses ainsi puisque, en effet, de très nombreux Ivoiriens, qui n'ont pas d'autre accointance avec l'islam, vont consulter ces personnages comme s'ils allaient voir un féticheur ou un devin traditionnel.

Il est assez clair que certains de ces marabouts sont de sérieux concurrents pour les prophètes, puisque tout en œuvrant pour une religion instituée, et gagnant à l'occasion des adeptes, ils s'occupent de résoudre les multiples problèmes individuels. L'un d'entre eux est exemplaire à cet égard : chef d'un village situé à une centaine de kilomètres au nord-est de Bouaké, voici plus de quarante ans qu'Ibrahima Fofana, vêtu de blanc des pieds à la tête (on l'appelle plus couramment « le guérisseur masqué »), reçoit quantité de clients, notamment des cadres et des personnalités politiques, pour conforter leur place ou soutenir leurs entreprises de promotion sociale. Comme il eut au départ de sa carrière les révélations d'un ange et comme, par ailleurs, il se mêle de thérapeutique et de lutte anti-sorcellerie, il n'y a guère de différence entre ses activités et celles des prophètes d'inspiration chrétienne.

Les deux premières décennies de l'indépendance ivoirienne voient donc se multiplier les prophètes, se stabiliser peu ou prou les Eglises issues d'Harris et de Marie Lalou et s'amplifier la présence des religions chrétienne et musulmane. Si entre les uns et les autres la compétition est vive, tout concourt pour que chacun ou chacune trouve sa place, ses patients et ses fidèles. Houphouët-Boigny y veille à sa manière en leur donnant crédit de travailler, même séparément, au développement

du pays, et en obtenant de tous un assentiment à sa personne, à sa politique et au PDCI. Quant à la croissance économique, elle permet de repérer dans cette vaste configuration religieuse quelque ligne de partage entre, d'un côté, les prophétismes dont l'assise est surtout paysanne, ethnique ou populaire, recueillant les bienfaits et les méfaits d'une modernisation rapide, et, de l'autre, les religions dites universelles auxquelles adhèrent davantage les élites et les classes moyennes, qui sont précisément l'expression de la réussite ivoirienne.

Puis sont venus les temps de crise, des temps qui s'annoncent dès la fin des années 1970 et qui se précisent plus gravement dans la décennie suivante, où il devient de bon ton de parler de la fin du miracle ivoirien. Avec le choc pétrolier et, surtout, l'illusion de pouvoir en profiter par l'exploitation de quelques gisements « off-shore » (qui seront effectivement mis en chantier par les Américains mais sans que la Côte-d'Ivoire en bénéficie réellement), le pays s'endette considérablement. L'heure de vérité sonne au milieu des années 1980 par l'entremise du FMI, qui impose à la Côte-d'Ivoire, comme à beaucoup d'autres pays africains, ses programmes d'ajustement structurel, lesquels consistent surtout à réduire d'une façon drastique les dépenses publiques. Mais le pire survient avec la chute spectaculaire des cours du café et du cacao, une chute manifestement durable, provoquée par l'entrée en scène de nouveaux pays producteurs qui inondent le marché. C'est alors qu'Houphouët-Boigny, comme à la grande époque de la lutte du SAA et en s'appuyant sur sa célèbre formule de 1932 « On nous a trop volés », entreprend de se rebeller contre les spéculateurs internationaux qui sabotent l'économie du pays, premier producteur mondial de cacao. Mais rien n'y fait, pas même son charisme qui visiblement commence à s'émousser aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur de la Côte-d'Ivoire. Chez les experts, on s'accorde pour dire que le modèle ivoirien de développement a fait long feu, que celui-ci reposait largement sur une économie de rentes, et que désormais seule une augmentation importante de la productivité des plantations de café et de cacao peut permettre de compenser la chute normale des cours et de s'aligner sur les pays concurrents. Si l'expression appartient sans conteste au langage d'experts qui, peu de temps auparavant, estimaient que la Côte-d'Ivoire était effectivement un modèle, l'effet conjugué de l'ajustement structurel et de la crise de l'économie de plantation remet en cause bien des pratiques dans lesquelles s'était engagée la société ivoirienne depuis plus de trente ans. Ainsi la scolarisation,

qui était devenue la voie royale de la promotion sociale en permettant à des enfants de ruraux, notamment de planteurs, de devenir fonctionnaires ou cadres, est-elle désormais, pour bien des jeunes, l'anti-chambre du chômage ; de même, le développement de classes moyennes citadines, qui était également l'indice d'un ancrage solide dans la modernité, est maintenant arrêté, s'inversant parfois en phénomène de paupérisation. Seuls les membres de la classe politique liés au PDCI ou quelques riches commerçants, transporteurs, voire entrepreneurs, semblent échapper à la crise et s'emmurer dans leurs privilèges et leurs villas cossues.

Mais curieusement, c'est durant cette période de dissipation objective du miracle ivoirien qu'Houphouët-Boigny se lance de plus belle dans une entreprise de grands travaux : construction d'une autoroute, bitumage de nombreuses voies routières, aménagements divers de la ville d'Abidjan et, bien sûr, poursuite des travaux à Yamoussoukro (promu capitale politique du pays), qui atteignent leur faite sublime par l'édification rapide de la basilique. Manifestement, les contraintes de l'ajustement structurel ont dû elles-mêmes s'ajuster aux desiderata d'un homme qui a gardé quelque influence et refuse obstinément, comme le voudraient déjà nombre d'Ivoiriens, d'abandonner le pouvoir. Tout se passe au contraire comme s'il voulait conjurer la crise en perpétuant à sa manière le miracle ivoirien, c'est-à-dire en étant toujours celui qui instaure les fondements de la nation, ou en s'arrangeant pour que celle-ci émane sans discontinuer de sa personne. De sorte que cette obsession des grands travaux, qui survient en plein marasme économique donne tout son relief à l'assise politico-religieuse du régime : une assise de plus en plus ébranlée, d'où le multipartisme va bientôt renaître, mais qui, justement, se cristallise encore plus autour de l'instance religieuse, lieu à la fois du solide (infrastructure) et de l'illusion où, à l'image de la basilique, Houphouët est résolu à confondre son destin avec celui de la Côte-d'Ivoire.

L'importance prise par l'instance religieuse au sommet de l'Etat se retrouve plus largement disséminée au sein de la société ivoirienne. En effet, avec l'installation durable du marasme économique, le tableau déjà chargé des multiples confessions, Eglises et prophétismes se complique encore davantage. Des sectes ou des mouvements aux ramifications internationales connaissent ainsi un succès croissant : tel l'ordre rosicrucien AMORC (Anticus mysticusque Ordo Rosæ Crusis), d'origine américaine, ou encore la secte japonaise Sukyo Mahikari. Dans

les deux cas, il s'agit d'organismes riches et puissants dont toute l'habileté consiste à reconnaître la portée universelle de forces supérieures, de pouvoirs mystiques de guérison, d'actions à distance, pour en faire le soutien indispensable à tout progrès scientifique et technique et à l'amélioration de la vie par le confort et la réussite sociale. A la manière d'une franc-maçonnerie – qui existe par ailleurs – ou de clubs internationaux, ces mouvements recrutent leurs membres parmi les couches instruites et plus ou moins aisées – non musulmanes – de la société ivoirienne, qui paraissent y trouver de nouvelles formes de solidarité et des marques de distinction. Ils empiètent ainsi sur la base sociale des Eglises chrétiennes qui s'étaient fortifiées durant la longue période de croissance économique, mais qui ne paraissent plus tout à fait à la hauteur des enjeux du temps présent. C'est pourquoi, face à cette redoutable concurrence, le clergé catholique cherche à reconquérir ses fidèles grâce au renouveau charismatique qui, par ses groupes de prières, s'efforce de leur apporter réconfort, bonheur ou guérison.

Toutefois, l'enjeu principal de l'adhésion à ces sectes ou à ces ordres internationaux paraît être ailleurs : en provenance en effet des deux pays les plus développés, les Etats-Unis et le Japon, ils placent les couches aisées de la société ivoirienne sous l'égide de la puissance et de la réussite, les amenant sans doute à espérer ou à croire en la poursuite du miracle ivoirien.

Un autre mouvement international dénommé le Christianisme céleste conquiert, dans les années 1980, une position importante sur le marché religieux ivoirien. Il s'agit en fait d'un prophétisme, mais qui s'est forgé ailleurs, dans la région yoruba du Bénin et du Nigéria, sous l'égide de Samuel Biléou Oschoffa, qui eut, comme nombre de ses homologues ivoiriens, des visions et des révélations divines. Se développant dans ces deux pays à partir de 1947, le mouvement s'est progressivement étendu aux pays voisins, Ghana, Togo, Burkina Faso, et en Côte-d'Ivoire, où il pénètre très tôt, dans les années 1950, mais en n'y gagnant qu'un très petit nombre de fidèles, principalement parmi la communauté dahoméenne. C'est avec la crise, appelée ironiquement par les Ivoiriens la « conjoncture », que le mouvement prend une grande ampleur ; en fait, il devient très rapidement une Eglise sous la férule d'un ex-haut fonctionnaire ivoirien, une Eglise particulièrement bureaucratifiée, avec un système hiérarchique comme sans doute aucun autre prophétisme n'a su en créer en Côte-d'Ivoire. La différence

avec le harrisme ou le deima est d'autant plus marquée que le Christianisme céleste ivoirien ne semble guère faire de place à de nouveaux prophètes, qu'il se veut avant tout une filiale exemplaire d'une Eglise à vocation universelle dont le siège est à Lagos au Nigéria et dont il s'agit (son fondateur, Oschoffa, étant aujourd'hui décédé) de gérer et de faire fructifier les acquis sous la forme d'une orthodoxie.

Cette orthodoxie obéit à une volonté d'œcuménisme par laquelle les hiérarques de l'Eglise disent explicitement concilier catholicisme, protestantisme et islam (les adeptes doivent se déchausser au temple et ne pas manger de porc), c'est-à-dire faire ce que des prophètes ivoiriens avaient déjà tenté, pour fonder une religion adaptée à l'Afrique, et particulièrement à la Côte-d'Ivoire : une religion qui tout à la fois lutte contre le fétichisme et la sorcellerie, n'est aucunement hostile au progrès, notamment à la médecine, mais préserve en son sein les dons de vision et de guérison qui sont donnés à certains de ses membres par l'Esprit-Saint. De sorte que le Christianisme céleste, en jouant sur ces différents tableaux, se place aussi bien sur le terrain des religions qu'il se propose de réconcilier que sur celui des prophétismes ivoiriens, qu'il déborde par sa dimension internationale ; habile médiateur par conséquent, il semble d'autant plus à même d'empiéter sur ses concurrents qu'il propose non seulement à ses adeptes des solutions à leurs problèmes (les dons de vision et de guérison servant précisément à cela) mais également un véritable plan de carrière où, en franchissant les différents degrés de la hiérarchie de l'Eglise, ils pourront en devenir des permanents.

Ainsi, en quelques années, le Christianisme céleste a multiplié ses temples et ses paroisses dans tout le sud du pays, particulièrement à Abidjan, où il ne compte pas moins de quatorze paroisses. Mais s'il est parvenu à recruter quelques personnages de la bonne société ivoirienne, sa base sociale est surtout constituée par les couches moyennes et populaires ; il s'agit principalement de gens confrontés à l'infortune, au chômage, aux ruptures conjugales ou familiales, et qui entrent dans le Christianisme céleste, après avoir été catholiques, protestants ou autres, pour y trouver une nouvelle vie et, pourquoi pas, y faire carrière.

Face à ce nouveau venu, les prophétismes d'origine proprement ivoirienne tentent de réagir, notamment l'Eglise harriste, qui estime être la dépositaire d'une œuvre religieuse unique se confondant, depuis les débuts de l'époque coloniale, avec les vicissitudes et les grands évé-

nements de l'histoire du pays¹¹⁶. Bien qu'elle ait trouvé l'opportunité depuis 1970 de relancer son prosélytisme dans le Sud-Ouest, son image est restée globalement la même, celle d'un mouvement plutôt rural implanté principalement sur le littoral, chez les populations côtières dont les Ebrié restent l'avant-garde. Sans doute a-t-elle eu, plus que tout autre prophétisme, des personnages de légende, Harris bien sûr, mais aussi Jonas Ahui, avec sa singulière longévité, et Albert Atcho, dont la renommée a dépassé les frontières du pays. C'est justement parce que ces deux derniers ont traversé le siècle que le harrisme, qui s'est largement appuyé sur eux ou plutôt sur leur stature de mythes vivants, semblait avoir quelque difficulté à coller aux nouveaux enjeux du temps présent et surtout à affronter la concurrence. La disparition récente de l'un et de l'autre clôture d'une certaine façon un harrisme historique qui s'est longtemps satisfait de son épopée. Il existait du reste depuis quelque temps déjà une certaine tension entre la tradition harriste, représentée par Jonas Ahui, et une jeune génération de clercs ambitieux qui reprochait notamment à cette tradition de n'utiliser la Bible que comme un symbole de la geste d'Harris. De la même façon, cette nouvelle génération comprenait difficilement la position d'Atcho, qui était certes un membre éminent de l'Eglise, mais qui, de par ses activités, manifestait vis-à-vis d'elle une certaine indépendance. A cet égard, dans les dernières années de la vie d'Atcho, j'ai pu apprécier à Bregbo une certaine amertume, voire une sourde animosité, à l'égard de cette nouvelle génération qui avait conquis l'appareil de l'Eglise en se regroupant en un Comité national de dirigeants laïques et qui paraissait n'avoir guère de considération pour l'œuvre du prophète.

Ce Comité, composé de cadres et de fonctionnaires, semble désormais vouloir opérer sur deux fronts. D'une part, reprendre à son compte toute l'histoire du harrisme de façon à lui donner un caractère authentiquement ivoirien et par là un statut d'Eglise nationale. D'autre part, faire en sorte que le harrisme soit enfin reconnu par les autorités catholiques ou protestantes et, sur cette base, se livrer à un prosélytisme de grande ampleur dans d'autres milieux ethniques et sociaux que ceux où il était majoritairement implanté, avec l'ambition de l'exporter dans des pays voisins comme le Burkina Faso. Dans cette perspective, la politique du Comité consiste à bâtir de beaux édifices, à l'instar de la cathédrale construite à Bingerville (lieu de la rencontre entre Harris et Angoulvant), capables de contenir 3 000 personnes, à peaufiner les prestations des chorales, les messes et les cérémonies, à

enseigner la Bible et les préceptes du prophète libérien, de manière à donner au harrisme l'aspect d'une Eglise véritablement chrétienne.

Si l'on peut reconnaître dans cette politique un mimétisme avec la conduite du chef de l'Etat, il faut surtout remarquer qu'elle procède d'une bureaucratisation dont on a pris déjà la mesure avec le Christianisme céleste. En fait, tout se passe comme si certains prophétismes, compte tenu de la concurrence et du contexte socio-économique, devenaient des sortes de partis décidés à fortifier leurs structures internes et à recruter. A certains égards, on pourrait dire que le champ religieux anticipe le multipartisme qui va renaître en 1990, en ajoutant que si le phénomène n'est pas très nouveau, puisque, depuis l'époque d'Harris, ce champ s'est constitué en espace public recueillant et traitant à sa manière les multiples transformations, problèmes et enjeux de la société ivoirienne, il recèle malgré tout quelque chose d'inédit. En effet, une telle bureaucratisation est inversement proportionnelle à ce qui se passe au niveau d'un Etat ivoirien qui ne peut presque plus offrir d'emplois et est obligé de surcroît de diminuer ses effectifs par suite des contraintes du FMI. Bien que ces appareils religieux demeurent de fidèles soutiens d'Houphouët, entretenant avec lui le mythe du « miracle ivoirien », le fait qu'ils servent concurremment de substituts à l'Etat tend à les constituer en organisations profanes où la veine prophétique peut disparaître. Au sein de l'Eglise harriste, il ne reste plus aujourd'hui que Kakou Essan pour la perpétuer, mais le prophète est âgé et ne reçoit guère de visite des membres du Comité national. Quant au Christianisme céleste, s'il prévoit dans ses règlements les dons de vision et de guérison, tout est fait dans son organisation bureaucratique pour que n'y surgisse aucun débordement prophétique.

*L'événement « Gbahié Koudou » :
un prophétisme recommencé*

En fait de débordement prophétique, celui-ci va surgir au milieu des années 1980. Tandis qu'un certain nombre d'Eglises ou de mouvements s'organisent et se bureaucratisent, qu'Atcho, malade, assiste impuissant au déclin de Bregbo, que Papa Nouveau continue à régner sur son rivage akouri en refusant toujours de rejoindre le harrisme orthodoxe, que Kokangba vitupère sur sa montagne contre les religions éta-

blies et enseigne son écriture, que de nombreux autres prophètes se satisfont d'une clientèle essentiellement locale et qu'Houphouët décide d'entreprendre la construction de la basilique, un personnage hors de toute obédience va se tailler en quelques mois un succès au moins aussi grand que celui d'Harris au début du siècle. Ce personnage répond au nom de Gbahié Koudou Jeannot. D'origine dida, habitant la localité de Zikoboué située non loin de la ville de Lakota, il a 50 ans environ au moment des événements mais, par son aspect vif et rieur, paraît beaucoup plus jeune. Gbahié Koudou est quasi analphabète, bien qu'il ait quelques rudiments d'éducation chrétienne et parle ce franco-ivoirien si typique des milieux populaires. De prime abord, donc, il se différencie d'Harris et de plusieurs autres prophètes qui affichent quelque gravité et une certaine instruction. Et bien, c'est cet homme qui va tenir, pendant deux ans, une large partie de la Côte-d'Ivoire en haleine et devenir une sorte de concurrent direct d'Houphouët-Boigny, dont le charisme est précisément en train de s'émousser. Il va gagner sa popularité d'une part en sillonnant de nombreuses régions du pays, flanqué de plus de quarante personnes, pour lutter contre le fétichisme et la sorcellerie, d'autre part en faisant de son village un véritable lieu de pèlerinage. Toutes choses qui s'achèveront en 1986 avec son arrestation par les autorités ivoiriennes, ce qui, pour le coup, nous ramène au début du siècle, avec l'expulsion d'Harris.

L'affaire Gbahié est en tous points d'une très grande richesse, à commencer par la vie et la constitution du personnage. Koudou Jeannot naquit vers 1935. Son père l'envoya, encore enfant, à Grand-Lahou travailler pour le compte d'un appollonien ; en fait, il fut l'objet d'une « mise en gage », c'est-à-dire d'une très ancienne pratique, encore courante à l'époque, qui consistait pour un père ou un aîné à s'endetter auprès d'un tiers en lui « donnant » jusqu'au remboursement l'un de ses dépendants. Autrement dit, s'il ne fut pas, comme Kokangba, de statut servile, Koudou eut à pâtir très jeune d'une rude aliénation. Mais c'est à une autre épreuve qu'il dut sa libération. En effet, son frère aîné, du nom de Gbahié, qui avait été mobilisé pendant la Seconde Guerre mondiale, mourut subitement en 1949 alors qu'à son retour d'Europe il s'était énergiquement lancé dans les plantations à Zikoboué en s'organisant une vie confortable et généreuse. L'affaire fit grand bruit au village et l'on comprit très vite qu'il s'agissait là d'un acte de sorcellerie commis par un ou des proches de Gbahié. Koudou rentra donc chez lui pour assister aux funérailles de son frère, cérémonie particulière-

ment pesante à laquelle succéda une sombre période où le moindre malheur et chaque nouvelle mort alentour étaient imputés à Gbahié, ou plutôt à son double devenu un génie réclamant vengeance et réparations : ce que celui-ci obtint après de longs mois lorsque tous les villageois, femmes en tête, parés de kaolin et portant dans leurs mains des feuilles symbolisant la paix, se rendirent en procession sur sa tombe pour lui demander pardon¹¹⁷. Mais c'est à ce moment précis que Koudou fut saisi de transes et que l'on sut presque immédiatement que Gbahié était en train de posséder son jeune frère. Pendant trois ans, Koudou ne put vivre normalement : pris régulièrement de transes, on devait veiller sur lui et l'apaiser. Il était devenu un *gbadu*, selon un terme dida, soit une incarnation vivante de son frère qui avait désormais la capacité de voir le monde extra-humain, celui des génies, des sorciers malfaisants et, par là, de déceler les causes des maladies et des malheurs. Koudou accéda donc à un nouveau statut social, exerçant, par la force des choses, des tâches de clairvoyance appréciées de son entourage. S'il lui arrivait toujours de rentrer en transes, celles-ci étaient plus rares et plus maîtrisées, mais aussi, à en croire l'intéressé, chargées de messages qui donnaient encore plus de force à son travail et pour tout dire à sa mission. C'est ainsi qu'il dut compléter son activité de clairvoyant, de *gbadu*, par celle de guérisseur : ceci grâce à Gbahié, qui lui indiquait, au rythme épisodique des possessions, tout un attirail de plantes médicinales. Ensuite, il y eut une possession décisive par laquelle son frère le somma de dépasser ses activités traditionnelles de clairvoyant-guérisseur qui, bien qu'elles fussent en principe bénéfiques à ceux qui venaient le consulter, n'en étaient pas moins lourdes d'ambivalence puisque le fait de voir dans le monde extra-humain pouvait toujours l'amener à en être complice. Tout en continuant à soigner et à soulager ses semblables, il devait désormais s'engager résolument dans la lutte contre le fétichisme et la sorcellerie et, plus encore, porter haut le nom de Gbahié pour faire avec lui, plus qu'un culte de possession, un culte de martyr de la sorcellerie.

Ce récit est bien évidemment pour l'essentiel celui de Koudou Jeannot, qu'on ne saurait, comme celui de tous les autres prophètes, prendre au pied de la lettre. Malgré mes efforts pour en savoir plus, il fut toujours silencieux sur cette assez longue période de sa vie où, après être devenu fondateur et prêtre du culte Gbahié, on le retrouve, quelque quinze ans plus tard, en soutane, avec un crucifix sur la poi-

trine, menant de vastes campagnes contre le fétichisme et la sorcellerie. Il n'est du reste pas du tout certain que l'ordre des événements se présente ainsi, notamment que le tour pris par le culte Gbahié soit aussi ancien que Koudou le prétend¹¹⁸.

En tout état de cause, quelques explications s'imposent. Contrairement à beaucoup de ses semblables, Koudou se présente sous un jour pour le moins traditionnel puisque son récit ne laisse presque aucune place au syncrétisme religieux ; nul signe ou appel divin, pas de référence à la Bible, au christianisme ou à un prophète antérieur. Le culte Gbahié est un culte typique de l'univers lignager, du moins dans cette région de Côte-d'Ivoire où des « morts en sorcellerie », des génies, viennent posséder un proche qui acquiert, par la même, une nouvelle identité sociale¹¹⁹. En revanche, le phénomène prend un tour plus singulier par le fait de sa transformation ou de son extension en culte anti-sorcier, comme si, suivant une procédure circulaire, une victime de la sorcellerie était au départ d'une entreprise qui visait à l'éradiquer.

En fait, au-delà de son propre récit, Koudou témoigne d'une imagination tout à fait novatrice où le travail syncrétique n'est précisément pas absent. Cette imagination réside dans le fait que Gbahié est non seulement une victime, mais un martyr exemplaire de la sorcellerie, dans le fait que Koudou présente ce frère aîné comme étant la figure de l'innocence dont la vie a été méchamment arrêtée alors qu'elle était faite d'esprit d'entreprise et de générosité ; une vie par ailleurs glorieuse, qui avait traversé les épreuves de la guerre et qui s'arrêta finalement par la malveillance de son entourage le plus proche. D'où l'idée assez forte de Koudou de faire de la tombe de son frère un lieu de culte et de pèlerinage, une tombe située au milieu de la cacaoyère de Gbahié où tout a l'air paisible et où les malfaisants ne semblent pas en mesure d'opérer.

Les comparaisons suggérées entre l'événement Harris et les débuts du christianisme en Europe semblent à nouveau valides. Koudou Jeannot a, à sa manière, inventé un culte de saint. Si ce culte ne propose en lui-même aucune conversion au christianisme, se voulant avant tout la preuve manifeste de l'existence et des méfaits de la sorcellerie, il est malgré tout le lieu où les pèlerins sont invités à se convertir. La tombe fait en quelque sorte doublement foi ; et, en jouant sur le registre du *gbadu*, de la possession, par lequel il est à la fois lui-même et son frère, Koudou peut échanger ses parades et ses remèdes au malheur contre la croyance en Gbahié. Par là, il hisse un culte lignager dont la desti-

née aurait pu être seulement locale au niveau d'un culte générique qui outrepassa, par ailleurs, sa fonction princeps d'anti-sorcellerie en le présentant sous la forme d'une sépulture. Le culte Beugré était également fréquenté par des pèlerins, mais ceux-ci ne livraient leurs vœux et leurs confessions qu'à une « chose » et non à la tombe d'un homme, victime innocente ou martyr de l'action néfaste de ses semblables. Koudou réalise ainsi une assez belle innovation puisqu'il puise dans toute une série de composantes religieuses autochtones pour en produire une synthèse inédite : nul sacrifice, comme chez Beugré, sur la tombe, mais seulement des prières et des vœux de tous ordres par lesquels les pèlerins doivent se lier à Gbahié.

Une parenthèse avant de poursuivre. La constitution du culte Gbahié, notamment comme lieu de pèlerinage, remonte à une date récente, probablement au tournant des années 1980, car elle est étroitement associée à l'autre activité de Koudou, celle où, fidèle, suivant ses dires, aux injonctions de son « frère-génie », il entreprend d'aller éradiquer le fétichisme et la sorcellerie dans toutes les localités désireuses de faire appel à ses services. Or c'est à cette période que l'on commence à parler dans le pays du nouveau prophète. C'est aussi dans ces années que Koudou fait la rencontre d'un prêtre ivoirien qui, estimant que son travail est très utile à la cause chrétienne, lui donne une soutane et un crucifix. A partir de ce moment, Koudou se donne l'allure d'un presque curé, notamment lorsqu'il conduit ses patients et ses pèlerins sur la tombe de Gbahié et quand il mène ses campagnes de lutte. Si l'on peut parler ici d'habillage, il faut immédiatement préciser qu'il concerne aussi bien Koudou que le culte Gbahié ; le port de ces deux attributs du clergé catholique lui permet en effet d'amplifier la sanctification du frère mort et martyr, d'autant que par ailleurs il emploie (mais ceci n'a rien de très original par rapport à d'autres prophètes) de l'eau bénite. Cependant, aussi important soit-il dans la constitution du personnage, cet habillage n'est très littéralement qu'un emprunt (que d'aucuns du reste considéreront plus tard comme une usurpation), car Gbahié Koudou ne cessera pas de se démarquer du christianisme, du moins sous sa forme dogmatique et instituée.

Ce qui nous ramène au lieu du culte et aux multiples activités et dispositions conçues par Gbahié Koudou pour en faire un cadre éminemment attractif.

La première activité est d'abord d'ordre thérapeutique. Koudou déclare pouvoir soigner toutes maladies, qu'elles soient dites « natu-

relles » ou relevant d'une causalité humaine (magie, sorcellerie) ou extra-humaine (génies, ancêtres). Pour cela, il pose un premier diagnostic en examinant surtout les mains des patients et en utilisant une bouteille d'eau bénite censée déterminer à grands traits leur profil pathologique. Ensuite s'organise la prise en charge à partir d'un attirail de plantes médicinales qui, après avoir été préparées et mictionnées, sont administrées aux malades par les « infirmiers » de Koudou. Les patients peuvent rester ainsi plusieurs mois en occupant des cases aménagées pour eux. Ce dispositif n'a globalement en lui-même rien de très original. C'est celui qu'on retrouve chez certains prophètes-guérisseurs comme Atcho, mais tout aussi bien chez des guérisseurs réputés de Côte-d'Ivoire qui aménagent des petits hôpitaux de brousse en s'alignant peu ou prou sur le milieu médical. N'était les douze plantes essentielles – procédure là aussi assez courante – qu'il dit avoir reçues de son frère, Koudou se déclare volontiers pragmatique en s'efforçant d'améliorer, au fil du temps, ses connaissances et ses traitements.

Sur cette première activité de mise de fonds se greffe une seconde, celle-là même qui, en quelques années à peine, a fait de Zikoboué un formidable lieu de pèlerinage. Koudou, en effet, accueille quantité de gens qui ne sont pas à proprement parler malades (bien que le prophète puisse toujours leur trouver quelque affection, les obligeant à rester plus longtemps qu'ils ne l'avaient prévu), mais qui viennent là dans l'espoir de trouver une solution à leurs problèmes, une protection contre l'adversité ou tout simplement quelques promesses de bonheur. Au plus fort de la popularité de Koudou, il y eut souvent jusqu'à 1 000 personnes qui se pressaient autour de la demeure du prophète et, comme l'accueil se faisait chaque semaine, on peut estimer le nombre d'Ivoiriens ou assimilés qui se sont rendus à Zikoboué à environ 100 000. Une large majorité de ces pèlerins sont des citoyens, les Abidjanais étant bien sûr les plus nombreux, hommes et femmes en nombre équivalent, qui exercent des professions salariées (parfois à des postes élevés) ou qui cherchent un emploi, parmi lesquels beaucoup de jeunes et d'étudiants.

Tous ces gens doivent avoir obligatoirement avec eux un œuf, du tabac, une noix de kola et une feuille, qu'ils achètent en général sur place : il s'agit là de produits qui représentent globalement, à l'instar de la feuille dont étaient munis les villageois de Zikoboué lorsqu'ils demandèrent pardon à Gbahié, un sentiment de confiance et d'apaisement. En outre, dès lors qu'ils pénètrent dans la cour du prophète,

tous doivent se déchausser et ne plus avoir sur eux le moindre argent ni, bien évidemment, le moindre fétiche. Par ces interdits, Koudou impose un certain dénuement et laisse transparaître une première dimension critique. Pour lui, et il le précise du reste dans ses discours, l'argent est une des principales causes des malheurs qui sévissent dans le pays. C'est l'argent qui entraîne les gens à se jalouser et à se détruire, à s'adonner au fétichisme et à la sorcellerie : l'argent est en quelque sorte le premier fétiche, un fétiche qui mène le monde mais ne conduit pas forcément au bonheur. C'est pourquoi Koudou lui oppose la gratuité de ses services et de son culte, à l'exception des malades qui, une fois guéris, peuvent lui donner ce que bon leur semble.

Les pèlerins restent, sauf cas particuliers, deux ou trois jours à Zikoboué. Leur séjour s'achève par une longue cérémonie autour de la tombe de Gbahié, mais auparavant, mêlés aux malades suffisamment alertes, il leur faut entendre Koudou dispenser ses discours, et surtout apprendre avec précision des prières qu'ils répéteront lors du rituel final. En outre, leur hôte qui dispose d'un orchestre avec tam-tams et chanteurs, suscite entre deux leçons quelques séances de danse et de possession ; portés par les rythmes très soutenus et par Koudou, qui danse lui-même, feignant parfois d'être possédé par son frère (il est alors sans sa soutane), des pèlerins entrent soudain dans ce rituel impromptu, saisis de transes. Koudou les laisse quelque temps évoluer dans cet état puis intervient en les saisissant à bras-le-corps pour les apaiser. Si ces séances ont sans doute pour fonction de faire valoir l'origine du culte Gbahié ainsi que la puissance de Koudou, elles ont aussi un rôle délibérément cathartique. Il est bon, d'après le prophète, que parmi l'assistance des personnes sujettes aux transes et aux possessions puissent les exprimer, car, en tombant devant lui dans cet état, elles pourront, comme il en est le vivant témoignage, progressivement les maîtriser.

Les discours et les leçons de Koudou constituent des moments véritablement instructifs. D'abord sur le plan de la forme ; comme s'ils étaient au spectacle, pèlerins et malades assistent en cercles serrés aux dires de Koudou, des dires formulés en dida mais traduits en français par un ou deux de ses assistants, qui sont d'anciens patients lettrés ayant trouvé avec Gbahié une occupation au moins provisoire. Parfois, l'une de ses femmes (Koudou a aujourd'hui six épouses, qui sont toutes, elles aussi, d'anciennes patientes ou visiteuses) entre en scène, pour le remplacer juste le temps d'un aparté ou d'une urgence, tandis

que d'autres épouses et disciples veillent à calmer, sans excès de discipline, les turbulences de l'assemblée. Passé l'exposé des règlements du pèlerinage, surtout ceux qui concernent sa phase finale, les femmes et les hommes ne devant pas tout à fait obéir aux mêmes procédures, Koudou explique à l'auditoire les arcanes de la religion Gbahié. Mais, pour forcer l'attention, il évite la voie pesante de l'homélie pour emprunter celle de l'art théâtral. A la fois auteur, metteur en scène et acteur, Koudou utilise certains de ses assistants comme partenaires, leur soumettant par exemple une devinette à laquelle ils répondent sur le ton du parfait bon sens, et surtout des pèlerins pris au hasard, qui sont invités à entrer dans le jeu des questions-réponses : épreuve toute en bonne humeur, où l'assemblée s'agite et s'amuse aux balbutiements timides de l'un, à l'arrogance de l'autre, mais également aux commentaires ironiques ou aux rires de Koudou et de ses acolytes.

Avec les séances de danse et de possession et ces scènes participatives où le sérieux laisse souvent place au comique, où l'enseignement procède de dialogues et de reparties, mais aussi de fables et de paraboles, c'est donc à une sorte de « happening » que Koudou soumet les pèlerins, qui en sont du reste souvent surpris mais plutôt heureux, comme s'ils avaient trouvé là une performance et un style très nouveaux.

Comparé aux autres prophètes ivoiriens, même si chacun a su généralement inventé son propre style, Koudou détonne en effet quelque peu : non seulement par la forme de son accueil et de sa prise en charge (il ne pratique pas la confession publique), mais aussi par le contenu de ses messages et de ses discours. Ainsi, il ne fait référence à Dieu que pour lui donner la double signification de la Terre et du Vent : la Terre étant la génitrice des humains qui les récupère à leur mort, et le Vent la divinité première par laquelle tout s'anime et peut vivre en ce monde. S'il utilise certainement ici de larges pans de la cosmologie des Dida et surtout des Avikam, chez qui la Terre est effectivement une divinité que l'on prie brièvement en invoquant la protection des ancêtres, et s'il propose, par conséquent, une sorte de revivalisme qui était déjà repérable chez Marie Lalou (dont le village d'origine n'est du reste qu'à quelques dizaines de kilomètres de Zikoboué), Koudou entretient par ailleurs un rapport singulier avec le christianisme. Vis-à-vis de ce dernier, et bien qu'il porte, lors de la cérémonie autour de la tombe de Gbahié, soutane et crucifix, tout fonctionne sur le mode d'une théologie polémique. Outre qu'il ne mentionne jamais le nom

de Jésus-Christ, comme si celui de Gbahié devait lui être substitué, Koudou met publiquement en cause la durée de la Genèse en proposant fermement quatre jours et non six et en récusant que le dimanche soit le jour du repos divin pour soutenir en une jolie formule que « la nuit, c'est le dimanche de Dieu ». Dans la même veine, il inverse l'ordre de création des deux sexes et affirme bien haut que c'est aux femmes que Dieu a songé en premier. Du reste, Koudou complète sa thèse en précisant qu'elles devraient normalement exercer le pouvoir sur terre. On retrouve là certains accents féministes d'un Kokangba annonçant la venue d'une femme pour mettre de l'ordre dans un monde gâté par les hommes¹²⁰.

Ce sont précisément ces nouvelles vérités qui font l'objet de la participation de l'assistance. Koudou pose à tel pèlerin la question relative à la Genèse et, recevant bien souvent la réponse attendue de la Création en une semaine, s'en amuse d'abord comme d'un pur cliché, puis expose, par de longs développements, pourquoi quatre est le chiffre de Dieu.

L'enseignement de Koudou vise ainsi à remettre en cause certaines idées reçues, et pas seulement celles du christianisme, qui, par ailleurs, a échoué à éradiquer le fétichisme et la sorcellerie. La cible principale, dans cette affaire, c'est l'institution normale et quasi universelle de la vie sociale, ce par quoi le dimanche est dit jour de repos alors qu'il est patent, selon Koudou, que de nombreuses personnes travaillent ce jour-là, surtout dans les campagnes. Sur ce point au moins, Koudou serait en total désaccord avec Harris, lequel, nous l'avons vu, protestait contre les autorités coloniales qui n'appliquaient pas leur propre règle en faisant travailler les indigènes le dimanche.

L'esprit contestataire du nouveau prophète se manifeste encore dans un autre domaine particulièrement sensible. En effet, contrairement à tous ses collègues, et probablement pour la première fois, Koudou ne dit rien au sujet d'Houphouët-Boigny. S'il s'abstient de toute critique, le fait de ne pas prononcer les éloges habituels à l'endroit du chef de l'Etat est déjà lourd de significations. La seule fois où je l'ai entendu parler de celui-ci, c'est à propos de Yamoussoukro ; tout en signalant, non sans fascination, les métamorphoses étonnantes du village d'Houphouët, il me dit très spontanément ne pas pouvoir s'y rendre, particulièrement pour remplir ses tâches de salubrité antifétiches : car s'il devait y aller dans ce but, alors il se passerait dans le pays un grave événement, celui d'un face-à-face problématique entre

lui et le Président. Manière elliptique de dire que le pouvoir d'Houphouët reposerait sur des forces obscures...

Il est en revanche un peu plus loquace sur les hauts fonctionnaires ou les membres du gouvernement (« les grands types », suivant le langage populaire ivoirien). Selon lui, il ne faut faire aucune différence entre eux et les autres Ivoiriens car, comme tout le monde, ils sont exposés à la maladie, au malheur, à la mort, et vivent, sans doute plus que beaucoup de gens, dans la crainte d'autrui en prenant l'habitude de recourir aux fétiches et aux sacrifices. Cette leçon d'égalité à tonalité populiste, on la trouve chez certains autres prophètes, chez Kokangba par exemple, mais dans l'univers de Koudou elle prend assurément un caractère plus appuyé, comme si elle résultait d'un regard particulièrement aigu sur l'état de la Côte-d'Ivoire, où les grands personnages notamment, malgré leur apparence, ont des peurs et des faiblesses bien peu recommandables.

Les pèlerins de Zikoboué, surtout s'ils sont chrétiens ou s'ils ont fréquenté d'autres prophètes, apprennent donc des choses surprenantes, des nouvelles vérités (certains, comme on s'en doute, repartent en n'étant pas vraiment convaincus) et, de surcroît, n'entendent aucune louange du Président, ce qui constitue presque une manière de cure, tellement le nom d'Houphouët est omniprésent partout ailleurs. Ils apprennent tout particulièrement la Prière du carrefour, véritable fable des temps présents qui dit ceci : Dieu attend tout le monde à un carrefour, la sorcellerie, les fétiches, les contre-sorciers et les prêtres, la maladie comme les guérisseurs ou les médecins ; il attend aussi tous ceux qui commandent et tous ceux qui sont commandés et parfois pourchassés, les riches comme les humbles, le gendarme comme le voleur, bref le même et son contraire, et surtout l'ensemble des souffrances humaines. Chacun voudrait bien passer, mais personne ne sait comment faire, car nul ne connaît la prière qu'il convient d'adresser à Dieu. Cette prière est très simple : il suffit de tomber à genoux et de lever la main gauche, puis de frapper la terre avec la même main, ce qui revient à rappeler que chacun a été créé par elle et lui reviendra. On la salue donc ainsi, puis on s'en remet à son énigmatique volonté par laquelle chacun est ce qu'il est, souffre beaucoup ou peu, contribue aux malheurs ou tente de les combattre, mais ne peut feindre en tout cas son état ou sa situation car la terre est toute Vérité. De sorte que les vœux doivent lui être adressés non sous la forme usuelle et triviale d'une demande, « je veux telle ou telle chose », mais en utili-

sant le mode indirect du « je suis comme je suis », ou « arrive ce qui doit m'arriver, à toi d'en décider autrement ». Pour finir, il faut saluer la terre à nouveau en la touchant du front, en prendre une pincée avec l'index gauche que l'on passe sur la langue puis autour du cou comme pour indiquer qu'elle peut à tout instant retirer la vie.

L'intéressant dans cette prière, c'est d'abord l'idée du carrefour, où l'on peut percevoir comme une métaphore de la société ivoirienne qui se trouverait à une croisée des chemins, bloquée par l'ignorance de la bonne voie à suivre. C'est ensuite sa façon de mettre tous les acteurs sociaux sur un même plan, de considérer que les puissants, comme les gens ordinaires, les fauteurs de malheurs comme ceux qui les combattent, sont sous la même enseigne du non-savoir. C'est enfin cette tournure paradoxale des vœux qui tranche avec les formes habituelles, renvoyant chacun à son destin pour mieux laisser libre cours à un possible changement.

Après avoir appris quasiment par cœur la prière et les gestes qui l'accompagnent – avec quelques variantes suivant les sexes –, les pèlerins, aspergés au préalable d'eau bénite, sont conduits en procession sur la tombe de Gbahié. Tous ont dans leurs mains un flacon d'eau bénite, l'œuf, la noix de kola, le tabac et la feuille. Une fois sur le lieu de culte, les hommes et les femmes se disposent en deux colonnes séparées puis, l'un après l'autre, déposent les précieux produits, s'agenouillent et exécutent le mieux possible la leçon du prophète tout en formulant à voix basse leurs vœux selon la procédure indiquée. Koudou et plusieurs de ses assistants veillent à la bonne exécution du rituel et n'hésitent pas à le faire recommencer, si nécessaire. Puis les pèlerins reprennent leur flacon, prélèvent un peu de terre de la tombe et partagent en deux la feuille, en abandonnant une partie à Gbahié et conservant l'autre pour y déposer soigneusement la terre et l'emmener avec eux. Ce dernier geste est capital car il a pour fonction de lier les pèlerins à Gbahié, de faire en sorte qu'une fois rentrés chez eux leur soumission à Dieu et à la Terre ne soit pas contrariée par des quêtes inconsidérées de protection et de bonheur conduisant directement au fétichisme et à la sorcellerie. Par là, Koudou est au plus près du symbolique, ou plutôt réinvente sa signification originnaire de *sumbolon*, suivant laquelle un objet partagé en deux devient le signe de la reconnaissance et du serment.

Une fois le rituel achevé, les pèlerins rentrent enfin chez eux. Ils quittent Zikoboué munis d'un flacon d'eau bénite et d'une demi-feuille contenant la terre de Gbahié. Dans leur case de village, mais le plus

souvent dans leur logement citadin, ils mélangeront les trois éléments pour s'en enduire le corps pendant quatre jours pour les hommes et trois pour les femmes ; ils veilleront scrupuleusement à ce qu'il n'y ait jamais le moindre contact entre le précieux mélange et l'argent. A ce prix, peut-être connaîtront-ils la réalisation de leurs vœux...

Bien que la créativité de Koudou à Zikoboué soit originale et, par là même, attractive, c'est son activité de prophète toujours prompt à se déplacer pour lutter contre le fétichisme et la sorcellerie qui le rend rapidement populaire et attire en retour quantité de pèlerins. De 1984 à 1986, Koudou se rend dans près de deux cents localités, des villages mais aussi des villes. Au plus fort de sa gloire, c'est-à-dire au moment de son arrestation, il projette d'aller à Abidjan, car c'est là, dit-il, que les maux sont les plus terribles. Sous ce rapport, seule la geste d'Harris peut être comparée à la sienne, se déroulant dans un même laps de temps – deux ans – et s'achevant par une semblable intervention des autorités. On peut du reste affirmer qu'ici l'ethnologie complète heureusement l'histoire : ayant pu suivre à plusieurs reprises les pérégrinations de Koudou, les archives et les textes concernant Harris m'ont paru souvent parlants et très actuels.

Pourtant, quelques différences sont manifestes. Koudou ne se déplace bien sûr plus à pied ; il utilise des cars, étant accompagné d'exactlyment vingt-deux hommes et vingt-deux femmes dont une ou deux de ses épouses, des assistants (secrétaires et interprètes), et l'ensemble de son orchestre. Il a avec lui sa soutane, son crucifix, ainsi que de l'eau bénite et un sac de terre de la tombe de Gbahié. En outre, il ne se rend jamais dans une localité sans y avoir été invité (contrairement à Harris, qui a dû souvent s'imposer) : des délégués de ladite localité viennent d'abord à Zikoboué lui exposer leurs problèmes, écoutent quelques recommandations préalables et conviennent avec lui de la date de sa venue. Il leur revient de payer les frais de transport et d'assurer le gîte et le couvert de ce que j'appellerais volontiers « la bande à Koudou », et ceci pendant les deux jours que dure le travail du prophète. Nulle autre rémunération n'est prévue, mais le coût global est assurément assez élevé.

Une différence, cette fois-ci de taille, le sépare d'Harris ou plutôt du contexte dans lequel celui-ci évolua : la geste de Koudou se déroule dans un monde marqué par la christianisation et les multiples prophétismes. Nul besoin de revenir sur la présence des églises catholiques, des divers temples protestants, harristes, ou du Christianisme

céleste ; les cultes sont là, en surnombre et en compétition, dans le Sud ivoirien, particulièrement en Basse-Côte, mais d'où vont justement provenir en masse les demandes d'intervention du nouveau prophète. Bref, tout se passe comme si cette kyrielle de cultes n'était pas à la hauteur de la situation, comme s'ils étaient trop installés ou manquaient précisément d'une puissante veine prophétique qui irait au cœur des problèmes de la société ivoirienne et saurait énergiquement traiter leurs causes, à savoir le fétichisme et la sorcellerie.

A cet égard, le tournant du succès de Koudou s'est joué à Bonoua, c'est-à-dire dans cette cité abouré où, vers la fin de 1913, Harris avait lui-même suscité l'enthousiasme de la population en remportant le duel qui l'avait opposé au « champion » des féticheurs de la région, le nommé Abi. Or, si le prophète libérien n'eut bien sûr pas la couverture médiatique dont bénéficie Koudou pour son intervention à Bonoua en mai 1985 (plusieurs articles dans la presse nationale avec photos témoignent de l'événement) et dont il tire immédiatement une immense popularité, et s'il n'existait pas en son temps tous ces temples et églises (parmi lesquels un imposant édifice harriste) qui témoignent d'une forme d'adhésion au christianisme et à ses avatars, deux circonstances au moins le rapprochent du prophète dida.

Comme en 1913, ce sont les notables (avec en plus, dans son cas, le soutien de nombreux cadres et hauts fonctionnaires) et particulièrement la cour royale qui décident de recourir à Koudou ; comme pour le fameux duel avec Abi, Koudou affronte à Bonoua un féticheur, en l'occurrence une prêtresse d'un culte puissant, et l'issue du combat est à peu près la même : la prêtresse est vaincue, humiliée, et Koudou apprendra plus tard qu'elle n'a pas survécu.

La répétition est impressionnante et l'on se dit qu'il n'y a pas là l'ombre d'une farce. Bien plutôt marque-t-elle la lourde présence du « même », en l'occurrence d'institutions et de représentations sociales qui, pour avoir connu depuis un siècle des changements de tous ordres, n'en sont pas moins encore gardiennes du symbolique et peuvent d'autant mieux l'être que le réel se formule toujours en termes de problèmes, conflits et malheurs dont il faut expurger la cause. Déjà Albert Atcho, lui-même dans les pas d'Harris, était allé à plusieurs reprises, avec son eau lustrale, protéger la cité abouré ; la satisfaction, à chaque fois, avait été grande, mais les maux avaient repris et derechef il fallut recourir à Atcho ou à quelque autre prophète comme Mobio.

Bien mieux que ce qu'aurait pu faire une énième fois le prophète ébrié vieillissant et malade, Koudou comble l'attente de la plupart des habitants et des originaires de Bonoua : une photo montre le nouveau prophète trônant en vainqueur au milieu d'une assemblée de notables et de cadres manifestement heureux. Quelques mois plus tard, quand la cité apprendra le décès de la mère de Koudou, elle enverra à ses funérailles une forte délégation et, pour montrer encore davantage sa gratitude, fera remettre au prophète une importante somme d'argent pour qu'il se fasse construire une nouvelle demeure.

Il est vrai que l'intervention de Koudou fut particulièrement démonstrative et efficace. Jamais on ne vit, sinon peut-être depuis Harris, autant d'objets de cultes et de fétiches amoncelés. Partout, dans les trois quartiers de la ville, ils constituaient de gros amas ; beaucoup s'étaient formés quelques jours avant l'arrivée du prophète, car les consignes données aux représentants de Bonoua venus le voir à Zikoboué avaient été de dire aux habitants qu'ils abandonnent nuitamment leurs objets afin que son travail en soit facilité.

Quand le car bondé provenant de Zikoboué arriva à Bonoua, tout était prêt pour la réception et la fête ; le roi, les notables, les cadres venus d'Abidjan et une foule d'habitants de la cité l'attendaient, puis musique, chants et danses accompagnèrent Koudou et son monde jusqu'au lieu aménagé pour l'office. Là, le prophète rappela, comme à Zikoboué, que chacun doit être déchaussé et débarrassé de la moindre pièce de monnaie. Puis, chose importante, il réclama que des jeunes ressortissants de Bonoua l'aident dans sa tâche en formant un vaste cercle autour du site : ils seraient les gardiens chargés de ne laisser passer que les gens aux pieds nus, et habilités à interpellé une personne visiblement munie d'argent.

L'office et le travail durèrent deux longues journées. Koudou, en soutane, et en duo avec son interprète, parla de Gbahié, de Dieu, de la Terre, de ses prières. Il fit donner son orchestre, certains dansèrent et d'autres furent pris de transes. Puis, devant une assemblée toujours plus nombreuse, il convoqua les représentants des cultes traditionnels, les « maîtres de la terre », les guérisseurs, les féticheurs. Il les fit collectivement témoins de tous ces tas de fétiches dispersés dans la ville et leur dit en substance que la preuve était manifeste de la mauvaise direction de leur travail, qu'il y avait un rapport évident entre l'énorme quantité d'objets déposés et la forte souffrance de Bonoua. Même ceux qui prétendaient œuvrer pour le bien des gens et de la cité se

firent sermonner au nom de Gbahié, qui connaît l'ambiguïté des choses et des pratiques. L'un d'entre eux fut alors désigné pour les représenter tous et dut prêter serment à Gbahié : il frappa le sol de sa main gauche, prit avec l'index de la même main une pincée de terre que lui présentait Koudou, posa, un peu tremblant, son doigt sur la langue puis autour du cou pour indiquer que l'affaire n'était pas anodine. Une grande clameur de satisfaction s'empara de l'assemblée et l'homme rentra dans les rangs, quelque peu emprunté. Mais il y eut l'incident avec cette féticheuse qui refusa de se soumettre au prophète et lui jeta un défi en ironisant sur son pouvoir. Personne ne fut vraiment mécontent de ce contretemps ; ni l'assemblée, qui visiblement appréciait un spectacle qui gagnait en intensité, ni Koudou, qui trouva là l'occasion de faire valoir sa puissance. On sait quelle fut l'issue du duel.

Un peu plus tard, Koudou convoqua les autorités religieuses, dont certaines étaient déjà dans l'assistance. Il y avait là le clergé catholique, protestant, harriste, et quelque autre encore, et tout ce monde faisait un bien étrange cénacle. Alors que d'habitude chacun allait de son côté ou parfois se disputait la clientèle d'un autre, les clergés étaient exceptionnellement réunis et rangés à la même enseigne par l'entremise de Gbahié Koudou. Tandis que certains n'étaient pas très à l'aise, d'autres, les harristes, exprimaient un réel contentement : était-ce qu'ils retrouvaient dans l'intervention de Koudou les hauts faits de leur prestigieux fondateur ?

Cette scène, qui ne manquait pas de piquant, d'autant qu'elle se déroulait devant une assistance de plus en plus tonique, souligne toute la sagacité de Koudou. Elle avait en effet pour but, non sans que le prophète marquât une certaine déférence à leur égard, de faire le constat irréfutable que ces clergés n'avaient pu empêcher ni la multiplication des problèmes à Bonoua, ni ce qui en était visiblement la cause, le fétichisme et la sorcellerie. Elle fut donc assez brève, puisque Koudou obtint l'assentiment des autorités religieuses, qui lui donnèrent ainsi toute latitude pour continuer son travail : ce qui ne sera pas, comme on le verra, toujours le cas ailleurs.

On veilla tard, puis Koudou et ses gens allèrent chez leurs logeurs ; on sut, mais sans que cela soit perçu comme une chose inconvenante, que la nuit fut plutôt gaie et tumultueuse...

Le deuxième jour de travail commença malgré tout fort tôt. Ne se satisfaisant aucunement des amas d'objets dispersés dans la ville, Koudou avait prévu que le plus grand nombre de ressortissants de Bonoua

passent devant lui pour être en quelque sorte dépistés, au cas où ils auraient encore sur eux ou à la maison quelques fétiches. Comme si, dans cette séquence, il avait emprunté aux services des grandes endémies qui se déplaçaient, avec de lourdes équipes de médecins et d'infirmiers, dans les localités pour y dépister la lèpre ou la maladie du sommeil (services qui eurent leur heure de gloire à l'époque coloniale¹²¹), le prophète fit placer dans deux longues files hommes et femmes, qu'il consulta alternativement. Quand son tour arrivait, chacun ou chacune donnait sa main gauche au prophète qui se livrait alors à une brève consultation avec son flacon d'eau bénite. Si tout allait bien, on concluait l'affaire par une brève prière à la Terre et à Gbahié, mais lorsqu'un indice signifiait le contraire, alors tout s'arrêtait. Koudou, sur le ton le plus vif (mais toujours aidé de son interprète) accusait la personne d'avoir conservé un fétiche ; celle-ci souvent niait, mais rien n'y faisait : elle devait immédiatement partir à la maison et ramener la « chose », ce qui réussissait presque toujours et produisait du même coup une grosse impression. Mais, fait remarquable, à chaque fois qu'un individu était ainsi pris en flagrant délit de dissimulation, une vexation supplémentaire l'attendait : un jeune qui faisait partie du cercle des gardiens était convié par Koudou à accompagner l'individu en question, souvent bien plus âgé, jouant ainsi pour le coup le rôle de policier.

Fait remarquable et presque incroyable, qui subvertit, avec l'assentiment semble-t-il de tous, l'ordre social le plus courant, où les jeunes doivent le respect aux aînés. Si l'on peut voir ici la création *sui generis* d'un rite d'inversion sociale, sa teneur est telle qu'on peut la soupçonner d'être bien davantage, quelque chose qui touche à des problèmes cruciaux de la société ivoirienne et sur quoi repose toute l'habileté provocatrice de Koudou.

La séance de dépistage dura de longues heures. Après une courte pause, Koudou exigea que tous les amas de fétiches soient rassemblés au cimetière de Bonoua, où il se rendit avec quelques-uns de ses assistants, suivis d'un nombreux cortège. Là, les objets furent inspectés et certains d'entre eux, notamment des petites statuettes, furent amputés d'un bras ou d'un pied comme si, par ce geste, on leur ôtait quelque puissance. Puis, dans une grande fosse préparée à cet effet, on enterra la plupart des objets, mais quelques-uns furent conservés pour être emmenés en témoignage à Zikoboué. Ensuite, Koudou, de plus en plus prolyxe en inventions rituelles, expliqua que désormais ces fétiches

étaient sous la protection des ancêtres et qu'ainsi leur nuisance était neutralisée. Pour finir, il bénit et pria la Terre au nom de Gbahié.

Une ultime mais cruciale séance rituelle mit fin à l'intervention de Koudou à Bonoua. Après que douze volontaires se furent déclarés, surtout des jeunes, le prophète les fit garants du culte Gbahié pour qu'ils veillent à ce qu'aucune autre épidémie de malheurs et, partant, de fétichisme ne survienne à nouveau à Bonoua. A cet effet, un autel fut bâti où Koudou jeta un peu de terre provenant de la tombe de Gbahié.

Par ce dernier rite, il est clair que Koudou se livre au prosélytisme de la religion Gbahié qui, pour le coup, emprunte au christianisme par la désignation de douze apôtres. Harris et d'autres prophètes avaient déjà pratiqué ce genre d'emprunt. Mais l'on peut tout aussi bien dire, en songeant qu'il y avait de cela chez Harris, que Koudou réinvente le mode de fonctionnement des grands cultes d'autrefois, tel Beugré, puisque sa façon de diffuser Gbahié procède d'une sorte de clonage où l'original, c'est-à-dire la tombe du frère défunt, est reproduit en de multiples petits exemplaires sous forme d'autels : la différence avec ces grands cultes étant qu'il s'agit non plus ici d'objets mais d'une tombe dénotant un martyr en sorcellerie.

L'ultime cérémonie achevée, on se sépara avec beaucoup d'émotion, de congratulations, de musiques et de chants, après s'être pris en photo. Au beau milieu de cette ambiance plaisante, Koudou dit, sur le ton de la gravité, une dernière chose importante : en substance, qu'il reviendrait à Bonoua, car son travail exigeait qu'il repasse toujours une deuxième fois pour vérifier l'absence de reprise des activités fétichistes, et que, si tel n'était pas le cas, alors lui et Gbahié se fâcheraient pour de bon et mettraient en péril la vie des responsables. Les gens de Bonoua acceptèrent cette perspective et l'on se quitta enfin. Koudou et ses gens reprirent leur car, qui les emmena dans une localité de la région où allaient être, à peu de chose près, répétés les mêmes rituels.

« La bande à Koudou » est intervenue de la sorte dans près de deux cents localités, en s'organisant de la manière suivante : du lundi matin au jeudi soir, visite de deux localités, si possible assez proches, puis retour à Zikoboué, où l'on accueille les pèlerins : ainsi de suite chaque semaine, ce qui implique une charge d'activités et une absence de pause tout à fait singulières. Du reste, au fil des mois, Koudou doit remplacer certains de ses compagnons, qui manifestement ne suivent pas le rythme ou commettent ici et là quelques bévues. Comme à Bonoua,

il se produit assez souvent des incidents avec des féticheurs récalcitrants, mais de la même façon Koudou en tire le meilleur parti, avec la bienveillante complicité de tous ceux qui étaient favorables à sa venue. En revanche, des incidents plus sérieux surviennent de temps à autre avec les clergés, tout particulièrement le clergé catholique, qui ne supporte pas ce faux prophète donneur de leçons. C'est à Memni, en pays attié, qui fut en 1907 un des tout premiers postes d'installation des pères de Lyon, que le plus grave incident eut lieu ; apprenant l'arrivée de Koudou, le curé de la paroisse décida de fermer son église, condamnant par affichage les pratiques du « faux prophète » et surtout les prétendus chrétiens qui lui apportent leur soutien. Peu de temps après, la rumeur se répandit que Koudou, considérant que l'attitude du curé était en fait un défi, avait demandé à des jeunes de Memni d'aller dans l'église chercher les fétiches qui y étaient cachés et qu'ils trouvèrent bien sûr immanquablement.

Avec ce grave incident plane déjà une menace sur le prophète Koudou (appelé familièrement Jeannot), dont la popularité pourtant ne cesse de grandir et dont le carnet de rendez-vous anticipe de plusieurs mois ses actions de salubrité publique. Mais suspendons un instant le cours de l'intrigue pour prendre plus exactement la mesure sociologique du phénomène.

Nous avons vu que Koudou ne se déplaçait jamais sans y avoir été invité. Ceci est un point capital impliquant au moins trois choses et, en premier lieu, que la localité invitante connaît de graves difficultés. Outre les nombreux cas de maladies ou de morts, sont mentionnés généralement pêle-mêle le mauvais état des plantations de café et de cacao, le manque aigu d'argent, les palabres et les rancœurs entre voisins ou parents qu'on estime de plus en plus fréquentes, et, surtout, l'impossibilité pour ceux qui veulent entreprendre de pouvoir faire quoi que ce soit et, pour les jeunes, de s'installer sans se sentir menacés : tout ceci étant mis sur le compte du fétichisme et de la sorcellerie. Ensuite, une telle invitation signifie qu'il y eut au préalable des débats, voire des disputes entre les divers protagonistes de la localité et que ceux qui étaient partisans de la venue de Koudou l'ont emporté sur ceux qui s'y montraient hostiles. Enfin, et ceci explicite davantage la proposition précédente, les plus actifs à vouloir l'intervention de Koudou sont des ressortissants de la localité, le plus souvent des salariés et cadres habitant en majorité à Abidjan qui, au travers de leur association d'originaires¹²², y constituent un groupe de pression particu-

lièrement fort comme à Bonoua, où il fit alliance avec les notables traditionnels. Groupe de pression et partant d'intérêts qui mène certaines stratégies par rapport à son milieu d'origine, notamment dans le domaine foncier, pour y développer, aux bénéfices de ses membres, cultures d'exportation ou cultures vivrières, pour le moderniser à des fins diverses, y ramener les jeunes parents qui chôment en ville et coûtent trop cher, ou encore pour y conquérir des positions de pouvoir¹²³.

Ce sont d'ailleurs bien souvent des salariés et des cadres, c'est-à-dire des représentants de ce groupe de pression, qui se déplacent à Zikoboué pour rencontrer Koudou, faisant en sorte qu'il vienne au plus vite résoudre les difficultés de leur localité d'origine. Comme tous disent à peu près la même chose, énonçant des listes de malheurs qui ne se distinguent guère les unes des autres, Koudou recueille l'essentiel des problèmes de la société ivoirienne.

Presque toutes les composantes d'une crise qui s'aggrave d'année en année convergent en effet à Zikoboué, concernant au premier chef la situation des classes moyennes, le fleuron de la réussite ivoirienne, qui, subissant à la fois une régression de leur niveau de vie et une charge de plus en plus lourde de la parenté (notamment celle que représente l'accueil de neveux, nièces ou autres qui vont à l'école ou qui l'ont bien souvent quittée), se tournent plus résolument vers leur milieu d'origine pour qu'il remédie à leurs problèmes, particulièrement en facilitant la réinsertion des jeunes. Mais il y a bien souvent contradiction entre leurs intérêts et ceux précisément du milieu d'origine ; celui-ci a pris l'habitude, depuis l'expansion de l'économie de plantation, de considérer que le départ en ville, la scolarisation, l'accession à des postes dans la fonction publique étaient des pratiques dont il devait bénéficier, même si les rivalités intralignagères, les conflits entre familles et parents proches ont fréquemment fourni le cadre d'interprétation des échecs et des impasses de tel ou tel¹²⁴. Lorsque, sans attendre Koudou, les représentants de ces classes parlent de fétichisme et de sorcellerie, c'est très précisément pour désigner la contradiction en question et les manigances très réelles pratiquées par leur milieu d'origine pour les empêcher d'inverser le cours des choses.

Par rapport à ce contexte, on perçoit assez bien en quoi l'entreprise de Koudou fut particulièrement efficace. Rien que sa Prière du carrefour est déjà une manière d'indiquer les impasses de la société ivoirienne, de mettre en évidence une situation où même les gens éduqués ne savent plus à quel saint se vouer. Mais c'est surtout dans sa

pratique militante qu'il est le plus démonstratif et, serais-je tenté de dire, le plus radical. Son intervention consiste à faire la preuve que les rapports sociaux sont minés par des défiances et des conflits permanents – ce dont témoignent les amoncellements de fétiches –, et ensuite à produire un effet d'assainissement généralisé, notamment à l'adresse de tous ceux qui sont suspectés d'être responsables des malheurs, afin de les rendre inaptes à poursuivre leurs actions néfastes ; et comme si cette inaptitude, par sa seule présence, était immédiate, Koudou exige de s'entourer de jeunes qui, en exerçant des tâches de surveillance et de police, montrent qu'ils n'ont plus peur des malfaisants, de ceux qui, au sein de leur parenté, de leur lignage ou du voisinage, brisent leur existence ou sapent leurs projets en les empêchant par exemple de retourner travailler au pays natal.

L'immense popularité de Koudou a largement tenu à ce phénomène, presque incroyable : après son passage, des dizaines de jeunes sont revenus dans leur localité d'origine. S'ils y étaient certainement poussés par ceux qui les avaient en charge, à Abidjan ou ailleurs, le fait est qu'ils n'avaient plus peur, osant notamment revendiquer leurs droits sur la terre. Du coup, des Ivoiriens jusque-là passablement sceptiques à l'égard de Koudou se sont dit qu'après tout l'homme avait du bon : n'était-il pas en train de réussir là où les pouvoirs publics, malgré toute leur bonne volonté proclamée, avaient failli, à savoir la lutte contre l'exode rural et le chômage des jeunes en ville ?

Emporté par l'évidence de son succès, persuadé qu'il lui faut non seulement aller partout, mais également s'y rendre une deuxième fois pour vérifier que les maux et leurs « causes » n'ont pas resurgi, Koudou oublie quelque peu l'existence des autorités ivoiriennes. Il les oublie d'autant mieux que le phénomène Gbahié atteint les sphères de l'appareil d'Etat et du gouvernement, et que si, dans ces sphères, une frange est nettement hostile à Koudou, ne voyant en lui qu'un charlatan doublé d'un agitateur, une autre lui est plutôt favorable, au nom d'un certain pragmatisme : certains hauts fonctionnaires, voire certains ministres, approuvent la venue du prophète dans leur village d'origine, y trouvant peut-être l'occasion de se donner une assise populaire.

Les autorités politiques étant quelque peu divisées, le danger pour Koudou va venir plus directement de la hiérarchie catholique. Déjà l'incident de Memni avait été considéré comme une véritable provocation. Mais le comble de l'outrage survient quelques mois plus tard lorsque

« la bande à Koudou », assurément ravie d'y avoir été conviée, se met en route pour Pass, en pays adjukrou. Or Pass est un village emblématique. Outre qu'il fut lui aussi assez tôt un poste d'évangélisation des pères de Lyon et qu'il connut de nombreuses querelles religieuses, notamment à l'époque du mouvement aké, ce village est surtout le pays natal du premier prélat de Côte-d'Ivoire, le cardinal Yago. Est-il concevable en effet que Koudou y convoque les autorités religieuses et fasse avec elles le constat de leur inefficacité en matière de lutte anti-fétiches? Double humiliation pour le cardinal, qui risquait de se voir accuser de totale négligence et surtout d'être obligé d'admettre qu'il avait été mis en minorité par les autres originaires de Pass, partisans eux de la venue de Koudou. Monseigneur Yago s'en remet donc au ministre de l'Intérieur et, semble-t-il aussi, à Houphouët, et l'on décide alors d'interpeller Koudou. L'événement se produit sur la route, tandis que le car n'est pas très loin de Pass : un barrage de gendarmes l'arrête, et Koudou et l'une de ses femmes sont emmenés à Abidjan.

Ils sont conduits non pas en prison mais, très discrètement, dans une résidence surveillée de l'école de gendarmerie, d'où la femme de Koudou sera autorisée à sortir pour assurer l'entretien de son mari. Nous sommes en 1986 et l'affaire Koudou ne fera l'objet d'aucun chef d'accusation ni procès : on imagine aisément l'embarras des juges et le danger que représenterait un procès tournant à l'avantage du prophète. Koudou reste une bonne année en résidence surveillée, juste assez pour que sa popularité s'estompe et qu'il devienne un prophète rangé. Cependant, dans les semaines qui suivent son arrestation, des sympathisants se mobilisent et distribuent un peu partout des tracts exigeant sa libération, où on peut lire des choses fort intéressantes. Koudou y est appelé « le Sauveur », avec cette précision qu'il est « celui grâce à qui tous les citadins, cadres, élèves, étudiants, ouvriers, sans emplois, peuvent désormais se rendre dans leur village natal sans aucune crainte de sorcellerie ». En outre, ces tracts, signés d'un groupe clandestin, « Les patriotes, la lutte continue », dénoncent ouvertement le cardinal Yago, surnommé ici « le grand sorcier de Pass », ainsi qu'un groupe de ministres considérés comme ses complices, et en profitent pour condamner les dirigeants corrompus. Mais, point remarquable, Houphouët échappe à la vindicte. Mieux, tout se passe comme si le texte lui était également adressé, en rappelant que si Koudou est « un apôtre de la paix » et un serviteur de Dieu, Houphouët l'est tout autant et, à ce titre, ne peut que faire libérer son émule¹²⁵.

Passé cette agitation, qui en dit suffisamment sur l'impact de Kou-dou, le calme revient et l'on oublie apparemment assez vite le prophète. Libéré en quelque sorte sous conditions, en l'occurrence celles de ne plus porter de soutane et surtout de ne plus parcourir les routes du pays à l'appel des localités, Koudou va directement à Zikoboué. Le village avait vécu une longue période de désolation, mais, avec le retour de Koudou, l'espoir soudain renaît. Presque aussitôt, on organise une grande fête où viennent de nombreuses délégations des endroits qui avaient bénéficié de ses interventions et, peu après, le prophète reçoit de Bonoua de quoi se faire construire une nouvelle demeure. L'oubli n'est donc pas vraiment de mise. Il reprend ses activités au village, recevant malades et pèlerins, maintenant moins nombreux qu'auparavant, mais à nouveau des délégations le sollicitent. L'homme est désormais prudent. S'il répond encore à la demande, les cadences et les modalités de ses interventions n'ont plus l'ampleur d'avant 1986. Plus de bande ni de car, mais des voyages discrets en taxi-brousse et des absences moins longues. Autrement dit, il fait ce que d'autres prophètes pratiquent raisonnablement sans que cela alerte particulièrement les autorités. Toutefois, un voyage mérite l'attention : récemment, il fut invité par des musulmans de Tiémé (petite ville du Nord-Ouest ivoirien), pour venir y régler de graves problèmes. Là-bas, il découvrit que l'imam en était responsable, cachant des fétiches dans sa mosquée : le chef de prière fut immédiatement chassé et remplacé. Un tel exploit devrait susciter l'admiration ou l'envie d'autres prophètes qui, à l'instar de Kokangba, considèrent que l'islam n'échappe pas à la tentation fétichiste¹²⁶.

Bien qu'il conserve ainsi une solide réputation, attendant fermement qu'on le libère de l'interdiction de sillonner le pays, Koudou a pour l'heure sensiblement perdu de son lustre. Si son arrestation fut à cet égard décisive, il eut en plus à son retour la désagréable surprise d'apprendre que, dans des villages tout proches de Zikoboué, plusieurs prophètes s'étaient installés et qu'ils étaient tous pour lui des figures connues, ayant bénéficié de quelque traitement ou fait partie, pendant un temps, de son entourage ou de sa bande. Ils se nomment Marc Azobé ou, plus couramment, Petit Gbahié, Dodji-Zrédji, prophète Daniel et Dago Danger. Tous sont jeunes, entre 25 et 40 ans, et ont emprunté directement aux rituels de Koudou tout en s'en démarquant peu ou prou. On pourrait penser qu'ayant diffusé sa religion par la multiplication d'autels qui reproduisaient la tombe de son frère, Kou-

dou devrait être finalement satisfait de leur existence. Tel n'est pas du tout son point de vue, et son visage, généralement souriant, se crispe à l'évocation de ces personnages qui ne sont à ses yeux que de pâles imitateurs et de sinistres profiteurs.

Le seul qui semble échapper à son courroux est Dago Danger. Ce dernier, du reste, est parfaitement respectueux à l'égard de celui qu'il appelle son patron, dans la mesure où Koudou a placé ses fonctions héritées de maître de la terre, de clairvoyant et de guérisseur sous la coupe de Gbahié et de Dieu. L'homme, au demeurant, se déclare moins prophète que philosophe et, à ce titre, dit avoir un regard particulièrement critique sur le monde tel qu'il va. Il considère que quelles que soient ses modestes interventions, quelle que soit la puissance formidable de son patron, jamais on ne parviendra à éradiquer les fétiches, la sorcellerie et les sacrifices. Ce ne sont ni les Eglises ni les sectes qui y réussiront, car elles secrètent en leur sein l'adversaire qu'elles prétendent combattre. Quant au monde moderne, celui qui est visible en Côte-d'Ivoire mais qui provient pour l'essentiel des Blancs, avec toutes leurs inventions scientifiques et techniques, il n'est pas non plus ce qu'il prétend être : c'est un monde tout aussi sorcier que celui dont il se croit émancipé, car il n'a pas su se défaire du sacrifice. Les productions de la science et leurs usages exigent toujours que le sang coule : « Voyez les voitures, les avions et tant d'autres choses. » A ce compte, Dago Danger n'est pas loin de rejoindre certains analystes de la modernité ; en tout cas, ses appréciations sont plutôt en discordance avec celles de nombreux prophètes qui, depuis, Harris, non seulement pensaient pouvoir en finir avec le fétichisme et la sorcellerie mais estimaient que les Blancs, grâce à leur Dieu, avaient rompu avec eux, même si, comme pour Atcho et quelques autres, il y avait simplement là l'usage d'une bonne sorcellerie.

Signe des temps, d'une crise profonde et durable, de la fin du miracle ivoirien, il est manifeste que de la région de Lakota, avec Koudou et d'autres personnages comme Dago Danger, émanent d'autres messages prophétiques que ceux qui avaient cours (et qui perdurent encore) ailleurs, surtout en Basse-Côte et en terre ébrié. Leur ton général est une critique qui vise l'impasse dans laquelle se trouve la société ivoirienne, ce « carrefour » à partir duquel l'on ne sait plus où aller et où il semble nécessaire de tout recommencer. En rappelant, par son ampleur et son succès, celle d'Harris, la geste de Koudou souligne fortement ce recommencement, sous la forme d'une lutte on ne peut plus

démonstrative contre la cause, le fétichisme et la sorcellerie. Pourtant, l'Histoire est passée, engendrant une Côte-d'Ivoire qui, par son Etat indépendant, ses villes, ses écoles, ses routes bitumées, ses édifices religieux, aurait certainement ravi Harris. Il y a là un dilemme, une tournure paradoxale du type « plus cela change, plus c'est la même chose », sur laquelle rebondit le discours prophétique par l'énonciation de nouvelles « vérités ». Ces vérités consistent précisément à dire que de telles manifestations de modernité se marient fort mal avec la kyrielle de problèmes et d'infortunes qui frappent les gens et les collectivités, qu'elles ne sont pas fidèles à leurs promesses de bonheur, pas plus que les religions qui ont accompagné ou aidé leur survenue. Ainsi le thème du retour à la terre de Koudou prend-il un double sens : il consiste tout à la fois à redéfinir Dieu et à faire en sorte que les jeunes retournent sans peur au village. Si l'on peut voir là un net accent de revivalisme (qu'on a pu déjà remarquer à d'autres époques avec Do et Yesu ou avec Marie Lalou), celui-ci ne saurait s'interpréter simplement comme un repli sur des valeurs traditionnelles. Car la dimension critique de l'affaire a précisément tenu au fait que ce revivalisme s'est inscrit dans les contradictions présentes de la société ivoirienne, que les références *didu* ou *avikam* n'ont eu en elles-mêmes qu'une importance très relative au regard d'une action globale qui a particulièrement concerné les jeunes et les couches moyennes. Je serais même tenté de dire que, par rapport au contexte sociologique, il y a, avec Koudou, comme une modernisation du discours prophétique : un discours certes qui s'était toujours emparé et nourri du malheur, de la répétition du même, mais qui se laissait trop souvent aller à invoquer un passé prestigieux, Harris, l'émancipation nationale, Houphouët, et à coller à la réussite ivoirienne. Koudou, lui, fait toujours état des malheurs mais fait largement silence sur le reste et, tout particulièrement, ne participe plus au halo prophétique qui avait si longtemps entouré le pouvoir politique.

Ce dernier point incite à considérer un événement politique sans précédent depuis l'Indépendance, événement qui survint trois ans après le retour de Koudou à Zikoboué et qui, à bien des égards, fait de lui littéralement un prophète, un annonciateur.

La fin des années 1980 marque une accentuation très nette de la crise économique. Présentée jusque-là comme une mauvaise conjoncture, elle devient crise structurelle par une chute durable des prix des cultures d'exportation. A la régression des revenus salariaux s'ajoute donc

une baisse importante des revenus des planteurs et, par conséquent, de ceux de l'État, lequel, du même coup, est de moins en moins en mesure de remplir cette fonction de premier employeur qu'il avait occupée depuis près de trente ans. C'est dans un tel contexte qu'en 1990, quelques mois avant l'élection présidentielle où pour la sixième fois consécutive Houphouët-Boigny devait se présenter seul devant les urnes, la Côte-d'Ivoire est le théâtre de nombreuses grèves et manifestations. Les principaux services publics sont paralysés, des mouvements divers parcourent les campagnes et surtout des manifestations de rues assez violentes, marquées par la présence de très nombreux jeunes, agitent Abidjan et les principales villes du pays. S'il y a là comme l'expression spontanée d'un fort mécontentement (mais qu'encouragent des mouvements sociaux similaires dans d'autres pays africains et les soulèvements populaires dans les pays de l'Est qui mettent rapidement fin au règne d'autres partis uniques), des militants syndicaux, qui n'acceptent plus l'inféodation de leur appareil au PDCI, et des militants politiques organisent le mouvement social afin de rompre avec le système de parti unique et de provoquer une démocratisation du pays. Ces militants politiques sont notamment regroupés dans une formation, le Front populaire ivoirien (FPI), dont l'existence clandestine remontait déjà à plusieurs années, et ont pour principal leader un certain Laurent Gbagbo¹²⁷.

Compte tenu de l'importance du mouvement et d'un contexte plus général favorable au pluralisme politique, le régime concède la reconnaissance officielle du multipartisme ou, plutôt, sa simple application puisque la Constitution de 1960 ne l'avait juridiquement jamais aboli. De nouveaux partis émergent, mais c'est incontestablement le FPI qui occupe une position dominante parmi les formations de l'opposition. Avec son leader Laurent Gbagbo, le FPI est déterminé à amplifier le combat politique car le mécontentement et la crise de légitimité du régime sont de plus en plus manifestes. Houphouët est ouvertement mis en cause, accusé d'avoir confondu pendant tout son règne deniers publics et biens privés et d'avoir organisé un système de gouvernement reposant sur le népotisme et la corruption.

Mais l'élection présidentielle approche et, pour le FPI, il s'agit de ne pas laisser Houphouët se représenter seul. Il faut au contraire faire ce geste au moins symbolique de lui opposer un adversaire : la Constitution ivoirienne n'avait jamais interdit à quiconque de rivaliser avec Houphouët, mais personne n'avait jamais tenté pareil défi. L'enjeu est donc de taille et tout naturellement c'est Laurent Gbagbo qui se porte

candidat, mobilisant tous les partis de l'opposition et les militants du FPI, qui parcourent avec lui les régions, les villes de l'intérieur et les quartiers populaires d'Abidjan. C'est très précisément là que nous retrouvons la trace de Koudou.

D'abord, au fur et à mesure de la campagne électorale, la candidature de Gbagbo outrepassa le cadre symbolique dans lequel elle s'était initialement située. Outre qu'il s'est déjà acquis une large frange de la jeunesse ivoirienne (celle des villes tout particulièrement qui, lors des manifestations, a osé scandé « Houphouët voleur ! »), Gbagbo est triomphalement reçu dans de nombreuses régions et villes du Sud ivoirien, au point de croire qu'il peut finalement l'emporter sur Houphouët. Or, sans aller jusqu'à dire que Gbagbo obtient ses succès exactement là où Koudou avait obtenu les siens, il y a globalement des correspondances très significatives entre les parcours triomphants de l'un et de l'autre : dans le Centre-Ouest, bien sûr, dont les deux hommes sont originaires¹²⁸, dans les pays attié, abè, abidji et dans toute la Basse-Côte, jusqu'à Bonoua, de si riche mémoire. Qui plus est, Gbagbo bénéficie lui aussi de l'appellation de « Sauveur », terme qui l'embarrasse quelque peu mais qu'il ne récuse pas.

Si l'on ajoute que Gbagbo rencontre aussi un accueil très favorable parmi les couches moyennes et salariées, notamment celles qui sont originaires du Sud ivoirien, on s'aperçoit qu'au total la geste de Koudou avait effectivement anticipé une contestation politique d'une plus large envergure. Sa modernité réside précisément en cela. Lorsque, par exemple, le prophète organisait autour de son office de vastes cercles de jeunes jouant le rôle de gardiens et de policiers, il inventait mieux qu'un simple rituel d'inversion sociale, qu'une *communitas*, pour reprendre le mot de Victor Turner¹²⁹ ; il ouvrait bel et bien un nouvel espace public qui, à sa manière, exprimait l'un des problèmes clés de la société ivoirienne, le chômage et la déscolarisation des jeunes : phénomènes d'autant plus importants que le poids démographique des jeunes ne cesse de croître.

Malgré ses succès et ses espérances, Gbagbo n'emporte pas l'élection. Houphouët est à nouveau réélu, mais pour cela il lui a fallu tout le soutien logistique du PDCI et d'un appareil d'Etat qui n'a pas hésité à user de pratiques illicites (bourrage d'urnes, annulation de votes), à utiliser les ressorts du clientélisme ethnique¹³⁰ (auquel des personnages comme Kokangba, Papa Nouveau, Kakou Essan participent activement, chacun dans son secteur) en direction des Baoulé et des

gens du Nord et de quelques autres groupes ou régions, et surtout à organiser avec beaucoup de soins le vote des étrangers¹³¹, notamment des Burkinabè. Cependant, la victoire semble avoir un goût amer. Houphouët sait que les votes de nombreux Ivoiriens lui ont été défavorables, que les quelque 15 % obtenus officiellement par Gbagbo sont loin de refléter l'impact réel de l'opposition. Furieux et dépité, il ne remercie pas, comme ce fut toujours l'usage, le peuple ivoirien de l'avoir réélu. Lui qui avait souvent répété, lors de discours-fleuves, qu'il avait sorti les Ivoiriens du « trou », et qui, dans le même esprit, avait fait campagne sur le thème très prophétique du don de soi, il ressent comme un affront la candidature et le résultat de Gbagbo, et comme de l'ingratitude le fait que certaines régions lui aient accordé moins de 10 % de leurs voix.

Peu après surviennent les élections législatives, et Houphouët ne peut empêcher Laurent Gbagbo d'être élu député, et avec lui quelques autres représentants de l'opposition. Toutefois, l'affront demeure, d'autant que le FPI et son leader maintiennent leur pression contre le régime par des grèves et des manifestations de rue. C'est à l'occasion de l'une d'entre elles que Gbagbo et plusieurs autres dirigeants du FPI et de l'opposition sont arrêtés. Malgré son immunité parlementaire et la présence de nombreux observateurs internationaux qui crient à la mascarade, Gbagbo est condamné à un an de prison ferme, pour flagrant délit de casse et de trouble de l'ordre public. Après quelques mois passés en prison, il est libéré avant l'échéance, retrouvant son poste de député et de leader du FPI.

Dans cette affaire, Houphouët applique à Gbagbo ce pardon ou cette clémence déjà maintes fois utilisés, pendant son long règne, à l'égard d'autres opposants ou rivaux (y compris au sein de son propre parti), son problème ou son obsession étant précisément d'affaiblir l'image de l'adversaire tout en réhaussant la sienne. Cependant, l'étonnant c'est qu'Houphouët persiste dans ce genre de pratique alors que visiblement le contexte socio-politique s'y prête de moins en moins, que les partis de l'opposition ont droit de cité et que leur presse peut à tout moment dénoncer la manœuvre et attaquer derechef le Président.

En fait, il est clair qu'Houphouët ne veut pas abandonner le pouvoir (on lui prêtait, avant sa mort, l'intention, malgré ses 90 ans, de se présenter à nouveau en 1995) et voir un prétendant le remplacer de son vivant. Tout se passe comme si, malgré une crise qui remet en

cause bien des ressorts de la réussite ivoirienne passée, malgré le retour du multipartisme et d'une relative liberté d'expression, Houphouët voulait perpétuer jusqu'au bout son image de fondateur de la nation ivoirienne concentrant sur sa personne la quasi-totalité de l'histoire du pays. Dans cette perspective, rien ni personne n'a pu empêcher Yamoussoukro de devenir la capitale de la Côte-d'Ivoire, et ceci sans doute pour très longtemps. Car, grâce à la basilique élevée par le pape à ce rang et remise en don au Vatican en 1991, Houphouët a réussi cet étonnant coup politique de rendre irréversible le phénomène Yamoussoukro pour qu'il soit indissolublement associé à son nom.

Il faut prendre ici la mesure d'une situation singulièrement paradoxale. C'est en effet au moment où l'on parle de la fin du miracle ivoirien, où Houphouët est contesté et obligé de concéder quelques ouvertures démocratiques, que se révèle d'une manière éclatante la constitution politico-religieuse du régime.

Sous ce rapport, Laurent Gbagbo aurait sans doute dû se méfier de cette appellation de « Sauveur » qui lui a été attribuée pendant quelque temps, comme elle avait du reste servi à désigner Koudou ; outre qu'elle a certainement agacé Houphouët, aggravé l'affront et la rancune, une telle appellation plaçait le partisan d'une alternative démocratique au régime dans les pas de celui qu'il voulait vaincre, dans la trame de ce halo prophétique qui n'a jamais cessé d'entourer Houphouët et dont la Côte-d'Ivoire, dans son identité, semble avoir bien du mal à se défaire.

La disparition d'Houphouët en décembre 1993 et la dévaluation du franc CFA qui lui a été consécutive n'ont pas été de nature à libérer la Côte-d'Ivoire du lien politico-religieux : pas une voix n'est venue troubler le long deuil national qui a précédé les somptueuses obsèques d'Houphouët, et le sentiment d'avoir perdu un homme hors du commun fut d'autant plus net que l'on se prit à croire que ladite dévaluation aurait été impossible de son vivant.

Dans le cercle des prophètes

De l'événement Harris à l'événement Koudou Jeannot, j'ai tenté de restituer les moments principaux de l'histoire ivoirienne et, en m'aidant de connaissances et de documents relatifs aux évolutions économiques et socio-politiques du pays, de montrer, au plus près de la succession des personnages, que le phénomène prophétique en était un excellent fil de lecture. Le phénomène paraît d'autant plus analytique qu'il permet de faire venir sans difficulté la figure d'Houphouët-Boigny, prophète à sa manière, et de faire le lien avec la constitution politico-religieuse du régime. Celui-ci, qui perdura si longtemps que ladite constitution façonna pour une bonne part l'identité ivoirienne, pose, du même coup, aujourd'hui des problèmes difficiles à tous ceux qui, bien légitimement, aspirent à des changements démocratiques. Car, si l'on peut aisément affirmer que la disparition récente d'Houphouët instaure un nouveau temps de l'histoire de la Côte-d'Ivoire et devrait entraîner une reconstitution de son identité, reste que sa mort a fortifié la dimension religieuse du personnage. En effaçant, au moins partiellement, la crise de légitimité qu'il avait essuyée en 1990, on tend à ne retenir que l'homme hors du commun, l'homme du miracle ivoirien. Dans ces conditions, et au-delà de l'avantage que peut tirer son actuel successeur d'une telle sanctification, il y a fort à parier que Yamoussoukro devienne lieu de culte et de pèlerinage et que le nom d'Houphouët-Boigny hante encore longtemps la vie politique ivoirienne.

Mais, comme on a pu le constater, bien qu'il soit un excellent fil de lecture des temps coloniaux et post-coloniaux, et en cela redevable lui-même d'une historiographie, le prophétisme paraît simultanément se situer hors de l'histoire, répétant inlassablement le même combat contre ce qu'il nomme le fétichisme et la sorcellerie. Plus précisément, alors que les chapitres précédents se sont efforcés de le contextualiser,

ser au mieux, de rendre compte des circonstances ou des conditions qui l'ont fait naître et s'amplifier, tout se passe comme si, par sa constante répétition, le prophétisme trouvait aussi, et peut-être surtout, ses raisons d'être ou ses causes en lui-même, ou encore, comme s'il se livrait avec elles à un véritable bouclage. En voici schématiquement la formule : la cause que les prophètes défendent et ne cessent de préférer est consubstantielle à la cause qu'ils imputent aux malheurs. Par ce double sens de la cause, le prophétisme se laisse effectivement définir en terme de bouclage, mieux encore comme un phénomène « unaire¹ » ou autoréférentiel.

Une telle formule, volontairement réductrice, contraste pour le moins avec la variété manifeste du prophétisme, avec ses multiples individualités, avec ses personnages baroques qui ne défendent leur cause qu'en recourant à de multiples opérations syncrétiques. Cependant, elle me paraît opératoire en ce qu'elle touche aux ressorts de la répétition et à l'aptitude du phénomène à recollecter pour effectuer de nouvelles synthèses, c'est-à-dire très littéralement à fabriquer du religieux. Ainsi, en visant toujours la même cause – le fétichisme et la sorcellerie –, le prophétisme fait comme s'il avait un accès privilégié à la réalité ou, plutôt, comme s'il ne pouvait la saisir qu'en procédant à une disjonction première entre d'un côté le mouvement des choses et de l'autre leur fixation autour du malheur. Par ce procédé, le prophétisme s'attache d'abord au présent, dont il collecte à l'évidence les malheurs : quelle que soit la différence des personnages et quels que soient les changements intervenus entre leurs deux gestes, Harris et Koudou recueillent les tourments de leur époque. De sorte qu'à la disjonction fait immédiatement suite une conjonction, celle qui, en conjuguant continûment les malheurs au présent, conduit le prophétisme à mettre en scène et à penser celui-ci, en l'occurrence à établir des correspondances entre la cause première, le fétichisme et la sorcellerie, et le monde ambiant. Harris explique l'effet délétère des pratiques païennes dans le monde africain par comparaison avec un monde blanc dont la puissance et la supériorité prouvent à l'évidence qu'il a fort bien fait de croire en Dieu et de suivre ses commandements. Telle est l'une des vérités centrales produites par le prophète libérien et, bien qu'elle soit singulièrement ignorante des responsabilités du colonisateur dans la multiplication des malheurs indigènes, elle n'en a pas moins fait son chemin parmi les colonisés et chez ses successeurs. Ainsi, Marie Lalou et Albert Atcho ont été particulièrement attentifs à la capacité inven-

tive de ce monde blanc qui ne cessait d'exhiber de nouvelles et étonnantes machines, signe patent d'une bonne sorcellerie que ne possédait pas encore le monde noir, toujours habité par la mauvaise. Cette vérité s'est inscrite pour chacun dans des cosmogonies plus vastes où elle se trouva étayée et enrichie par des propositions qui expliquaient, avec le même ton de véridicité, l'origine de l'inégalité entre les Blancs et les Noirs. Kokangba a apporté une note très originale en centrant la vérité de cette inégalité autour du problème de l'écriture. Koudou, quant à lui, tout en relançant de plus belle la lutte contre la cause – le fétichisme et la sorcellerie –, produit des vérités où le monde blanc n'occupe plus ce piédestal où l'avait placé ses prédécesseurs ; elles se concentrent bien plutôt sur la société ivoirienne dans son ensemble, dont les nombreuses manifestations de modernité confluent vers une impasse qui rend celles-ci bien peu conformes à leur apparence d'ordre et de progrès, la cause des malheurs étant toujours plus manifeste.

Tous tracent, par conséquent, autour des malheurs du temps présent, le cercle de la vérité et de la cause. C'est un cercle qui se boucle sur l'itération du fétichisme et de la sorcellerie et fonctionne en effet par un procédé autoréférentiel où, la cause renvoyant à la cause, l'histoire de la Côte-d'Ivoire paraît continûment faire du surplace. Mais c'est aussi un cercle qui déploie un univers de conjonctions ou de vérités dont le contenu est variable et s'ajuste à la succession des présents. Plutôt que par un seul cercle, le phénomène prophétique peut donc se laisser représenter par l'enchaînement de plusieurs, dont les intersections en soulignent globalement le caractère continu et indiquent que ses composantes internes recèlent de nombreuses filiations. J'intitulerais volontiers une telle figuration « différence et répétition » ; en illustrant cette idée du retour « à une synthèse antérieure pour la recomposer », propre à l'étymologie du mot *religio*, elle implique notamment que le syncrétisme qui est à l'œuvre dans le cercle prophétique opère sur le terrain de l'identique comme sur celui du différent, que c'est par le truchement de leurs tensions et de leurs contradictions que ce cercle peut effectivement engendrer des vérités nouvelles et les faire valoir comme telles. Harris tient des discours sur la supériorité des Blancs et sur la nécessité de suivre leur chemin mais, simultanément, remplit bien des fonctions des cultes anciens pour guérir les maux des Noirs et se fait le défenseur de leur polygamie : tel est schématiquement le secret de sa réussite, mais telle est aussi la contradiction de son entreprise, dont pourront s'emparer d'autres prophètes, ainsi de suite.

Ce dernier chapitre propose de suivre ces mouvements circulaires, d'en décomposer les principales caractéristiques et les modes d'élaboration ou de figuration internes. C'est dire aussi bien que le phénomène prophétique va être maintenant largement délesté de toute contextualisation ou narration historique, à tout le moins celle-ci n'interviendra-t-elle que par coupes synchroniques ou pour offrir un autre point de vue sur les prophètes eux-mêmes. Précisons que la notion de cercle a l'avantage de pouvoir être pris dans le sens plus trivial de milieu, comme on parle d'un milieu professionnel, et qu'il conviendra sous cet angle d'en repérer tout particulièrement les tensions et les contradictions intérieures.

Comment peut-on être prophète ?

Preuves et épreuves

Pas de phénomène prophétique sans individualités fortes, sans personnages hors du commun qui ont tout à la fois la capacité d'imaginer, d'inventer, de discourir et d'agir, et qui se font souvent créateurs de religion ou de communauté religieuse avec une égale habileté à organiser autour d'eux tout un aréopage de disciples et d'assistants, à aménager des lieux où ils font respecter règles et rites. Par rapport aux analyses de Max Weber sur la figure du prophète², le phénomène ivoirien, et plus largement africain, n'offre rien de très original. Toutefois, dans la perspective tracée par mon propos liminaire, il faut immédiatement souligner que la personne du prophète est au point de départ du cercle, là où se tient et se profère la cause et où se met en place le procédé autoréférentiel. C'est en effet par rapport uniquement à soi-même que le prophète se dit tel, à tout le moins par rapport à un ou à des épisodes cruciaux de sa vie, notamment à des révélations bien souvent synonymes de folies, qu'il paraît fondé à revendiquer ce titre et à posséder un pouvoir extraordinaire. Sur ce point, la rencontre et le dialogue avec un prophète, Kokangba ou Koudou, se heurtent immédiatement – tout en le découvrant avec intérêt – au procédé en question. A peine lui demande-t-on d'évoquer l'origine de sa condition qu'il se livre à de longs récitatifs où tout paraît obéir à l'ordre de la nécessité, où des épisodes biographiques parfois anodins sont des signes flagrants de sa vocation. Chez Kokangba (dont on a vu qu'il se voulait bien plus qu'un prophète), tout commence par sa naissance

sur un dépotoir ; avec Koudou, l'épisode décisif a lieu lorsque, adolescent, il est possédé par son grand frère défunt.

Ainsi, chaque prophète propose une narration spécifique mais tous composent avec elle leur personnage. Sans attendre l'ethnologue, ils racontent bien souvent leur fabuleuse histoire à leurs patients, disciples et autres pèlerins ; et s'ils montrent par là leur talent de conteurs, leur aptitude à discourir et à communiquer, on peut aussi penser que c'est en obtenant quotidiennement l'adhésion de leur auditoire qu'ils sont de plus en plus persuadés de la véracité de leurs propos et de l'authenticité de leur vocation. Comment des personnages tels que Papa Nouveau ou Albert Atcho, qui ont exercé pendant plus de quarante ans, pourraient-ils douter de récits d'autofondation maintes fois répétés et qu'il leur est même arrivé de retrouver dans des journaux ou dans des ouvrages ?

Avec des récits d'origine qui fonctionnent comme des miroirs ou des systèmes d'autosuggestion et président à la constitution des prophètes comme personnages, on ne saurait apparemment rien pouvoir faire d'autre que les enregistrer et d'admettre qu'il s'agit là d'un procédé unaire particulièrement consistant. En fait, on peut faire bien davantage et considérer que, s'ils sont assurément nécessaires, ces récits ne sont pas suffisants pour répondre à la question « comment peut-on être prophète ? », ce qui amène à examiner d'un peu plus près l'autoréférence, à la dérouler en quelque sorte pour mieux en saisir les mécanismes de clôture.

Déjà les récits, même s'ils relatent des faits qui paraissent aller tous dans le sens irréversible de la vocation prophétique³, offrent des indications autorisant de plus libres interprétations. Ainsi, lorsque Kokangba dit qu'il est né sur un dépotoir, cela constitue bien une première marque qui, tout en identifiant le nourrisson à un déchet, se transforme dans le récit en son contraire, en une aura miraculeuse qui le sauve d'une mise à mort. Mais cela renvoie aussi à la condition servile de ses parents et, du même coup, à la sienne ; comme le montre Harris Mémel-Fôte dans sa thèse sur l'esclavage précolonial, la métaphore du déchet servait précisément souvent à désigner l'individu servile, une personne réduite à presque rien dont la mort ne devait requérir aucune sépulture⁴. Kokangba semble donc prendre à son compte cette métaphore pour suggérer, sans autre précision, ses origines serviles ; c'est après y avoir réfléchi avec mon collaborateur ivoirien que je me suis décidé à demander au prophète-messie quelques explica-

tions sur le sens du dépotoir, et, sans difficultés, il déclina son identité première, faisant rebondir son récit sur le thème d'une existence d'autant plus exceptionnelle qu'elle a failli au départ être réduite à rien. Dans un autre registre, l'épisode de sa vie où il travailla pour un patron blanc comme mécanicien fait prendre au récit une tournure plus prosaïque ; car s'il débouche sur l'évidence d'un nouvel appel divin, reste que Kokangba fut bel et bien chassé de son emploi. Ceci, d'ailleurs, fait immédiatement songer à l'épisode raconté par son rival Raphaël Mihin⁵, qui, après avoir été réembauché par un patron blanc très compréhensif à l'égard de ses folies, est finalement obligé de quitter son emploi – ce qui peut vouloir dire qu'il a été tout bonnement licencié.

Si je souligne ces passages biographiques, c'est qu'ils permettent de caractériser l'existence des prophètes avant qu'ils n'exercent leur vocation. Dans les interstices de leur récit, dans les quelques discussions que l'on peut avoir incidemment avec eux ou avec leurs proches, dans certains textes qui leur sont consacrés, il apparaît en effet que cette existence est largement faite d'épreuves, de tribulations et de pérégrinations diverses. Le cas le plus exemplaire à cet égard est celui d'Harris, qui fut, avant d'être prophète, un agitateur politique au Liberia, mais qui exerça aussi de multiples métiers dont celui de *crewman* (*krouman*), grâce auquel il fréquenta les Britanniques et découvrit d'autres pays africains. Mais l'on peut également reconsidérer l'existence de Marie Lalou sous l'angle d'une femme stérile, chassée par les siens et condamnée pendant de longues années à l'errance, et insister également sur le rôle décisif qu'ont dû jouer pour Atcho les deux mobilisations qui lui firent découvrir l'Europe. Il faut aussi revenir sur l'étonnante existence de Raphaël Mihin, qui fut lui aussi un acteur politique, mais surtout un brillant « touche-à-tout », bricoleur, musicien, noceur et curieux des choses religieuses, ceci bien avant qu'une crise mystique ne transforme ce singulier éclectisme en volonté de fonder une religion syncrétique adaptée à l'histoire et aux besoins de la Côte-d'Ivoire. Ou encore rappeler que Raphaël et Kokangba ont eu manifestement des rapports compliqués avec leur patron blanc, que Kokangba et Koudou ont été soumis à la rudesse du statut servile et de la mise en gage. On pourrait ainsi multiplier les exemples d'existences faites de vagabondages, parfois d'expériences de prison, comme pour Harris, d'instabilités d'emplois mais aussi de drames familiaux qui, à l'instar de Koudou, se sont traduits par la mort prématurée de plusieurs proches⁶.

S'il est patent que les prophètes sont assez peu loquaces sur leur vie passée, qu'il faut la plupart du temps se satisfaire de bribes et de quelques patients recouplements, on peut malgré tout dégager une ligne de force, quelque chose comme une logique du cumul : cumul d'activités, d'expériences, de marques douloureuses, comme la stérilité ou la mise en gage, auquel se surajoutent parfois diverses quêtes religieuses et surtout des pratiques de guérisseur traditionnel. Atcho, Kokangba, Koudou ont exercé une fonction thérapeutique avant d'être à proprement parler prophètes, fonction qu'ils ont tout à la fois conservée et dépassée pour s'attaquer à la cause des malheurs.

Insuffisant pour expliquer le saut dans la vocation prophétique, un tel cumul permet toutefois d'entrevoir le façonnement de personnalités qui concentrent aussi bien des qualités d'attention et d'observation que la faculté de mener de front plusieurs activités avec un sens fréquent du risque. Il permet aussi de redécouvrir cette notion d'« imagination » proposée par Spinoza pour expliquer les différences de style qui caractérisaient à ses yeux les prophètes hébreux. Qu'Harris et Atcho aient particulièrement insisté sur l'inégalité entre « les Blancs et les Noirs », cela peut s'interpréter comme le résultat peu ou prou fantasmé de leurs expériences des Européens, le premier sur les navires britanniques, le second en France où, grâce à deux séjours séparés de dix ans, il a certainement apprécié les changements intervenus dans le domaine technique, du côté des machines, dont l'invention fut précisément l'un de ses thèmes favoris. Que Marie Lalou se soit au premier chef consacrée aux problèmes des femmes (stérilité, mariage), ceci constitue une superbe inversion de sa condition de femme seule et sans descendance. Même remarque pour Raphaël Mihin, qui n'a cessé d'être éclectique, avant comme après sa crise mystique.

Avant qu'ils ne deviennent prophètes, la plupart de ces personnages ont donc eu une vie tumultueuse et tourmentée. C'est pourquoi il est très vraisemblable que, pour beaucoup, ce soient les vicissitudes de leur existence qui expliquent non pas leur carrière prophétique – ceci est une autre affaire –, mais le ou les événements cruciaux grâce auxquels ils disent y être entrés. Ainsi, pour Harris, les vicissitudes furent son arrestation et les geôles de Monrovia, où il dit avoir été visité par l'archange Gabriel. En ce qui concerne Kokangba, on peut aisément imaginer que la crise décisive, celle qui s'est illustrée, d'après ses dires, par un séjour sous l'eau d'une semaine, trouve son explication dans les deux échecs professionnels qui l'ont précédée. De même, on

peut tout à fait concevoir que la crise mystique de Raphaël Mihin, contrairement à la version officielle qui fait de celle-ci la raison de sa non-élection à l'Assemblée territoriale, fut en réalité consécutive au retrait de sa candidature.

En toute hypothèse, ceci amène à examiner cet ensemble de signes divins, de visions, de possessions, comme une sorte de « scène primitive » par laquelle les prophètes disent avoir changé complètement d'existence et embrassé la carrière. On remarquera d'abord que, s'ils mentionnent généralement une crise ou un événement décisif, nombre de prophètes déclarent avoir été touchés par plusieurs signes avant que cet événement ne se produise, et quelquefois dès leur naissance, comme Atcho et Kokangba. Parfois, ainsi que l'indiquent les récits de Botto Adaï et Odjo, ils affirment avoir longtemps résisté aux appels ou aux visions divines, cédant finalement à une interpellation plus ferme, comme si rien n'avait dépendu d'eux. Mais il faut surtout souligner que l'événement crucial est souvent perçu comme une crise de folie, par leur entourage, d'abord, qui les emmène souvent manu militari chez un guérisseur ou un clavoyant, mais aussi par eux-mêmes, n'ayant pas d'autre mot pour qualifier un état dont ils reconnaissent parfaitement le caractère anormal.

Folie très singulière que nul guérisseur ne peut véritablement soigner, si ce n'est par quelques remèdes apaisants, elle se présente comme le moment clé de la rupture qui fait basculer la vie agitée de Raphaël Mihin dans l'ascèse et la réflexion, ou qui fait jaillir, chez Kokangba, l'incroyable idée d'inventer une écriture. Si l'on peut y voir une assez bonne illustration de « l'éloge de la folie » d'Erasme, il faut immédiatement ajouter qu'elle est l'autre nom de la disjonction évoquée plus haut : par cette folie, en quelque sorte positive, les prophètes disent en effet ne plus avoir eu la même perception de la réalité, que celle-ci leur est apparue fondamentalement synonyme de malheurs et que la seule façon de produire une réalité différente consiste à s'attaquer à leurs causes.

Ainsi se laisse dessiner une première version du cercle prophétique. Voulant remédier aux malheurs, les prophètes sont précisément des personnages qui en ont connu beaucoup, ayant même parfois, comme Marie Lalou, été accusés de sorcellerie, et qui sont tombés au plus bas, c'est-à-dire dans la folie. Or c'est cette folie qu'ils se font fort de prendre particulièrement en charge, soit au sens métaphorique d'une folie d'un monde impuissant à régler ses problèmes, soit, plus littéralement, comme trouble mental qu'ils affirment justement pouvoir guérir, gar-

dant souvent auprès d'eux comme adeptes ou assistants certains de ceux qu'ils ont tiré d'affaire.

Mais il faut préciser que ce premier cercle comporte un élément important de continuité. En effet, les guérisseurs, les clairvoyants, devins et autres féticheurs, bref tous ceux que les prophètes disent dénoncer et combattre, déclarent souvent eux aussi, et ceci parallèlement à des savoirs hérités ou à une formation chez un maître, avoir acquis leurs divers pouvoirs lors d'une crise ou d'une folie similaire : dans leur cas, il s'agit généralement de génies ou de divinités qui, par des séries de possession ou par des « voyages » initiatiques, leur ont donné le secret des plantes, la faculté de déceler les causes des maladies ou de voir ce qui se trame chez les « sorciers » et dans le monde extra-humain. Sous ce rapport, les prophètes n'inventent presque rien : transes, possessions, « voyages » initiatiques sont les figures dominantes de leur folie. C'est particulièrement net chez Kokangba, Essan, et bien sûr Koudou, qui assume assez bien la référence traditionnelle au *gbadu*. Mais même la scène d'Harris avec l'archange Gabriel, qui paraît davantage s'aligner sur la tradition des religions révélées, semble ressortir au phénomène de la transe : un état, du reste, dont il s'est approché souvent quand il s'est agi de convertir les populations de Basse-Côte ou de lutter contre un féticheur récalcitrant. A certains égards, ils ne sont également guère différents de ces féticheurs qui savaient galvaniser quantités de villages contre un ennemi commun, le colonisateur notamment, ou encore de ces *komyens* dont les interdits furent scrupuleusement appliqués par de nombreuses populations, quitte à en mourir.

A ce stade, le seul véritable élément de distinction des prophètes tient à des épisodes de folie où se manifestent des anges, des signes divins ou encore, comme chez Koudou, un génie très singulier qui « se fait » martyr de la sorcellerie. C'est bien sûr un élément plus ou moins net d'emprunt aux religions révélées que l'on pourrait presque considérer comme anodin s'il n'avait la propriété de rendre subalternes toutes les entités surnaturelles qui donnent de la puissance aux guérisseurs et autres féticheurs. C'est donc un indice de supériorité qui renvoie à la puissance des « Blancs », autorisant les prophètes non seulement à se retourner contre les pouvoirs magico-religieux traditionnels mais aussi à les prendre à leur compte, comme si les anges ou les signes divins devaient désormais commander ces pouvoirs pour les orienter dans la bonne direction. Le personnage d'Albert Atcho pro-

phète ne supprime pas le Albert Atcho guérisseur, bien au contraire ; si le premier a pris le pas sur le second, le Maître de Bregbo sut admirablement additionner les deux fonctions. Même chose pour Kokangba qui, rien que par son nom, « celui qui dit tout », trace une parfaite ligne de continuité entre ses rôles de *komyen* et de prophète-messie.

Tout ceci confirme cette logique du cumul évoquée précédemment. Les prophètes sont des individus d'expérience qui ont fréquemment voyagé, exercé plusieurs métiers, travaillé avec des Européens. Ils ont connu souvent de nombreux tourments, des échecs, mais ils ont reçu aussi des pouvoirs de guérison ou de clairvoyance et, par là, vécu déjà des épisodes de troubles profonds. Lorsque la vocation se décide, par les anges, les signes divins, la folie, tout se passe comme si leur vie soudain s'ordonnait et basculait pour capter le maximum de puissances nécessaires à leur cause.

Si, pour la plupart des prophètes, la scène des révélations, des signes, des possessions marque effectivement la rupture et les fait entrer en quelque sorte dans la carrière, on ne saurait dire pour autant qu'elle soit véritablement décisive. Elle constitue bien plutôt un commencement gros d'incertitudes où la vocation doit s'éprouver pour déboucher sur un exercice durable du métier. Nombreux sont les personnages qui ont certainement correspondu au profil de cumul décrit plus haut, se sont déclarés prophètes suite à un épisode de « folie » et se sont lancés dans toute une série d'activités, mais qui n'ont eu au bout du compte qu'un succès éphémère ou pas de succès du tout, certains du reste mourant prématurément, victimes, selon l'interprétation la plus courante, de leur propre témérité. Dans cette affaire, il est certain qu'au-delà de la personnalité des prophètes le contexte est une composante essentielle de leur parcours et de leur destinée, comme les chapitres précédents se sont précisément efforcés de le montrer. Ainsi, à l'époque où, après l'expulsion d'Harris, les autorités coloniales passèrent plusieurs années à pourchasser tous ses émules et imitateurs, il n'était à l'évidence guère facile d'être prophète sans prendre le risque majeur d'un arrêt brutal de la vocation ; ceci n'a d'ailleurs pas empêché des personnages comme Do et Yesu de prendre ce risque et d'échapper pendant un temps à la répression. Mais s'ils ont eu tous deux un assez joli succès, celui-ci fut précisément éphémère et marqua la fin des prophètes libériens en Côte-d'Ivoire. A l'inverse, et ceci a été amplement souligné, Harris, qui aurait pu rebrousser chemin faute de réussite dans le Sud-Ouest ivoirien et finalement ne pas exister

comme prophète emblématique, dès qu'il a atteint la Basse-Côte est devenu un personnage quasi nécessaire pour la plupart des acteurs de la région.

Cependant, si les données contextuelles sont indispensables à la compréhension du phénomène prophétique, notamment de ses réussites répétées tout au long de l'histoire de la Côte-d'Ivoire, il reste que du point de vue des personnages, de leur subjectivité de prophètes, leur vocation ne peut prendre « corps » que dans le passage à l'acte. Autrement dit, la scène qui marque la rupture doit se prolonger d'une autre folie, celle qui consiste à créer des situations d'épreuves et à les affronter. Comme on l'a vu, la geste d'Harris en est singulièrement pourvue : ses démêlés avec les autorités coloniales locales le conduisent souvent en prison, mais il en sort toujours grandi ; de même ses duels avec les féticheurs, qui sont autant de défis, parfois imposés, mais le plus souvent recherchés par le prophète libérien, pour prendre la mesure effective de sa puissance. Soixante-dix ans plus tard, Koudou systématisera à grande échelle la confrontation avec les détenteurs des pouvoirs traditionnels. En fait, ces duels sont un dénominateur commun à tous les prophètes même si, pour certains, ils n'ont pas pris la même importance que ceux accomplis par Harris ou par Koudou ; ils témoignent de la nécessité pour les prophètes, presque immédiatement après leurs révélations, de prouver leur supériorité vis-à-vis de ces pouvoirs traditionnels, de les défaire tout en se les appropriant au bénéfice de leur cause.

On peut citer d'autres épreuves ou performances comme celles, très spectaculaires, de Raphaël Mihin et de Kokangba. Le premier conquiert un grand rocher en s'affrontant au féticheur qui en était le gardien puis s'impose, planté au sommet, une longue épreuve d'ascèse. Le second, conquérant d'un autre mont, doit subir la trahison de son village d'origine, qui pousse les maîtres du lieu à l'en chasser. La prouesse thérapeutique fait bien évidemment aussi partie de l'initiation prophétique, à l'instar de Marie Lalou, dont l'histoire raconte qu'elle a accompli le miracle de guérir trente femmes de la stérilité.

En définitive, tous ces épisodes, bien que passablement hagiographiques, peuvent se lire comme des conditions nécessaires à l'exercice du pouvoir prophétique. Placés sous le signe de l'épreuve, ils sont d'une certaine façon dans le droit fil des tribulations vécues antérieurement par les « aspirants-prophètes », sauf que, cette fois-ci, la réussite et la conquête victorieuse remplacent les échecs et les errements

d'autrefois. Reste que l'épreuve est bel et bien une prise de risque et qu'en la matière certains qui s'essayent au prophétisme ne parviennent pas à la surmonter : ceci explique bien des carrières écourtées ou des disparitions prématurées.

Mais la caractéristique essentielle de ces performances c'est qu'elles sont en effet nécessaires pour valoir comme preuves ; des preuves, bien sûr pour tous ceux qui observent les prétendants au pouvoir prophétique, les testent et éventuellement s'attendent à leur échec, mais aussi, et peut-être surtout, pour ces prétendants eux-mêmes. On découvre ici un procédé autoréférentiel qui, maintenant, n'a plus l'aspect spéculaire d'un récit de vie et de révélations où la vocation prophétique paraît s'enfermer dans un simple destin, mais qui fonctionne sur le registre du risque et de la performance dont les résultats font preuve et permettent aux prophètes de pouvoir finalement se déclarer tels. Peut-être avons-nous là une réponse au mystère devant lequel se trouve l'ethnologue lorsqu'il tente de saisir comment un personnage se persuade d'être prophète. S'il existe certainement une part d'auto-suggestion, c'est une formule du genre « j'ai accompli toutes ces performances, donc je suis prophète » qui me paraît fournir la meilleure clé. On pourrait également évoquer à nouveau une figure hégélienne de la « Phénoménologie... », mais revue par Kojève et Bataille⁷, où, pour conquérir la « souveraineté », il faut passer par la « mise en jeu » de sa vie. Cette évocation est fondée dans la mesure où les prophètes deviennent très concrètement les maîtres d'un lieu et d'une communauté et ont été plus généralement attentifs à la souveraineté qu'incarna Houphouët au plan national ; mais elle est encore plus adéquate pour certains comme Kokangba et Koudou qui, partant d'une condition servile ou quasi servile, sont devenus, chacun à sa manière, des maîtres car ils ont su éprouver leur vérité de prophète.

Cependant, même si l'on tient là une clé pour comprendre la psychologie et la posture des prophètes, il reste qu'un doute souvent subsiste, quelque chose que l'on saisit fugitivement dans le regard des intéressés (comme s'ils recherchaient confusément dans le regard de l'ethnologue l'assentiment qu'ils sont effectivement ce qu'ils prétendent être), ou dans des circonstances inopinées où les prophètes doivent se justifier en rappelant, non sans une certaine lassitude, leur parcours exceptionnel et les origines de leur pouvoir. Ceci amène à considérer que le cercle dessiné par le procédé autoréférentiel ne ferme pas complètement, que les épreuves, aussi réussies fussent-

elles, n'impliquent pas une preuve définitive, une certitude qui ferait l'approbation de tous, au premier chef celle des prophètes eux-mêmes. C'est pourquoi nombre d'entre eux n'en finissent pas d'éprouver leur condition, de se dépenser à tout va pour caresser enfin la certitude, au risque bien sûr de s'y perdre. De ce point de vue, le cas de Raphaël Mihin est assez exemplaire. Bien qu'il se soit soumis à de redoutables épreuves, qu'il les ait surmontées, conquérant ainsi une place assez enviable dans le monde des prophètes, il a fallu qu'il tente l'impossible, en l'occurrence convaincre ses collègues et rivaux de faire cause commune. Mal lui en prit. Non seulement l'entreprise n'aboutit à rien, mais sa mort brutale survenant peu après ne laissa pas d'être interprétée comme une conséquence de celle-ci. Il y a chez Koudou, dans des circonstances certes très différentes, quelque chose du même genre. Emporté par son succès, il n'arrêtait assurément pas d'accumuler les preuves, de faire tourner le cercle où plus l'existence du « fétichisme et de la sorcellerie » était démontrée avec duels à l'appui, plus il pouvait croire en son pouvoir. Seulement, il alla en toute connaissance de cause dans un endroit qui lui était barré, comme s'il devait accomplir la formidable performance d'humilier le cardinal Yago. A ce jeu il perdit, et bien que Koudou ne soit pas un prophète « fini », sa carrière en a été sérieusement ébranlée.

C'est pourquoi, même si le doute subsiste, même si les prophètes n'en ont jamais terminé avec l'épreuve et la preuve, il est sans doute plus « raisonnable » pour eux de s'installer durablement, de faire fructifier leurs acquis en organisant leur communauté et en y régnant comme des souverains. Comme j'aborderai plus loin ces communautés prophétiques, qui sont du reste à leur manière des cercles, j'indiquerai simplement ici qu'elles sont des lieux où quotidiennement les prophètes peuvent éprouver leur pouvoir, mais sans grand risque de le voir mettre en cause. Grâce à leurs disciples, à leurs assistants, parfois à l'appui d'une Eglise, comme l'Eglise harriste dans le cas d'Atcho et d'Essan, grâce aux patients, qui viennent souvent en grand nombre et se conforment aux règles et aux rites établis, tout concourt à la stabilité du charisme prophétique. Sans doute y survient-il parfois quelque incident comme la mort d'un patient, entraînant une sorte de fêlure dans le dispositif, mais tout est fait pour que ce genre de problème se répète le moins possible, et la contre-performance est en général bien vite surmontée.

La stabilité est ainsi un enjeu majeur. Car le problème essentiel des

prophètes consiste à faire perdurer leur pouvoir et leur personnage, à ne pas se trouver en position d'être accusés d'escroquerie ou tout simplement d'impuissance. Ils en savent du reste quelque chose puisque c'est ce genre d'accusation ou de mise à mort symbolique qu'ils appliquent aux détenteurs des pouvoirs traditionnels. Mais un tel enjeu est singulièrement paradoxal pour des gens qui ont été dans leur vie passée bien souvent instables et qui le restent d'une certaine façon en continuant parfois à prendre des risques, ne serait-ce que pour accroître leur audience et leur réputation.

La situation des prophètes ressortit donc à une double contrainte où il leur faut jouer au moins autant de la stabilité que de l'épreuve, comme si, dans les deux cas, il y allait de l'authenticité et de la survie de leur personnage. Cette double contrainte offre une assez bonne grille de lecture de la variété des profils prophétiques. Si Harris fut, par la force des choses, presque entièrement du côté de l'épreuve, ce sont des adeptes ivoiriens qui ont fixé son héritage en instituant l'Eglise harriste et ont favorisé la stabilité d'Atcho et d'Essan. Des personnages comme Bodjui Aké, Papa Nouveau et dans une certaine mesure Kokangba ont su se stabiliser assez vite en créant leur propre religion et en régnant sur une communauté ou une ethnie. Bien qu'elle ait eu le temps de donner naissance à l'Eglise deima, Marie Lalou n'a cessé de se laisser prendre dans de multiples épreuves, dont une, avec le gouverneur Péchoux, qui lui fut fatale. En voulant reprendre son flambeau, des prophétesses, forcément rivales, n'ont fait qu'entretenir au sein de l'Eglise deima le malaise qu'y avait fait surgir la mort prématurée de sa fondatrice : une épreuve, par conséquent, dont ne s'est jamais véritablement remise l'Eglise. Et s'il n'a pas connu le funeste destin de Raphaël Mihin, Koudou fut contraint de se stabiliser à Zikoboué sans avoir pu répandre durablement la religion Gbahié.

Le problème de la stabilité est en fait étroitement associé à celui de la survie du prophète. Présentes très clairement au travers des épreuves et des risques encourus, la maladie et la mort du prophète n'en sont pas moins l'envers de la puissance et de la souveraineté conquises, comme une hantise qui viendrait tout compromettre, particulièrement l'existence de sa communauté. Durer le plus longtemps possible et en bonne santé, jusqu'à rêver l'éternité, tel est le souci du prophète (et de tous ceux qui l'entourent) pour qui, à l'image du « survivant » de Canetti⁸, chaque jour, chaque année de plus à exercer pleinement ses fonctions est un gain et une preuve de puissance. De sorte que même

quelqu'un comme Atcho, qui a tenu son personnage et sa communauté pendant plus de quarante ans, semblant ainsi ne plus rien avoir à démontrer, fait naître, lorsqu'il tombe gravement malade, un profond malaise à Bregbo, le sentiment confus que celui qui s'était tant donné à la cause du malheur se trouvait finalement rattrapé par lui. Si certains prophètes – dont du reste Atcho – savent surmonter cette ultime épreuve et parier effectivement avec l'éternité en passant le flambeau à tel ou tel ou en laissant derrière eux qui un tombeau, qui une communauté instituée, tout se passe comme si la mort de ces personnages extraordinaires fissurait soudain le rêve ou l'illusion pour les ramener dans le lot commun des hommes.

Portrait sur pied d'un quasi-prophète : Félix Houphouët-Boigny

Le moment est sans doute venu de tracer le portrait et la vie d'un personnage que j'ai souvent eu l'occasion d'évoquer. Ce personnage est Félix Houphouët-Boigny, président de la République de Côte-d'Ivoire pendant plus de quarante ans et dont de nombreux observateurs ont souligné le charisme, tout particulièrement lorsque son « règne » coïncidait avec ce qu'il était convenu d'appeler le « miracle ivoirien ».

D'Houphouët on sait déjà qu'il fut très tôt un ardent défenseur des intérêts des planteurs ivoiriens, qu'il prit la tête du Syndicat agricole africain puis celle du Parti démocratique de Côte-d'Ivoire, qu'il fut député au Parlement français et membre de plusieurs gouvernements de la Quatrième et de la Cinquième République. Mais l'on sait surtout qu'il fut entouré, depuis Marie Lalou, d'un halo prophétique, c'est-à-dire de références constantes à sa personne dont les termes laissaient signifier qu'il appartenait au cercle des prophètes et, mieux encore, qu'il était considéré par eux comme le meilleur de tous. Des liens, par ailleurs, se sont tissés entre lui et certains des prophètes ivoiriens les plus connus, comme Atcho, auquel il ne manqua pas d'apporter le soutien le plus efficace possible lorsque celui-ci tomba gravement malade.

Reprenons un peu plus précisément la biographie du personnage, pour éclairer le charisme d'Houphouët et surtout cette appartenance présumée au cercle des prophètes⁹.

A sa naissance, en 1905 (date officielle contestée par beaucoup, cer-

tains recouplements faisant remonter sa naissance à cinq ou six ans plus tôt), il reçut immédiatement le nom de Dia, donné en baoulé au génie de l'eau : suivant les interprétations de son entourage, tout indiquait, en effet, qu'il était né sous le signe de ce génie, ce qui lui conférait des pouvoirs au moins virtuels de clairvoyance et de guérison. Mais afin de protéger et de renforcer l'exercice d'un tel pouvoir, qui devait notamment exiger un engagement dans des rapports de force avec des puissances maléfiques, on lui attribua en plus le sobriquet d'Houphouët, soit un dénominatif doté, par sa simple énonciation, d'une forte efficacité symbolique. Cependant, le jeune Dia Houphouët ne suivit pas exactement le chemin qui lui avait été tracé, car, à peine âgé de 10 ans, il alla à l'école des « Blancs », ce qui fait dire à certains Ivoiriens, compte tenu du contexte de l'époque, où ce furent surtout les jeunes esclaves qu'on envoyait ainsi à l'école, qu'il avait une origine captive. A cet égard, il faut évoquer tout le mystère qui entoure son ascendance paternelle. En effet, celui qui, bien plus tard, aimera se faire appeler « le Père de la Nation » fut un enfant sans père au centre d'un univers principalement féminin, constitué de sa mère, de ses tantes et de ses sœurs. Si l'on peut reconnaître ici le mode de filiation à « accentuation matrilineaire » de la société baoulé, l'absence du père n'en est pas moins un trait biographique remarquable qui a favorisé interprétations et commentaires : tantôt ce père ou, plutôt, ce géniteur est réputé d'origine gouro (population voisine des Akoué, tribu baoulé dont est originaire Houphouët), tantôt il serait un soldat de Samori Touré, donc dioula, ou encore un de ces nombreux captifs du même Samori récupérés à la fin du siècle dernier par les Baoulé. Houphouët, qui revendiquera souvent ses ascendances nobles en rappelant tout particulièrement qu'il fut l'héritier, du côté maternel, de la chefferie akoué, aurait ainsi une origine plus obscure : ce qui fait qu'avec une date de naissance pour le moins douteuse et une date de décès tout aussi problématique (le 7 décembre 1993, jour anniversaire de la fête de l'Indépendance), décès dont tout le monde s'accorde pour dire qu'il serait survenu une semaine ou deux auparavant, et quelques autres épisodes de sa vie pareillement flous, le personnage apparaît sous des traits ambivalents, rappelant du même coup celui que composent les prophètes où le vrai, le faux et l'incertain se trouvent indissolublement mêlés.

En tout état de cause, le jeune Dia Houphouët fut un excellent élève, réussissant le concours d'entrée à l'École primaire supérieure de Bin-

gerville. Fait intéressant, il y entra en 1915, juste après l'expulsion d'Harris, c'est-à-dire à une période et en un lieu qui furent profondément marqués par les agissements du prophète. Angoulvant venait de rejoindre la métropole, mais le révérend père Gorju était toujours en poste, et ce fut sous son influence qu'Houphouët se convertit au catholicisme, décidant ainsi d'abandonner les fétiches et prenant, au hasard du calendrier, le prénom de Félix. Puis il fut admis dans l'institution-phare du système éducatif colonial de l'Afrique occidentale française, à savoir l'Ecole William Ponty de Dakar, d'où il sortit avec le titre de « médecin africain ». Ce titre, bien que considéré comme inférieur à celui que détenaient les médecins européens, permit à Houphouët d'exercer cet art de soigner récemment introduit par le colonisateur et d'en tirer rapidement un pouvoir et un prestige incontestables. Mais il lui permit également de voyager dans de nombreuses régions de la colonie et d'y découvrir la grande variété des coutumes indigènes : ce qui n'est pas un fait mineur quand on songe au futur homme d'Etat dont la politique intérieure s'illustrera souvent en habiles stratagèmes qui dévoileront précisément ses connaissances quasi ethnologiques des réalités locales.

Le docteur Félix Houphouët, Dia n'étant plus officiellement de mise, se bâtit donc une solide réputation dans les milieux indigènes, mais aussi auprès de l'administration coloniale qui, en 1930, cita son village en exemple. Yamoussoukro, par les soins d'Houphouët qui en devint le chef en héritant de la charge « royale » des Akoué, s'avéra en effet une localité modèle : l'ordre y régnait et les règles d'hygiène prescrites par les autorités sanitaires y étaient scrupuleusement appliquées.

Mais, parallèlement à ses activités médicales et administratives, Houphouët se lança résolument dans l'arboriculture. Partout où il fut affecté, il réussit à se faire octroyer des domaines pour exploiter ici du café, là du cacao, et à obtenir la main-d'œuvre nécessaire aux opérations culturales. Il devint ainsi un entrepreneur en plantations équipé de camions pour commercialiser ses produits. Ses centaines d'hectares, à la fin des années 1930, valaient certainement les plus imposantes des plantations européennes et le plaçaient largement en tête des exploitants indigènes les plus riches de Côte-d'Ivoire. Médecin, chef traditionnel, conforté dans cette position par l'administration comme chef de canton, grand planteur, Houphouët franchit le pas de la politique en écrivant son fameux manifeste de 1932, *On nous a trop volés*. Par l'usage de ce « nous », il se fit le défenseur des planteurs africains dont

les produits étaient payés à des tarifs moindres que ceux qui étaient appliqués aux produits, pourtant identiques, des colons européens ; des planteurs en outre qui, dans leur grande majorité, éprouvaient les pires difficultés à recruter une main-d'œuvre accaparée par ces mêmes colons, et étaient au contraire requis régulièrement pour le service du « travail obligatoire ». Houphouët allait dans le sens de l'Histoire, car les plantations indigènes, malgré les obstacles, avaient déjà dépassé de beaucoup, en production globale, les plantations européennes, et représentaient désormais pour l'économie ivoirienne l'élément le plus dynamique et le plus prometteur. Entrant ainsi en politique sur la base de revendications particulières qui avaient une portée générale, il affirma que si on brisait le système discriminatoire de l'indigénat, si les lobbies coloniaux perdaient de leur influence, alors la colonie ivoirienne pouvait devenir le territoire le plus riche de l'Afrique occidentale française. Certains gouverneurs ou administrateurs des années 1930 avaient le même point de vue qu'Houphouët, considérant que le système colonial mis en place par Angoulvant était devenu obsolète et préjudiciable à l'évolution de la Côte-d'Ivoire. Mais il fallut attendre la fin de la Seconde Guerre mondiale pour que la vocation syndicaliste d'Houphouët s'accomplisse enfin, laquelle se changea aussitôt en un leadership politique qui, quinze ans avant l'Indépendance, fit du fondateur du PDCI un libérateur ou un sauveur : celui qui mit fin au régime du « travail forcé » et, plus globalement, au régime de l'indigénat.

Ces premiers épisodes de la biographie d'Houphouët méritent quelques commentaires. Ils correspondent en effet assez bien à certaines caractéristiques de la vie des prophètes. Comme beaucoup d'entre eux, Houphouët est marqué à la naissance d'une charge symbolique qui, dans son cas, vient se nicher dans son nom. Comme eux, également, il ne suit pas exactement le destin auquel il semblait assujéti ; celui-ci bifurque vers des tâches ou des causes plus élevées mais qui ne sont pas très éloignées de l'assignation originaire, ainsi que l'indique une certaine continuité entre la fonction de devin-guérisseur et celle de « médecin africain ». En fait, à l'instar des prophètes, tout se passe comme si son destin avait obéi à une sorte de dépassement où les tâches plus élevées n'annulent pas les marques initiales mais au contraire s'y surajoutent. Dia est toujours présent chez le docteur et chef de canton Félix Houphouët, comme en témoigne l'habile confidence que, bien des années plus tard, le président ivoirien fit publi-

quement pour justifier les travaux fastueux entrepris à Yamoussoukro. Il dit ainsi qu'au début des années 1930 son village natal lui était apparu en rêve sous l'aspect merveilleux d'une cité moderne. Peu importe la véracité du témoignage. L'intéressant dans cette « vision », c'est qu'elle coïncide avec l'éloge que les autorités coloniales lui avaient adressé pour l'exemplaire tenue de Yamoussoukro, et surtout qu'elle soit racontée pour suggérer que son pouvoir politique repose sur une forte composante mystique : ce que les prophètes, nous l'avons vu, ne cessaient de proclamer.

Une autre caractéristique rapproche Houphouët des prophètes. Elle se laisse repérer dans les voyages et dans le fait de découvrir et de fréquenter d'autres milieux. S'il n'a certainement pas connu les tribulations de beaucoup de prophètes, Houphouët semble s'être, comme eux, instruit au contact de mondes différents, engrangeant ainsi des connaissances quasi ethnologiques pour les utiliser habilement ensuite dans l'exercice du pouvoir. A cet égard, outre qu'il fit un très bon usage, dans l'art de gouverner son pays, de ses expériences politiques en France, ses séjours en métropole l'amènèrent, semble-t-il, à méditer sur cette nation résolument républicaine qui s'enorgueillissait de ses châteaux et de ses cathédrales édifiés sous l'Ancien Régime. Il en conçut un argument qu'il utilisera plus tard contre tous ceux qui trouveront scandaleuse la construction de la basilique, à savoir qu'un tel édifice, comme en Europe, est un symbole nécessaire à l'unité et à la gloire nationales.

Ainsi, Houphouët eut pour point commun avec les prophètes de s'inscrire dans une sorte de logique du cumul : un cumul à la fois de registres et d'expériences, qui lui permit de viser un maximum de places et de pouvoirs. Il demeura à sa façon Dia, mais devint médecin, chef de sa communauté d'origine, planteur et homme d'affaires. Nombre de prophètes, ceux-là mêmes qui se sont durablement installés dans la « profession » comme Papa Nouveau ou Atcho, ont tous également, par-delà leur fonction religieuse et thérapeutique, acquis un profil de leader, de bâtisseur, voire d'entrepreneur.

Bien sûr, dans le cas d'Houphouët, les places et les pouvoirs n'ont cessé de s'accumuler, durant les années 1940-1950, dans une sphère proprement politique qui, en tant que telle, outrepassa le cercle prophétique : ceci d'ailleurs n'a pas empêché un personnage comme Atcho d'évaluer la position d'Houphouët en fonction de son propre rôle, répétant souvent que le leader ivoirien avait principalement pour

tâche de s'occuper des Blancs tandis que lui, Atcho, devait surtout prendre en charge les Noirs, puisqu'ils n'étaient toujours pas libérés du fétichisme et de la sorcellerie. Bien qu'il n'eût pas tout à fait tort de voir les choses ainsi, Houphouët devenant effectivement un partenaire incontournable du pouvoir colonial puis des gouvernements français successifs, Atcho sembla négliger le fait que son prestigieux collègue évoluait aussi sur le front des affaires ivoiriennes.

Reprenons le fil de l'ascension d'Houphouët. Durant l'année 1946, il se produisit, outre l'abolition du régime de l'indigénat, un événement qui répond précisément à Atcho ; il s'agit d'un événement symbolique qui toucha, encore une fois, au nom du leader ivoirien, puisque celui-ci se fit désormais appeler Félix Houphouët-Boigny. *Boigny* signifie en baoulé « le bélier », et s'il n'est guère besoin de commenter ce nouveau sobriquet qui ajouta un élément de force supplémentaire au personnage, il faut toutefois préciser que la rumeur populaire s'empara du nom pour certifier qu'il était l'emblème de la victoire politique des Baoulé sur les Agni (Bo-agni pouvant en effet se traduire par « le vainqueur des Agni »). Nous sommes à cette période décisive où le monde agni perd le leadership qu'il avait eu jusqu'à la fin des années 1930, et où le Parti progressiste de Côte-d'Ivoire, son principal instrument d'expression politique, est sévèrement battu par le parti d'Houphouët.

Mais quelles que soient les interprétations, le fait remarquable est qu'Houphouët évolua dans une logique du cumul qui s'est notamment inscrite dans son nom, ses victoires politiques en France comme en Côte-d'Ivoire donnant à ce nom une efficacité symbolique accrue.

En fait de cumul, Houphouët-Boigny, une fois installé au pouvoir et le PDCI régnant sans partage sur la vie politique ivoirienne, tendit bel et bien à accaparer toutes les places ; il était à la fois libérateur et protecteur du pays, un modèle de planteur, l'incarnation du « miracle ivoirien », et il n'hésita pas à justifier sa fortune exceptionnelle (favorisant également celle de sa classe politique, mais tout en veillant jalousement à ce qu'aucune autre ne puisse rivaliser avec la sienne) en affirmant qu'elle trouvait sa légitimité dans les traditions baoulé, celles en l'occurrence qui faisaient du *famyien* (nom du souverain parmi les différents groupes baoulé) un personnage nécessairement riche assis sur des monceaux d'or. Il était aussi un chef d'Etat africain fortement respecté à l'extérieur, par les grandes puissances occidentales, notamment la France, qui voyaient en lui un acteur essentiel de la stabilité et du développement du continent. Le charisme d'Houphouët puisa donc à

tous ces registres, opéra lui aussi sur fond de syncrétisme, où le devin-guérisseur, le médecin, le député et le ministre de la République française, le riche planteur, le *famyen*, le catholique se trouvaient réunis pour produire un « homme fort ». Et il put d'autant mieux démontrer ou faire valoir son charisme et sa force qu'Houphouët, le « bien-nommé », sembla très longtemps protégé contre l'adversité, que rien ou presque rien n'atteignait sa santé et l'exercice de son pouvoir, les quelques complots auxquels il dut faire face n'étant jamais que de pâles intrigues dont il tirait généralement les ficelles pour punir gêneurs et contestataires. Au reste, le lien d'Houphouët avec le cercle des prophètes se confirma lorsqu'on regarde la façon dont il conçut le peuple ivoirien. Du haut de son charisme, ce peuple (y compris la classe politique) apparaissait comme une émanation de lui-même, un peuple dont la silhouette était encore à peine esquissée, requérant un constant travail de finition comme si elle devait être une œuvre toujours à venir. De sorte qu'en tant que réalité présente, le peuple ivoirien demeurait à ses yeux englué dans une sorte d'inertie, comme un matériau aux formes inaccomplies. On prend assez bien la mesure d'une telle conception dans la façon dont Houphouët fit campagne lors de la dernière élection présidentielle et dont il réagit à son amère victoire. Le thème du « don de soi » et, surtout, le non-remerciement aux Ivoiriens pour l'avoir finalement réélu traduisirent son dépit à l'égard d'un peuple non seulement ingrat, mais semblant méconnaître que l'œuvre n'était toujours pas achevée. Ceci rappelle assez bien Atcho qui, à la fin de sa vie, eut le triste sentiment de ne pas avoir fini le travail et de ne pas avoir été suffisamment remercié pour les immenses bienfaits rendus à la cause du peuple.

A propos d'œuvre et de bienfaits tels que les a conçus Houphouët, il convient de mentionner un autre événement encore plus révélateur. Cela se passe en 1985 à Yamoussoukro, lors du quarantenaire de la naissance du PDCI. Tout le gratin de l'appareil d'Etat est réuni pour écouter des vieux militants et des universitaires parler de la glorieuse histoire du parti et bien sûr du rôle éminent de son fondateur ; celui-ci, à un moment, se joint à l'assemblée et prend, comme à son habitude, longuement la parole. Se gardant de vouloir interférer dans les travaux des historiens, Houphouët apporte ses témoignages et quelques interprétations, puis, en conclusion, déclare en substance qu'il n'a guère de regret de ne pas avoir laissé de mémoires, car au fond il n'est pas loin de ressembler à deux personnages hors du com-

mun, Jésus et Mahomet, qui n'ont jamais rien écrit mais sur lesquels d'autres ont écrit, laissant justement dans l'histoire de l'humanité des marques indélébiles.

Comment, après cela, ne pas prendre au sérieux la dimension charismatique et religieuse d'Houphouët, et non point ici simplement comme un phénomène objectif décelable dans sa manière de gouverner ou dans la représentation qu'avait de son leader le peuple ivoirien, mais comme une composante interne du personnage, comme une donnée subjective suivant laquelle il eut les « preuves » qu'il était un homme « extraordinaire » ? En fait, cette glorification, ou cette sanctification de soi, s'adressait moins au peuple ivoirien qu'à l'Histoire et, plus particulièrement, à la Côte-d'Ivoire future qui, quels que soient les changements politiques à venir, devra toujours se référer à son fondateur, au nom d'Houphouët-Boigny. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'édification de la basilique où, comme on l'a dit, Houphouët réussit ce coup quasi posthume de rendre irréversible Yamoussoukro.

Sa mort officielle, en décembre 1993, et surtout ses funérailles nationales, deux mois plus tard, donnèrent toute sa signification et tout son lustre à ce coup formidable d'Houphouët. Alors que, trois ans auparavant, il avait été sévèrement contesté, mis en demeure de renouer avec le multipartisme et d'affronter devant le peuple un adversaire politique, Houphouët, en disparaissant, recouvrait son charisme d'antan. Bien qu'il n'y eût pas d'affliction excessive pendant les deux mois de deuil auxquels furent astreints les Ivoiriens, même les partis de l'opposition se soumièrent au rite de la perte du grand homme, reconnaissant en Houphouët un personnage d'exception ; et cela d'autant mieux qu'ils se devaient désormais de contester Henri Konan Bédié, le successeur d'Houphouët, et qu'ils avançaient à cette fin l'argument que celui-ci était une bien pâle copie du modèle, un homme apparemment sans charisme. Mais il se produisit, consécutivement à la mort d'Houphouët, un événement de grande importance : la dévaluation du franc CFA. Sans que l'on puisse véritablement affirmer que le Fonds monétaire international et le gouvernement français attendaient cette mort pour imposer leur décision au Etats africains régis par le CFA, tout se passa comme si elle avait levé un obstacle hautement symbolique : celui qu'incarnait précisément Houphouët, qui fut toujours, depuis que de Gaulle avait prononcé la formule en 1959, un ardent défenseur de la « Communauté franco-africaine ».

Car cette dévaluation, au-delà de ses objectifs monétaires et économiques, prit le sens bien plus profond de disqualifier le lien séculaire entre la France et ses anciennes colonies africaines, particulièrement la Côte-d'Ivoire qui, comme par hasard, vécut l'événement l'année de son centenaire ; et si d'aucuns purent justement y voir les débuts d'une véritable indépendance et la possibilité d'un développement autocentré (la dévaluation devant en effet favoriser les productions locales aux dépens des importations), la perplexité et l'inquiétude furent et restent majoritairement de mise : autant de réactions dominées par un sentiment d'abandon ou de dépit amoureux donnant toute sa signification à la dévaluation du CFA, comme si tout ce qui avait maintenu la France dans un horizon de références et de valeurs était désormais compromis.

A ce compte, la coïncidence entre cette dévaluation et la disparition d'Houphouët marque assurément la fin d'une certaine histoire de la Côte-d'Ivoire. Mais l'on est en droit de se demander si elle n'a pas pour effet d'amplifier la dimension charismatique d'Houphouët, d'en favoriser précisément le culte posthume dès lors que l'avenir immédiat du pays a bien du mal à se laisser représenter, parmi les Ivoiriens, autrement qu'en terme de difficultés accrues et d'absences de points de repère. Tout concourt par conséquent pour que, mort, Houphouët-Boigny connaisse un regain de sacralisation, pour que le quasi-prophète, le personnage aux multiples cumuls et syncrétismes, fasse encore longtemps porter son ombre sur la Côte-d'Ivoire et toujours faire croire au retour du « miracle ».

L'entreprise et l'espace prophétiques : de la quête de l'aveu à l'expression politique

A sa source, l'activité prophétique s'oriente vers la cause des malheurs, « le fétichisme et la sorcellerie ». De sorte que l'un des tout premiers gestes des prophètes vise tous ceux qui ont partie liée avec cette « cause », même quand il s'agit de chefs de cultes, de clairvoyants ou de guérisseurs dont la fonction consiste précisément à protéger les collectivités ou à soigner les gens. C'est pour eux une épreuve mais surtout une preuve du bien-fondé de leur cause et de leur capacité à l'assumer ; mais c'est aussi une façon de se substituer aux détenteurs des pouvoirs traditionnels, de prendre leur place pour tout à la fois dis-

penser les commandements d'un nouveau dieu ou d'une nouvelle religion et perpétuer bien des fonctions que ces détenteurs remplissaient. Par là s'explique largement le succès répété des prophètes, mais par là aussi se dessine un cercle inaugural dans lequel ils s'enferment pour rendre leur cause crédible et victorieuse. Tout en invoquant Dieu, Jésus-Christ, tout en proclamant de nouveaux commandements et interdits, il leur faut faire office de culte de fécondité, de culte anti-sorciers, de guérisseurs. C'est ce que n'avaient pas su ou osé faire les missionnaires, qui se heurtèrent ainsi à un mur d'incrédulité mais c'est ce qu'a entrepris, comme on l'a vu, de main de maître Harris.

Avec ce cercle on dispose du cadre général appelé communément syncrétisme. Chaque prophète, selon la conjoncture locale, son histoire, son « imagination », y dessine ses propres configurations et s'y installe tantôt en donnant un poids important aux éléments judéo-chrétiens, tantôt en revivifiant davantage les cosmogonies « indigènes », en reconstituant un culte de fécondité ou un culte anti-sorcellerie. Mais, quelles que soient les formes du syncrétisme, quelles que soient leurs multiples distinctions, dont on peut toujours dresser la typologie¹⁰, l'essentiel réside dans leur mouvement circulaire. Harris et Koudou sont certainement très différents l'un de l'autre sur le plan syncrétique, l'un étant très marqué par le protestantisme, l'autre beaucoup plus attaché à revivifier des représentations traditionnelles du monde pour justement contester le dogme chrétien ; il n'empêche que tous deux, à soixante-dix ans de distance, ont tracé un vaste cercle où, pour rendre leur cause victorieuse, il leur a fallu remplir des fonctions thérapeutiques et protectrices qu'aucun culte, nulle religion ne semblait capable d'assumer. Si justement le type « revivaliste » de Koudou eut autant de succès, c'est qu'à la différence du contexte dans lequel évolua Harris, la Côte-d'Ivoire des années 1980 regorgeait de religions, notamment chrétiennes ou d'inspiration chrétienne, qui ne suffisaient manifestement pas à remédier aux malheurs.

Le cercle en question dénote l'idée d'enfermement (ce que n'indique pas la notion de syncrétisme) et décrit fort bien ce sempiternel retour du « même », cette répétition par laquelle une cause unique est toujours visée, quels que soient les contextes. Mais si l'on peut dire ainsi que tous les prophètes s'enferment, il faut immédiatement ajouter que ce geste inaugural n'échappe pas à ce qu'on pourrait appeler la « conscience » prophétique, qui, parallèlement à la répétition, ne cesse de vouloir marquer sa différence : chaque nouveau prophète, chaque

nouvelle configuration syncrétique entend proposer une sortie de l'enfermement, renvoyant précisément celui-ci vers les autres, vers les prophètes concurrents installés de longue date et plus ou moins assimilés aux détenteurs des pouvoirs traditionnels.

Cette dernière remarque amène à considérer que le cercle, s'il implique la répétition et l'enfermement, n'en contient pas moins des procédés ou des processus singulièrement opératoires : à commencer par la dénonciation du fétichisme et de la sorcellerie comme cause cardinale du malheur, qui est en elle-même un acte riche de conséquences.

Au premier chef, cette dénonciation implique un travail d'objectivation et de publicité. Les prophètes exigent que les individus et les groupes livrent leurs objets, après quoi ils les détruisent, les enterrent ou les emmènent parfois avec eux, et, faisant de la sorte place nette, ils les remplacent par leur propre dispositif de conversion. En outre, bon nombre d'entre eux recourent, là où ils reçoivent les patients, à la confession publique, contraignant ainsi la majorité de ceux qui veulent guérir à avouer, au su et au vu de tous, leurs méfaits en sorcellerie, révélant ainsi que leurs actions contre autrui, tel un « effet boomerang », s'étaient finalement retournées contre eux et les avaient rendus malades. Cette pratique de la confession publique a été bien étudiée à Bregbo par l'équipe de Jean Rouch dans les années 1960, même si on la trouve déjà systématisée chez Botto Adaï. En effet, durant sa longue carrière, Atcho n'a cessé de produire l'évidence de la sorcellerie en obtenant d'innombrables patients l'aveu qu'ils avaient commis en « double », c'est-à-dire par le truchement d'une composante de leur personne censée les faire agir indépendamment (généralement la nuit) de leur existence « normale », des méfaits et des meurtres à l'encontre de proches¹¹. Ceci a du reste fait dire à Marc Augé¹² que Bregbo était sans doute davantage un tribunal qu'un hôpital ou une communauté thérapeutique. Allant dans le même sens, j'ajouterai que, sans négliger aucunement ses tâches de guérisseur, Atcho en a fait effectivement le tremplin d'un système ordalique où le plus important était de rendre à la fois indiscutable et publique l'existence de la sorcellerie.

Cependant, il faut ajouter également qu'Atcho, comme sans doute Botto Adaï et quelques autres, s'inspire de pratiques traditionnelles. Devant les cultes anti-sorciers comme Beugré, les gens aussi se confessaient selon ce même principe qu'étant malades ou frappés de mal-

heurs ils se soupçonnaient eux-mêmes de quelque méfait¹³ : mais cette pratique avait un caractère essentiellement privé, se déroulant entre le « dieu-objet » et le confessé. Quant aux ordalies, elles étaient également une pratique fréquente mais avaient justement, à l'échelle d'un village, un caractère public permettant, à l'occasion d'une mort trouble ou d'un événement grave, de déceler le coupable, le « sorcier » (qui n'avouait pas nécessairement), lequel pouvait être tué, chassé de son village ou vendu comme esclave. Autrement dit, Atcho s'inspire de ces pratiques tout en les réaménageant : la confession devient publique et l'aveu le ressort essentiel du système ordalique, qui se transforme aussitôt en processus thérapeutique.

Tout en ressemblant à des « procès en sorcellerie », les réaménagements d'Atcho ne débouchent pas sur la mort ou l'exil des prétendus coupables mais sur leur possible guérison. Dans cette affaire, le prophète obtient ce qu'il veut, à savoir que la sorcellerie, au-delà des situations particulières, soit perçue et nommée publiquement comme un phénomène indubitable.

L'entreprise prophétique ne se contente donc pas de désigner la cause comme une simple donnée ; il lui faut la construire, l'objectiver et la rendre publique. Pour cela, elle utilise des procédés décisifs dont l'aveu est la forme générique qui s'applique aussi bien aux individus qu'aux collectivités, lesquelles, en offrant leurs fétiches à la destruction, confessent en effet leurs connivences avec eux. En cela l'entreprise présente, du moins idéalement, une certaine discontinuité par rapport aux cultes anti-sorciers dont elle prend la place, car ceux-ci ne remédiaient aux malheurs ou ne réformaient les dispositifs culturels défaillants qu'en restant immergés dans la « chose » et en étant eux-mêmes susceptibles de dérèglements maléfiques. Mais, en construisant un espace public autour du fétichisme et de la sorcellerie, les prophètes leur attribuent une valeur substantielle qu'ils n'avaient pas exactement auparavant. Cela signifie que, grâce aux prophètes, la cause est tout à fait réelle, que les fétiches et la sorcellerie sont effectivement à l'origine des malheurs, qu'ils ont en eux une puissance indubitable. L'enfermement évoqué plus haut prend ici toute sa dimension : bien qu'ils veuillent obstinément éradiquer le fétichisme et la sorcellerie, les prophètes en ont besoin car ils sont la condition même de leur existence. A l'image des duels par lesquels ils font valoir leur force aux dépens des féticheurs, les prophètes ne peuvent justifier leur cause et établir leur pouvoir qu'en ayant en face d'eux de redoutables adver-

saires. On repère d'ailleurs très bien ce caractère nécessaire et substantiel de la sorcellerie au travers des discours de Marie Lalou, Atcho et Essan. Tout en étant partagée entre « la bonne sorcellerie » que détiendraient les Blancs et « la mauvaise », qui serait le lot des Noirs, la sorcellerie est ce qui sert globalement à nommer les secrets de la puissance. Et, comme s'il voulait avoir le mot de la fin, Dago Danger dit avec lucidité que, sans cesser de lutter contre eux, on n'en a jamais fini avec le fétichisme, la sorcellerie, ainsi qu'avec les sacrifices, parce qu'ils appartiennent à la condition humaine en général.

Ce travail d'objectivation et de publicité du fétichisme et de la sorcellerie donne en fait au cercle prophétique et à son enfermement un caractère dynamique. Par lui, les prophètes se posent en sujets capables non seulement de montrer au grand jour leur réalité substantielle et de leur opposer une puissance supérieure, mais aussi de les enrober de diverses explications, de discours, d'éléments de comparaison qui soulignent encore plus leurs néfastes effets. Autrement dit, face à ce qui est devenu l'objet central de toutes leurs attentions, les prophètes déploient une multitude d'activités pratiques (destructions d'objets, confessions, guérisons, protections), se démènent, pourrait-on dire, en tous sens, à l'image d'Harris ou de Koudou qui se vantait de n'avoir aucun jour de repos, mais proposent en plus une vision du monde, une « théorie » dans laquelle vient précisément se nicher la cause des malheurs. Le résultat de l'objectivation c'est donc un cercle qui s'étoffe, s'agrandit, se démultiplie au fur et à mesure de la survenue de nouveaux prophètes. C'est par conséquent un cercle qui produit des innovations religieuses condamnées en quelque sorte à demeurer dans l'horizon du syncrétisme, puisqu'elles affirment toutes devoir prendre en charge tant sur le plan intellectuel que pratique le fétichisme et la sorcellerie.

Dans cette perspective, on a vu qu'Harris n'a pu prêcher efficacement la foi chrétienne et ses commandements qu'en établissant les contre-performances des fétiches, des cultes ancestraux et de la sorcellerie. Loin de récuser leur puissance, le prophète libérien a au contraire voulu signifier qu'ils étaient à l'origine de la faiblesse des Noirs, qu'ils avaient effectivement le pouvoir de faire stagner les peuples africains ; mais ce travail d'objectivation est inséparable d'un travail du même type par lequel Harris explique la puissance du dieu des Blancs au regard de leurs réussites manifestes. Le syncrétisme du prophète libérien repose donc sur une équivalence formelle entre le

dieu des Blancs et les « idoles » des Noirs, entre deux « causes » qui, pour produire des effets contraires, n'en sont pas moins dotées d'une puissance réelle.

Un tel syncrétisme dessine un cercle singulièrement opératoire qui a la propriété d'englober « Blancs et Noirs », d'interpréter une conjoncture où, d'un côté, les colonisateurs ont été de fait les plus forts, et où, par ailleurs, les cultes et autres fétiches ont été incapables d'endiguer les malheurs. Tout fonctionne dans ce cercle pour produire ou synthétiser la « vérité » du temps présent ou, plutôt, tout y marche sur le mode de l'ordalie, comme si le présent avouait lui-même la « vérité », le prophète n'étant jamais que son témoin attentif.

On aborde ici une propriété majeure du cercle où Harris et tous les grands prophètes ivoiriens procèdent à l'égard de leur époque, et parfois du monde en général, sur le mode de l'ordalie. A l'instar des fétiches amassés et des patients qui ne peuvent guérir sans au préalable se confesser, le présent est pris dans le cercle pour étaler ses malheurs, ses turpitudes, ses discordances. Longtemps du reste après Harris, telle une obsession, le thème de la discordance entre « Blancs et Noirs » a dominé l'ample ordalie prophétique : malgré les évolutions manifestes de la société ivoirienne, celle-ci « confessait » ses piétinements au regard d'un monde blanc qui, lui, ne cessait d'inventer de nouvelles machines, signe flagrant qu'au sein du monde noir tout restait encore à accomplir. Ce qui, comme on sait, a conduit Kokangba à « recréer » la première de ces machines, l'écriture, voyant en elle le pas décisif pour que les Africains, à leur tour, en inventent beaucoup d'autres.

Mais le présent ne peut s'avouer de la sorte que par la bouche des prophètes. Ce sont eux qui parlent en son nom. Devenus maîtres dans l'art de combattre les pouvoirs magico-religieux traditionnels et de se les approprier, ils sont également des « maîtres de la parole » pour lesquels l'évolution des choses ne saurait résister à l'évidence d'un présent qui n'est qu'une vaste sommation d'infortunes. Ils sont ainsi des « maîtres de vérité », au sens où Marcel Detienne qualifie les devins de la Grèce ancienne¹⁴, c'est-à-dire des personnages pour qui le monde contient des signes interprétables par eux seuls et des vérités qui s'imposent comme des évidences. L'un des meilleurs exemples en la matière est certainement Koudou Jeannot, qui sut imposer aux pèlerins de Zikoboué, malgré l'aspect scandaleux qu'elles pouvaient revêtir, les vérités d'une nouvelle Genèse et d'une primauté des femmes

sur les hommes. Mais il ne put les affirmer avec autant d'aplomb que dans la mesure où quantité d'indices conféraient au présent l'allure d'une impasse. En effet, face aux multiples difficultés du peuple ivoirien, les Églises chrétiennes et les prophétismes institués se montraient incapables d'apporter des solutions efficaces, avouant du même coup qu'ils étaient porteurs de vérités éminemment contestables.

Il y a dans la parole prophétique, comme l'écrit Fernando Gil dans son *Traité de l'évidence*, un « remplissement¹⁵ » par lequel tout fait signe. Si, pendant longtemps, la situation coloniale offrit à leurs homélie le thème central de la différence entre « Blancs et Noirs », les prophètes s'emparèrent de plus en plus des tensions qui « travaillaient » localement ou globalement la société ivoirienne. Ce furent ainsi les oppositions entre les « vieux » et les « jeunes », les hommes et les femmes, entre les systèmes lignagers et les familles restreintes qui s'efforçaient de s'autonomiser au travers des plantations et de l'école. Bébéh Gra, Botta Adai, Bodjui Aké, Marie Lalou, tous ces prophètes des années 1930-1940, où l'univers indigène s'est sensiblement transformé au rythme de l'expansion rapide de l'économie marchande, n'ont cessé d'accompagner le mouvement que pour mieux en révéler les multiples dilemmes, en produire la vérité sous la forme d'un présent malheureux qui, sans leur façon de le penser en nommant et en affrontant la « cause », ne pouvait à l'évidence que perdurer.

En 1990, lors des agitations qui précédèrent la réélection d'Houphouët, Kokangba s'empara de l'épidémie du sida et de la guerre civile au Liberia pour dire qu'elles étaient les signes manifestes d'une montée des périls en Côte-d'Ivoire. Pour lui, la situation libérienne était comme une anticipation de ce qui pourrait advenir aux Ivoiriens en l'absence d'Houphouët : il lui fallait donc amplifier son action et ses prières, tout particulièrement en direction d'Houphouët, qu'il savait être, comme lui, garant de la paix et protecteur du peuple ivoirien¹⁶.

Finalement, ce « remplissement » du cercle par le procédé de l'ordalie donne au prophétisme la dimension d'un espace public. Attentifs aux problèmes individuels comme aux problèmes collectifs, les prophètes n'ont pas cessé d'en tracer les passerelles et les correspondances, de faire des premiers les illustrations exemplaires des seconds, de mettre en « cause » les agissements des individus dans l'exacte mesure où ceux-ci renvoient à toute une série de composantes blâmables de la vie sociale. On repère assez bien ce genre d'inférence chez Kokangba, qui condamne les religions officielles parce qu'elles

n'ont pas su, à ses yeux, modifier le comportement des Ivoiriens. On le voit encore mieux chez Koudou quand il ose dire que les nantis du pays, davantage que les humbles, doivent se rendre à Zikoboué pour se laver de leurs pratiques fétichistes.

Il s'ensuit que les prophètes peuvent effectivement se déclarer tels puisqu'en prenant toute la mesure du présent, en remplissant le cercle, le futur est entièrement leur affaire. Mieux, en faisant partie eux-mêmes du présent, ils indiquent que le futur est déjà là dans toute sa plénitude¹⁷, ou que son annonce est fonction de leur aptitude à le réaliser ici et maintenant¹⁸. La prophétie d'Harris, selon laquelle le renoncement au fétichisme et à la sorcellerie doit déboucher, sept ans plus tard, sur l'égalité entre « Noirs et Blancs », est entièrement comprise dans son action, la durée nécessaire à l'accomplissement d'une telle promesse représentant un futur proche dont il pouvait songer avoir la maîtrise. Lorsque Marie Lalou annonce la venue d'un sauveur du peuple ivoirien, Houphouët est déjà un personnage public, indiquant ainsi que, grâce à eux deux, le présent est en train d'accoucher de lendemains radieux. Quand Kokangba condamne la société des hommes et prédit qu'une femme prendra sa relève pour y mettre bon ordre, il se place déjà lui-même dans cet avenir annoncé en désignant une jeune fille comme chef de la communauté d'adeptes installée sur sa montagne. On pourrait ainsi multiplier les exemples montrant que les prophètes embrassent, sans solution de continuité, présent et futur. Encore faut-il ajouter que ce rapport spécifique au temps, qui découle de leur capacité d'encerclement, s'applique de la même manière au passé. Nombre de prophètes, en effet, affirment être à l'origine des changements qui sont déjà survenus dans leur région ou, plus généralement, en Côte-d'Ivoire, à l'instar de Papa Nouveau, qui déclare haut et fort que, sans lui, Abidjan n'aurait jamais connu un développement aussi fastueux. On peut du reste qualifier une telle appropriation de « prophétie rétrospective » en ce sens que, tout en visant le passé, elle est de même nature que la prédiction proprement dite, ainsi que l'indique la façon dont des personnages comme Marie Lalou, Atcho ou Essan ont réduit l'histoire ivoirienne à une simple généalogie prophétique. Le prophète s'arrogé donc les figures du temps, enferme passé et futur dans un cercle où il les fait précisément se rejoindre pour rencontrer un présent qui n'est jamais à la hauteur des résultats accomplis, étant toujours en attente d'une véritable rupture.

Le cercle prophétique opère ainsi sur deux grands axes. L'un met

en jeu un procédé qui, allant du local au global, de l'individuel au collectif, l'amène à se saisir du présent pour en proférer les « vérités » ; l'autre, embrayant sur un présent continûment synonyme de malheurs, balaye passé et futur, permettant au cercle d'enchaîner ses « révolutions ». Double « remplissement » donc qui, jouant de l'espace comme du temps, signifie de fait une appropriation totale de l'existant où ce qui a été et ce qui sera ne peuvent que ressortir à l'activité prophétique. Cette appropriation indique assez bien en quoi la publicité, c'est-à-dire le fait de se rendre public, est une caractéristique essentielle du cercle. Mais elle fait également percevoir ou redécouvrir ce que nombre d'analystes des mouvements prophétiques en Afrique (et d'ailleurs) ont depuis longtemps souligné, à savoir que leurs manifestations religieuses ne sont jamais que le corrélat, voire la condition de l'expression politique¹⁹.

Par la formule de mouvements politico-religieux que l'on trouve notamment sous la plume de Georges Balandier²⁰, les prophétismes, en particulier ivoiriens, ont pu être effectivement interprétés comme des promoteurs d'espaces publics. Mais le sens de la formule a souvent consisté à dire qu'ils n'ont eu cette dimension politique que parce que, nés sous la période coloniale, c'est-à-dire dans un contexte où les libertés publiques n'avaient pas encore droit de cité, ils en étaient, par leurs syncrétismes religieux, les substituts. Ce qui a amené Roger Bastide²¹ à estimer qu'avec la décolonisation les prophétismes devaient sinon disparaître, du moins perdre leur contenu politique : l'exemple ivoirien montre à souhait qu'il n'en a rien été.

En fait, on pourrait presque proposer l'inverse, à savoir que la dimension politique des prophétismes résulte non point d'un manque mais bien plutôt d'un excès, celui qui tient précisément à une capacité d'invention leur permettant de tout capter, de tout s'approprier : aussi bien les pouvoirs magico-religieux traditionnels que la force blanche mue elle-même par une source divine, les affaires locales comme les problèmes plus généraux de la société et du monde, et bien sûr l'Histoire, qui semble entièrement dépendre de leurs œuvres. C'est ce même excès qui amène les prophétismes à dénoncer le présent, à n'y voir qu'une sommation de malheurs requérant nécessairement leur intervention. Si, bien souvent, les prophètes se font les alliés des autorités politiques en place, à l'image d'Harris, ravi de rencontrer Angoulvant, ou encore de tous ceux qui n'ont cessé de dresser les louanges d'Houphouët-Boigny, leur excès d'appropriation, leur façon de consti-

tuer et d'occuper l'espace public pour récuser le monde tel qu'il est ou tel qu'il va, conduit de temps à autre ces autorités à les faire taire. Quels que fussent les motifs circonstanciels qui ont conduit le pouvoir colonial à expulser Harris, celui-ci était devenu un personnage singulièrement gênant, en ce sens que le mouvement dont il était porteur faisait des sociétés indigènes des sociétés incontrôlables. On peut en dire largement autant de Koudou, qui fut sans doute arrêté parce qu'il commit des indécrotesses à l'égard du clergé catholique, mais aussi parce qu'il semblait vouloir faire de la religion Gbahié l'unique remède aux problèmes de la société ivoirienne et, par là même, le substitut de l'Etat et du gouvernement.

Le cercle prophétique, par sa faculté à tout embrasser, est ainsi fondamentalement politique, quels que soient les contextes : il recueille le malheur pour traiter au premier chef du lien social, celui-ci pouvant concerner aussi bien le vaste sujet des relations entre « Blancs et Noirs », entre Occident et Afrique, que les thèmes plus particuliers du monde ivoirien et des rapports sociaux qui régissent les systèmes lignagers. Il est aussi foncièrement politique par sa manière de traiter le temps et l'Histoire, notamment en s'accaparant le passé pour tout à la fois célébrer son propre avènement (la geste Harris représentant en quelque sorte son acte fondateur) et signifier qu'il fut le principal médiateur du « conatus » ivoirien, c'est-à-dire du processus par lequel le pays n'est pas un simple regroupement de divers peuples, mais existe en tant que communauté précisément politique. Ceci s'observe particulièrement bien dans les prises de position récentes de l'Eglise harriste qui, parce que son histoire a marqué et recoupé celle de la Côte-d'Ivoire, revendique le statut d'Eglise nationale. Mais, bien qu'il ressortisse au passé, le « conatus » ivoirien n'en est pas moins toujours problématique, rivé à un présent qui en suspend la réalisation effective, la dénonciation du fétichisme et de la sorcellerie n'étant jamais qu'une façon de nommer les constantes déliquescences de la communauté politique. C'est pourquoi, en continuité avec le passé, le cercle prophétique englobe déjà le futur, annonce et anticipe un monde qui, récusant le présent, définit autrement la nature du lien social et de la communauté nationale, comme chez Kokangba et Koudou, pour qui les femmes devraient occuper une place de choix dans l'« agora » ivoirienne.

Finalement, le cercle prophétique est très littéralement révolutionnaire : un tel qualificatif renvoie ici beaucoup moins à l'idée de sub-

version ou de changement radical qu'à la façon dont l'axe du passé et du futur meut et dynamise le cercle, pour ne jamais rompre la dépendance de la construction du lien social et politique à l'égard de la puissance religieuse. Le cas de Koudou est de ce point de vue tout à fait exemplaire : en créant un événement, dont l'ampleur rappelle celle provoquée par la geste d'Harris au début du siècle, Koudou perpétue spectaculairement cette dépendance vis-à-vis du religieux, et du même coup laisse découvrir les bégaiements de l'histoire ivoirienne ; mais, simultanément, cette répétition générale a anticipé de quelques années un fort mouvement de contestation sociale et politique qui mit en cause la légitimité du régime d'Houphouët-Boigny et fit la conquête d'importantes libertés publiques.

La communauté prophétique : entre bureaucratie et utopie

Les prophètes récusent le présent en englobant le futur dans le sillage du passé. Mais, par leur entremise, ce futur est déjà là, et ceci moins parce qu'ils en prédisent la figure radieuse que parce qu'ils y travaillent concrètement en prenant en charge les malheurs, en luttant contre le fétichisme et la sorcellerie et en fournissant des explications aux désordres du monde. Mêlant ainsi efficacement les registres de l'action et du discours, les prophètes sont décidés à réaliser ici et maintenant l'inverse de ce qu'ils dénoncent et, par conséquent, créent autour d'eux une communauté qui doit préfigurer la Côte-d'Ivoire à venir.

Cette communauté prophétique se nomme Toukouzou, Bregbo, Anangamakro, Zikoboué ; marquée certainement, sur le plan de son emplacement, de son organisation et de son esthétique, par les idées et l'imagination de son fondateur, il s'en dégage néanmoins quelques grandes caractéristiques.

La première correspond à l'exigence de fixer l'entreprise prophétique en un lieu comme s'il fallait que soit introduit un élément important de stabilité dans les parcours souvent mouvementés de son créateur – stabilité que n'ont pas eu le temps de connaître Harris et ses successeurs immédiats. Un tel ancrage n'a en lui-même rien de très original puisque nombreux sont les prophètes qui ont instauré leur communauté dans leur village natal. Sans doute est-ce là qu'ils ont trouvé le meilleur soutien (au plan foncier ou pour le recrutement

d'aides et d'adeptes) à leur entreprise, le village de son côté pouvant trouver dans celle-ci des intérêts de tous ordres, notamment économiques. Lorsqu'ils ont choisi de s'installer ailleurs, comme Raphaël Mihin et Kokangba, ce fut toujours dans une région qui, malgré certaines hostilités, leur était familière.

Il peut sembler toutefois paradoxal que des personnages qui ont souvent voyagé, connu de multiples expériences, vécu en ville et qui prétendent peser sur le cours de l'Histoire, s'installent dans leur milieu rural d'origine, assortissant leurs tâches prophétiques de diverses activités agricoles et se donnant ainsi des airs de « prophètes de campagne », comme l'écrit Marc Augé²². A cela je vois au moins deux raisons. D'abord, l'observation de quelques essais d'implantation prophétique en ville, notamment à Abidjan, autorise à dire qu'ils ne sont guère concluants, que s'ils amènent parfois des succès rapides, ils conduisent aussi vite à des chutes spectaculaires. Tout se passe donc comme si le milieu urbain n'était pas favorable aux prophètes (proposition qui ne s'applique pas aux mouvements prophétiques devenus Eglises, dont les stratégies d'implantation sont d'une autre nature), comme s'il y avait là trop d'agitation, trop de concurrence et de possibilités d'être atteint par des rumeurs hostiles.

La seconde raison est certainement plus profonde ; elle tient au fait que les prophètes forgent leur personnage dans un rapport de force avec les pouvoirs traditionnels, dans la dénonciation du fétichisme et de la sorcellerie, toutes choses qui doivent être d'abord puisées au sein des systèmes lignagers, dont la vigueur symbolique est toujours de mise en milieu rural et villageois. L'histoire de Koudou est à cet égard exemplaire, où l'on voit le culte Gbahié naître d'une affaire de sorcellerie dans un modeste village dida.

L'ancrage en milieu villageois est en fait un moment essentiel du cercle, celui que j'ai appelé le moment de l'enfermement, où, tout en empruntant variablement au christianisme, les prophètes perpétuent les fonctions de guérisseur, cultes de fécondité et anti-sorcellerie. Mais s'il est ainsi le lieu éminent où les prophètes tracent cette importante ligne de continuité avec les traditions, cet ancrage représente aussi une instance du « local » résolument tournée vers le « global ». C'est depuis leur village que les prophètes donnent une valeur substantielle au fétichisme et à la sorcellerie et qu'ils dessinent le vaste cercle de l'ordalie ; c'est de ce lieu qu'ils administrent la preuve que la cause cardinale des malheurs est partout présente, y compris dans les villes, qui

n'ont que l'apparence de la modernité. C'est à Toukouzou et Bregbo que Papa Nouveau et Atcho tiennent des discours de « vérité » sur les rapports entre « Blancs et Noirs » et qu'ils revendiquent leur contribution essentielle au développement du pays, à Anangamakro et à Zikoboué que Kokangba et Koudou condamnent les religions instituées et se font « féministes ».

Des intrigues familiales et lignagères aux considérations sur l'état de la société ivoirienne et du monde, tout passe au premier chef par le village prophétique qui reçoit non point seulement des ruraux mais quantité de citadins. Ceux-ci n'ont souvent aucune attache culturelle avec lui, mais, par relation ou à cause de sa solide réputation, s'y rendent dans l'espoir de trouver une solution et surtout un sens à leurs problèmes.

Ce dernier point introduit la seconde caractéristique de la communauté prophétique, qui se présente en effet comme un lieu d'accueil à vocation thérapeutique. Nul besoin de revenir sur les analyses faites à ce sujet par l'équipe de Jean Rouch à propos d'Atcho et de Bregbo, plus récemment par Marc Augé dans son ouvrage consacré à Odjo dans son village de Vieux-Badiem en pays adjukrou²³, ou encore sur celles que j'ai esquissées des activités de guérissage de Koudou à Zikoboué. Elles indiquent suffisamment qu'en recourant aux plantes, à la pharmacopée, à diverses eaux « curatives », à la confession publique, à des sortes de psychothérapies familiales, à des prières, les prophètes mettent concrètement en œuvre leurs syncrétismes et réalisent ce cumul de fonctions qui les autorise à traiter tous les maux et à prétendre exercer un pouvoir largement supérieur à celui des guérisseurs et des cultes traditionnels. Encore doit-on préciser que si certains, tel Atcho, additionnent un maximum de procédés thérapeutiques et de prises en charge, d'autres n'en utilisent ou n'en combinent qu'une partie, rejetant par exemple le recours aux plantes, qu'ils jugent incompatible avec leur profession de foi chrétienne. Outre Harris, qui ne créa pas de communauté thérapeutique et ne fit, si l'on peut dire, que des miracles, Marie Lalou, Papa Nouveau, Kokangba et d'autres se caractérisent surtout par l'usage d'eau bénite et de prières. On peut du reste déceler chez ces prophètes²⁴ une subordination des activités thérapeutiques à une entreprise religieuse qui consiste, comme chez Papa Nouveau et Kokangba, à convertir et à faire de nombreux adeptes au sein de leur groupe ethnique.

Cependant, quelles que soient les notables différences entre les

communautés prophétiques, la fonction thérapeutique et surtout la fonction de prise en charge sont une modalité indispensable à leur constitution ; elles se forgent non point seulement en recevant les malades et les gens à problèmes, lesquels, une fois guéris ou réconfortés, vont aller dire à d'autres de s'y rendre, mais aussi sur la base d'un quasi-recrutement de nombre d'entre eux. Comme s'il s'agissait d'un traitement ou d'une protection interminables, des patients en deviennent les membres et les acteurs, certains s'adonnant à des activités agricoles (ou halieutiques, comme chez Atcho), d'autres parvenant à occuper l'une des multiples fonctions qui président à la reproduction durable de l'institution ; producteurs, secrétaires, assistants, soignants, musiciens, chanteurs, tous sont en général d'anciens malades ou consultants qui ont trouvé auprès du prophète une activité, une « santé » et une raison d'exister suffisamment stables ou équilibrantes pour estimer, au moins pendant un temps, ne pas avoir à tenter le « diable » ailleurs. Parmi eux, l'épouse et bien souvent les nombreuses épouses du prophète (Atcho laissa neuf veuves, et Koudou se compte fièrement six femmes), elles aussi issues de sa clientèle, occupent fréquemment des places de choix dans la vie de la communauté. J'ai pu observer que nombre d'entre elles étaient lettrées (ce qui n'est pas toujours le cas des prophètes) et se distinguaient par leur forte personnalité, comme si la plupart des prophètes avaient su habilement dénicher des femmes qui pouvaient non seulement les valoriser mais leur fournir d'incalculables services.

Ainsi, le processus de production et de reproduction de la communauté prophétique repose d'abord sur l'adhésion plus ou moins consentie de malades et de consultants. Cela revient à dire que la fonction thérapeutique s'applique d'abord à ceux et à celles qui, membres de la communauté, l'animent, et, à certains égards, au prophète lui-même. Comme on sait, il déclare souvent avoir été atteint de folie et ne pouvoir lui donner tout son sens qu'en étant justement ce qu'il est.

On redécouvre ici le procédé unaire ou autoréférentiel mentionné plus haut et, particulièrement, le processus d'enfermement qui caractérise le cercle prophétique, la communauté venant très précisément prendre la forme d'un refuge. Pour ses membres, elle est en quelque sorte le garant de la disparition durable des maux pour lesquels ils avaient initialement sollicité le prophète : elle est leur protectrice et leur pourvoyeuse d'emplois. On comprend, dans ces conditions, le drame que peut représenter la mort du prophète, comme celle

d'Atcho, qui a laissé dans le désarroi bien des animateurs de Bregbo.

Bien sûr, tous ne restent pas membres de la communauté jusqu'à la disparition du prophète, d'aucuns, par mésentente ou par choix, préférant aller tenter leur chance ailleurs²⁵ et retrouver une vie plus « normale ». Mais, outre qu'il arrive que d'anciens membres reviennent après avoir échoué dans leur tentative ou constaté la reprise de leurs maux, ces départs permettent de nouveaux recrutements et le renouvellement constant de la communauté.

Cette reproduction vaut tout aussi bien, voire davantage, pour la communauté, qui a vocation à recruter des adeptes dans le cadre d'une religion nouvelle. Ceux qui y viennent cherchent de la même manière une réponse à leurs problèmes ou un remède à leurs maux. Il y a cependant une différence avec les communautés plus spécifiquement thérapeutiques, qui tient au fait que la réponse ou le remède sont conditionnés à un acte d'adhésion. Chez Atcho, il n'est pas indispensable de devenir membre de Bregbo ou de l'Eglise harriste pour être pris en charge et confessé ; chez Koudou non plus, bien qu'en tant que fondateur de la religion Gbahié il ait cherché à faire des adeptes, notamment en liant symboliquement malades et pèlerins à Gbahié. En revanche, chez Kokangba, tout est orienté vers le prosélytisme, le « prophète-messie » n'apportant ses soins et ses protections qu'à ceux qui se convertissent à sa cause. Le procédé prend un aspect spectaculaire avec Papa Nouveau, qui est parvenu à convertir la quasi-totalité des Akouri et certains ressortissants des autres populations lagunaires ; mais s'il a réussi à faire autant d'adeptes dans son milieu d'origine, c'est que le prophète de Toukouzou a appliqué une vaste « thérapie » à une population qui n'avait presque pas d'existence dans le contexte régional, qu'il l'a mise littéralement au travail pour être au moins l'égale de ses voisines. Dans son cas, c'est le milieu d'origine qui s'est transformé en communauté prophétique, une communauté de fidèles s'estimant d'autant mieux protégée par Papa Nouveau qu'elle est devenue, par son entremise, une ethnie à part entière.

L'organisation méthodique est une autre caractéristique de la communauté prophétique. Rien n'y est en principe laissé au hasard, l'emploi du temps au premier chef qui est réglé selon les consignes du prophète, avec beaucoup de précision, témoignant d'une charge de travail particulièrement lourde et d'une crainte d'un laisser-aller ou de débordements pouvant compromettre la bonne marche de l'entreprise. L'accueil et l'enregistrement des nouveaux venus, le rythme des traitements

et des séances thérapeutiques, notamment des confessions publiques (qui peuvent se prolonger tard dans la nuit), le temps des prises de parole du prophète, des prières, tout cela obéit à un calendrier très strict ; et à l'exception des sorties du prophète pour accomplir quelques missions prophylactiques ou prosélytistes, elles-mêmes parfois prévues et organisées longtemps à l'avance, comme celles qui égrènent la grande période de Koudou Jeannot, la vie de la communauté suit, presque par nécessité, un cours assez routinier. C'est dire aussi bien que la posture charismatique du prophète ne peut se perpétuer que par le soutien d'une bonne dose de bureaucratie ; des scribes qui enregistrent les départs et les arrivées ou les confessions, comme chez Atcho et Essan, des assistants qui, suivant une stricte division du travail, orchestrent l'ensemble des activités, une police qui surveille et réprime à l'occasion les mauvais comportements, autant de rôles et de fonctions par lesquels la communauté affiche son sens de l'ordre et de l'organisation. Si le prophète a manifestement besoin d'un tel dispositif, surtout lorsqu'il se veut le fondateur d'une nouvelle religion, cela ne va pas sans lui poser quelques problèmes. Car il lui faut souvent intervenir contre les agissements trop zélés de ses assistants, se mêler de leurs rivalités et de leurs disputes et savoir se séparer de celui ou celle qui risque de ternir son image.

Reste que l'ordre et l'organisation ont, au-delà de leur finalité pratique, une portée idéologique : celle de faire comprendre à ceux qui viennent consulter, ou qui manifestent l'intention d'adhérer à la communauté, que la résolution de leurs problèmes passe par le respect des règles prescrites et, surtout, que ces règles ressortissent à un monde censé être en rupture avec celui des fétiches et de la sorcellerie. C'est pourquoi il est également indispensable que la communauté séjourne en un lieu où se laissent découvrir les nombreux signes de cette rupture. Bregbo, Toukouzou, Zikoboué se présentent comme des sites éminemment fonctionnels où les choses et les gens sont disposés et répartis suivant un ordre précis : depuis l'habitat des patients et des adeptes, qui forme bien souvent un village à part, le lieu des séances thérapeutiques communes, qui peut être aussi le lieu des confessions et des prières, jusqu'à la demeure du prophète, installée généralement en un endroit central qui suggère assez bien sa maîtrise de l'ensemble. Fonctionnel et ordonné, l'espace prophétique l'est encore par la façon dont il est quotidiennement entretenu, par la manière d'y faire constamment place nette, à l'instar de chez Atcho, Essan et quelques autres, où les jours de séance

publique l'on répand à qui mieux mieux des fleurs et du parfum. Si bien que le souci esthétique n'est pas rare ; chez Raphaël Mihin ou chez Kokangba, du site choisi à l'aménagement de l'habitat, tout respire la joliesse et l'harmonie, et chez beaucoup d'autres, c'est la présence de bougainvilliers et de flamboyants jouxtant leur demeure ou le caractère parfois baroque de celle-ci qui attirent particulièrement le regard.

Cet ordonnancement de la communauté prophétique représente en effet un démarquage vis-à-vis du monde des fétiches et de la sorcellerie. Parce qu'elle en perpétue certaines fonctions culturelles et thérapeutiques, il lui faut justement montrer qu'elle n'y participe plus pour faire croire au contraire que son ordre quotidien se distingue résolument du désordre et de la noirceur du monde païen. Mieux encore, il lui faut exister en affichant ostensiblement que sa belle organisation repose en elle-même sur le non-usage des fétiches et de la sorcellerie : ce qui l'autorise précisément à exiger des nouveaux venus qu'ils se débarrassent des premiers comme de vils objets ou qu'ils avouent avoir recouru à la seconde s'ils veulent surmonter leurs malheurs et se rapprocher un tant soit peu d'un univers prophétique qui dit connaître la façon de ne plus les voir survenir.

C'est pourquoi la communauté prophétique ressemble fréquemment à ce qu'on pourrait appeler trivialement « une opération de développement ». Par opposition au monde des fétiches et de la sorcellerie, réputé être le parangon de la stagnation sociale, le modèle d'activités obscures qui détruisent et amènent le malheur, elle se veut constructive et entreprenante ; telle est la position de la plupart des prophètes, qui mobilisent leur communauté pour édifier des bâtiments modernes, des écoles, installer l'électricité, pour travailler méthodiquement à la production agricole ou halieutique. Comme on l'a vu, Papa Nouveau illustre cet esprit d'entreprise, réussissant la prouesse de transformer les marécages du pays akouri en plantations. Mais l'on peut multiplier les exemples avec les pêcheries d'Atcho, le musée de Raphaël Mihin, ou encore les champs irrigués de tomates de Kokangba installés au bas de sa montagne, le « prophète-messie » ayant eu l'habileté de trouver le soutien d'une organisation non gouvernementale protestante pour mener à bien son projet. Dans cette affaire, il s'agit moins pour les prophètes de s'enrichir (s'ils ne sont assurément pas pauvres, je n'en ai rencontré aucun qui se soit excessivement enrichi) que de faire la preuve de leur pouvoir et de leur réussite, de montrer que le fétichisme et la sorcellerie ne sauraient en aucune façon les atteindre et que le

combat qu'ils mènent contre eux leur est au contraire très salulaire.

Peut-être pourrait-on parler ici, en s'inspirant d'un concept déjà ancien d'Althusser, de « mode de production prophétique ». Car la part de l'instance économique ou infrastructurelle est en effet essentielle à la compréhension du fonctionnement de la communauté, que ce soit au plan des édifices ou à celui de l'organisation du travail qui préside aux activités productives. Mais cette part très matérielle prend un sens immédiatement politico-idéologique dès lors que la communauté, sous la houlette du prophète, entend démontrer qu'elle est créatrice d'une nouvelle société, qu'elle réalise ici et maintenant la possibilité d'un monde sans fétiches ni sorcellerie.

Il y a, par conséquent, quelque chose de « marxiste » chez les prophètes, quelque chose qui les fait être du côté à la fois de l'infrastructure et de la superstructure, la synthèse des deux s'illustrant tout particulièrement dans la construction d'édifices religieux. En quoi Houphouët leur a ressemblé décidément beaucoup en réalisant le comble de cette synthèse à Yamoussoukro et en ne cessant pas, partout dans le pays, d'aménager des routes bitumées et de financer églises et mosquées comme des sortes de garants du développement ivoirien.

Il découle des remarques précédentes un dernier trait majeur de la communauté prophétique. Tout en se perpétuant pour une bonne part sur un mode bureaucratique et routinier (même le monde de Koudou Jeannot évolue aujourd'hui dans ce sens), la communauté baigne dans une représentation plus flatteuse d'elle-même, dans une sorte d'utopie grâce à quoi elle peut se croire différente du reste de la société. Lieu de refuge pour ceux qui y travaillent et qui l'animent, elle est aussi le lieu du possible, celui de son propre développement et, surtout, celui de la croyance en son rôle moteur dans l'orientation des transformations du pays, voire du monde. A l'instar du cercle dont elle est l'expression concrète, la communauté prophétique évolue ainsi dans une tension entre l'enfermement et la sortie de l'enfermement, entre la répétition et l'anticipation d'un monde nouveau.

Le milieu des prophètes : l'impossible cause commune

Au-delà de leurs différences de style et de réputation, de leurs multiples façons de faire du syncrétisme et d'organiser leur communauté,

les prophètes ont tous en partage de nommer et de dénoncer la même cause, soit le fétichisme et la sorcellerie : par là, leur cause est en quelque sorte entendue. En conséquence, on peut se demander pourquoi ces personnages ne sont jamais parvenus à faire cause commune, pourquoi la communauté prophétique ne semble en aucun cas pouvoir donner lieu à une communauté de prophètes. La question est d'autant plus légitime qu'elle est venue à l'esprit de l'un d'entre eux, en l'occurrence Raphaël Mihin, qui, comme on l'a vu, a tenté l'entreprise en la justifiant avec un parfait bon sens, c'est-à-dire en estimant qu'à œuvrer pour la même cause, les prophètes les plus renommés du pays feraient bien d'harmoniser leurs voix et leurs actions. Mais l'entreprise fut vaine et d'une certaine façon fatale puisque Raphaël Mihin mourut brutalement peu après, laissant cet étrange sentiment qu'il avait été victime de son propre zèle, qu'il avait commis la faute de vouloir l'impossible.

S'il est intéressant qu'un prophète se soit lancé dans une telle entreprise, démontrant ainsi que la question de la cause commune mérite d'être effectivement posée à l'intérieur même de la profession, son échec est tout aussi éclairant. Acquiescement dilatoire et hostilité déclarée, telles furent les réactions des confrères sollicités par Raphaël Mihin. Mais, bien qu'apparemment différentes, ces réactions exprimèrent en fait la même suspicion, à savoir que Raphaël ne serait pas vraiment ce qu'il prétendait être, en l'espèce un prophète acquis à la cause de Dieu et de l'éradication du fétichisme et de la sorcellerie ; et aussi que sa requête était celle d'un homme à la fois suffisant et faible qui n'avait justement pas rompu avec les pratiques qu'il affirmait vouloir combattre. Autrement dit, pour avoir osé envisager d'unifier le camp des prophètes, Raphaël Mihin s'est retrouvé finalement suspect d'appartenir au camp ennemi.

En reprenant les termes de l'analyse proposée précédemment, on reconnaîtra dans cette affaire exemplaire la figure même de l'enfermement. Animé par la folle volonté (souci sans doute d'une ultime épreuve) de sortir du cercle et de la communauté dans lesquels il s'était honorablement installé, Raphaël Mihin est convié à y demeurer et, du même coup, à se confronter plus que jamais à la profonde ambiguïté de sa condition. Cette condition, on l'a vu, est celle de tout prophète qui, certes, lutte contre le fétichisme et la sorcellerie au nom du Dieu unique, mais qui, pour ce faire, s'approprie les pouvoirs païens et se substitue à eux en reconduisant nombre de leurs fonctions. De

là à être soupçonné par d'autres d'avoir en vérité quelques connivences avec ces pouvoirs et de tromper par conséquent son monde, il n'y a effectivement qu'un pas ; et c'est ce pas qu'a franchi, sans hésiter, Kokangba en le provoquant en duel, comme un vulgaire féticheur.

Mais l'on perçoit fort bien que ce qui est arrivé à Raphaël Mihin, dans des conditions somme toute exceptionnelles, concerne l'ensemble des prophètes, que chacun d'eux est fondamentalement suspect de tromperie aux yeux des autres. Ce qui nous amène à risquer cette formule lapidaire suivant laquelle chez les prophètes, on est toujours le « fétichiste » d'un autre. Bien qu'il faille immédiatement la nuancer en précisant qu'elle vaut surtout pour les prophètes qui sont contemporains (encore qu'Atcho et Essan, tout en restant chacun chez soi, semblent avoir eu de bonnes relations), les généalogies prophétiques attestant plutôt d'une reconnaissance des grandes figures comme Harris, cette formule explicite assez bien les raisons d'une impossible cause commune. On peut du reste l'étendre aux Eglises issues de prophétismes, tels l'Eglise harriste, le deima ou le Christianisme céleste, qui, de la même façon, se suspectent l'une l'autre de ne pas être au clair avec le « fétichisme »²⁶.

De cette suspicion quasi généralisée, de cette impossible cause commune, il résulte une mauvaise conscience du milieu prophétique. Celle-ci renvoie très directement au cercle de l'enfermement et à la contradiction qui réside dans le cumul des pouvoirs et des fonctions, ou dans le fait de dénoncer le fétichisme et la sorcellerie tout en leur donnant, pour les besoins de la cause, une valeur substantielle. Mais cette mauvaise conscience, par une dialectique que je me suis déjà efforcé de poursuivre, est au cœur de la dynamique du milieu prophétique ; c'est à travers elle qu'un nouveau prophète, conscient à sa manière des dilemmes de la profession, propose des configurations inédites, invente un syncrétisme qui semble signifier une sortie de l'enfermement. Ainsi, à l'encontre de nombreux prophètes qui, pour soigner, utilisent un attirail de plantes semblable à celui des guérisseurs traditionnels et qui de la sorte peuvent être assimilés à ceux qu'ils condamnent, certains n'ont recours qu'aux prières et à l'eau bénite. Mais d'autres, encore plus soucieux de marquer la distance avec les guérisseurs et avec ceux qu'ils jugent être des faux prophètes, récusent l'eau bénite, considérant qu'elle n'est pas autre chose qu'un fétiche. Ne leur reste plus alors que les prières pour prendre en charge les patients, sorte d'épuration thérapeutique qui les met directement en concurrence avec des groupes protestants

et, désormais aussi, avec les groupes charismatiques catholiques, lesquels redécouvrent à leur manière les bienfaits d'un certain prophétisme. Dans la même veine, des prophètes se démarquent de tout ce qui peut concerner les gesticulations corporelles et condamnent leurs « collègues » qui favorisent la danse et, plus grave encore, la transe ; Kokangba est de ceux-là, exigeant que ses adeptes, lors des messes et des cérémonies, gardent le corps immobile.

Ainsi le milieu prophétique, par ses modes de différenciation interne, explicite-t-il lui-même la contradiction entre la dénonciation des pratiques païennes et leur reproduction, entre le fait de combattre le fétichisme et la sorcellerie et celui qui consiste à les voir partout. C'est là le ressort principal qui l'amène constamment à innover, à laisser la place à de nouveaux personnages qui tout à la fois se saisissent de la contradiction et prétendent vouloir la dépasser²⁷. Mais, du même coup, il n'y a véritablement de « milieu prophétique » que d'un point de vue externe, que par le regard ethnologique ou sociologique que l'on porte sur lui. Car, sur le plan interne, aucune ligne de démarcation ne le constitue en corps spécifique, étant au contraire sans arrêt hanté et reconquis par l'image du monde païen.

Les prophètes sont donc très loin de pouvoir faire cause commune. Comment imaginer que Kokangba puisse s'entendre – lui qui n'a déjà pas supporté l'initiative de Mihin – avec Koudou, un personnage qui danse et fait danser, qui laisse se dérouler des possessions et des trances ? Inversement, comment ne pas concevoir l'attitude ironique de Koudou vis-à-vis d'un prophète qui pousse le zèle et l'arrogance jusqu'à se proclamer messie : ne serait-ce pas là justement le comportement de quelqu'un qui veut tromper le monde, qui gonfle son personnage pour mieux masquer ses rapports avec des forces obscures ? La critique est rude entre prophètes, mais elle fut d'autant plus sévère et intéressante avec Koudou Jeannot qu'elle s'est allusivement appliquée à Houphouët lui-même ; en imaginant qu'il pourrait être amené à entreprendre une mission « prophylactique » à Yamoussoukro, Koudou laissa entendre non seulement que la ville du Président regorgeait, comme toutes les localités du pays, de fétiches, mais surtout qu'Houphouët avait la responsabilité d'un tel état de choses.

Par cette singulière hypothèse, Koudou voulut brouiller « la cause d'Houphouët », c'est-à-dire ce qui fut en quelque sorte l'unique cause commune de plusieurs générations de prophètes, celle pour laquelle aucune suspicion n'était de mise. Plus exactement, il appliqua à Hou-

phouët la même critique qu'il adressait par ailleurs à tous les prophétismes et à toutes les religions : celle de ne pas avoir su endiguer le fétichisme et la sorcellerie et, pire encore, de les avoir laissés venir en leur sein.

Avec Koudou Jeannot, mais aussi avec un personnage comme Dago Danger, la cause prophétique rompt avec tout ce qui aurait pu faire croire en une possible cause commune. Avec eux, le fétichisme et la sorcellerie sont largement déconnectés des pouvoirs païens et des traditions africaines pour être reliés au contraire aux pouvoirs et aux savoirs, notamment religieux, qui ont sévi depuis l'époque coloniale et qui ont soutenu la modernité en suivant le mot d'ordre d'Harris de tout faire pour égaler les Blancs. La présence accrue de la cause des innombrables malheurs signe leur échec, mais plus largement celui de la modernité, qui n'est donc pas finalement ce qu'elle prétend être. A les suivre, cette modernité est génératrice de fétichisme et de sorcellerie, et pas seulement en terre ivoirienne ou africaine, où l'on pourrait penser au contraire que ceux-ci l'empêchent de se développer davantage, mais en elle-même, comme en témoigne son culte démesuré de l'argent, un fétiche qui requiert souvent d'autres fétiches pour l'obtenir.

Avec Koudou Jeannot et Dago Danger, tout ce à quoi avaient cru Harris et tant d'autres prophètes après lui concernant le monde blanc doit être reconsidéré, aussi bien les « vérités » qu'il formule sur Dieu que sa façon de s'illusionner sur sa propre puissance ; car celle-ci compose également avec les fétiches et la sorcellerie et demande, de la même manière, qu'un combat soit mené contre eux. A les écouter on n'en aura jamais fini, partout dans le monde, avec la cause ni, bien sûr, avec les prophètes.

Pour conclure :
L'anthropologue dans le cercle
prophétique et religieux

Au terme de ce parcours historique et analytique, il me faut reconnaître, mais cela a dû être perceptible au lecteur, un certain attrait pour le phénomène prophétique. Je le reconnais d'autant plus volontiers que la fréquentation des prophètes ivoiriens, soit dans les textes, soit

surtout dans la relation ethnologique, m'a procuré des étonnements et des satisfactions intellectuels rares.

Aussi, sans me lancer dans l'exposé d'un ultime point de vue personnel sur ces personnages charismatiques qui pourrait suggérer une possible adhésion à leur cause, je voudrais donner quelque consistance à l'attrait en question, montrer qu'il ne relève pas à proprement parler d'une appréciation subjective mais qu'il (re)met bien plutôt en jeu la nature du rapport qu'entretient l'anthropologie ou la sociologie avec les faits religieux en général.

S'il est un phénomène social qui, dès sa naissance, a suscité, en grand nombre, observations, études et commentaires, ce sont certainement les prophétismes, avec leurs multiples opérations syncrétiques. En Côte-d'Ivoire, bien sûr, où la geste d'Harris, par exemple, a fait l'objet très tôt de descriptions et d'analyses, mais aussi dans beaucoup d'autres colonies et pays d'Afrique, où des innovations religieuses similaires apparurent dès la fin du dix-neuvième siècle (Afrique du Sud), puis au vingtième siècle, notamment dans l'ex-Congo belge, véritable théâtre du prophétisme avec son mouvement kimbanguiste (créé par le prophète Simon Kimbangu), devenu aujourd'hui une Eglise bien plus imposante que l'Eglise harriste. De surcroît, le phénomène ne fut pas qu'africain. En Océanie, en Amérique du Nord et du Sud, surgirent de la même façon des prophétismes. Le plus connu et le plus spectaculaire d'entre eux fut sans doute les Cargo Cults mélanésiens qui naquirent au début du siècle en Nouvelle-Guinée et se diffusèrent dans les archipels de l'Océanie. Inspirés par des prophètes autochtones, généralement anciens cathéchistes protestants, les « cultes du cargo » conquirent les navires européens chargés de vivres et de marchandises comme provenant non plus des colonisateurs mais des héros culturels et des ancêtres locaux. Par cette appropriation symbolique, héros et ancêtres étaient réputés annoncer leur prochain retour en même temps qu'une période de chaos qui précéderait le départ des Blancs et l'avènement d'une ère d'abondance.

La plupart de ces prophétismes, de ces mouvements religieux dont certains prirent des allures messianiques ou millénaristes, furent en effet abondamment étudiés. Ils le furent d'abord bien souvent par les missionnaires qui, un peu comme en Côte-d'Ivoire au début du siècle, cherchaient à comprendre ces singuliers phénomènes pour mieux les récupérer, mais qui certainement aussi trouvaient en eux de quoi exercer leur sagacité théologique. Puis ce fut le tour des ethnologues et

des sociologues²⁸ de s'en emparer, y découvrant des éléments particulièrement révélateurs des évolutions et des modes d'expression des peuples colonisés. Une littérature importante fut ainsi produite²⁹, mais qui s'enrichit toujours plus, témoignant de la vivacité et des capacités de rebondissement des prophétismes au-delà des épisodes coloniaux, tout particulièrement en Afrique.

La référence à Georges Balandier est ici indispensable. En considérant, avec ses collègues de l'École de Manchester³⁰, qu'il fallait dépasser la dualité entre colonisateur et colonisé, l'opposition entre un monde moderne et une Afrique essentiellement plongée dans ses traditions immémoriales, Balandier proposa d'étudier les mouvements subtils de « sociétés en train de se faire », où continuité et rupture interagissent pour laisser émerger de l'inédit. Dans cette perspective, quoi de plus exemplaire que des phénomènes religieux qui balancent précisément entre les deux termes et ne cessent de vouloir innover? En proposant, dans les années 1950³¹, l'étude privilégiée de « l'actuel », l'anthropologie de Balandier fut en effet singulièrement en adéquation avec ces phénomènes qui ont justement le présent pour substrat aux fins de le dénoncer et de le transformer : en donnant à observer l'avènement d'un prophète ou la naissance d'une nouvelle religion, ils constituent de bons analyseurs de « sociétés en train de se faire ».

On peut donc déjà justifier l'attrait que j'évoquais plus haut en disant simplement que les prophétismes constituent depuis longtemps un « terrain » exceptionnel : tout en offrant une « matière » particulièrement riche à l'anthropologie ou à la sociologie religieuse, leurs mouvements circulaires et répétitifs ont cette propriété de capter les crises et les évolutions problématiques de la vie sociale ; et s'ils déplacent et condensent celles-ci pour les constituer en problèmes religieux comme la dénonciation du « fétichisme et de la sorcellerie », les prophétismes invitent précisément l'anthropologie à faire le parcours inverse en en repérant notamment, ainsi que l'avait indiqué Balandier, les contenus politiques. Autrement dit, l'attrait s'explique par l'attraction du cercle prophétique qui, d'une certaine façon, travaille pour l'anthropologie en lui fournissant, entremêlés, les principaux champs d'étude qui la constituent comme science sociale ou comme « science de l'homme ».

Cette dernière réflexion m'amène à sortir du cadre des prophétismes et, plus généralement, des innovations et mouvements religieux qui ont surtout concerné les peuples colonisés, pour revenir un instant aux origines de l'anthropologie. En effet, l'œuvre des princi-

paux fondateurs de la discipline, c'est-à-dire, à la fin du dix-neuvième siècle, des Spencer, McLennan, Lubbock, Tylor, Frazer et bien sûr Durkheim, se caractérise par un intérêt prononcé pour le religieux et par la constitution assez irrévérencieuse de celui-ci en objet d'étude. Baignant dans l'atmosphère du « comtisme », héritiers de la philosophie rationaliste du dix-huitième siècle et désireux, pour la plupart, d'apporter leur contribution à l'évolutionnisme, tous ces auteurs inscrivent l'anthropologie dans le champ d'un savoir positif qui devrait précipiter le règne de la Science. D'esprit agnostique ou athée et souvent anticlérical, ils entendent peu ou prou expliquer les mythes, l'animisme, le totémisme, le « stade de la magie », mais aussi les religions révélées (dont certains pensent, du reste, qu'elles perpétuent bien des aspects des religions païennes), comme autant de formes de l'illusion ; une illusion sans doute nécessaire pour des sociétés « archaïques » ou « moyen-âgeuses », mais qui devrait devenir inutile dès lors que la raison et la science conduisent les activités humaines³².

Mais ce parti pris irréligieux de l'anthropologie naissante (qui s'inscrit plus globalement dans ce qu'on a appelé le « processus de sécularisation ») souligne en fait l'attraction qu'exercent sur la discipline les formes de l'illusion, au point de l'amener à se constituer fondamentalement comme anthropologie religieuse. Ce qui revient à dire deux choses : d'une part, en se situant délibérément sur un terrain rationaliste, l'anthropologie veut d'abord en découdre avec ce qu'elle considère comme l'antithèse de la raison, c'est-à-dire assigner le religieux au rang d'objet pour lui appliquer les méthodes d'analyse qui régissent l'activité scientifique ; d'autre part, cette volonté d'objectivation se double d'une certaine tendance à s'appropriier le religieux, comme si l'anthropologie voulait, malgré tout, en perpétuer les fonctions de ciment social. Avec des formules comme celles de « religion de l'humanité » (Comte) et de « religion laïque » (Durkheim), elle fait comprendre en un tour paradoxal que la pénétration de la science dans tous les domaines, particulièrement dans ceux qui concernent l'Homme et la société, ne saurait abolir l'exigence de croyances et d'idéaux, bien au contraire.

C'est certainement à Durkheim, dans son ouvrage *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, que l'on doit les réflexions les plus percutantes sur cette double attraction du religieux. En se démarquant de ses collègues, tels Tylor et Spencer, par trop enclins à rechercher l'origine de la religion (animisme, totémisme) dans une psychologie oni-

rique ou infantile du « primitif », Durkheim attribue au contraire à la religion une fonction primordiale dans le développement de la vie sociale et de l'esprit humain. Fidèle sur ce point à son maître Fustel de Coulanges, qui avait fait des croyances indo-européennes la source des institutions grecques et romaines³³, il affirme avec force que la religion fut au départ de l'être-ensemble, permettant cette « synthèse des consciences individuelles » par quoi se définit justement la société ; ferment du lien social, la religion est une synthèse en acte qui suscite d'intenses rassemblements, des effervescences collectives, et qui donne à ce lien l'occasion de se réaffirmer ou de se réinventer.

Durkheim, oserais-je dire, n'a pas de mots assez forts pour parler de cette religion créatrice qui se situe du côté de la vie et de l'action, qui réalise des synthèses admirables sous forme de règles, d'institutions sociales et de rites, et qui peut toujours en modifier les contenus. L'attraction est ici maximale : elle prend l'allure d'une fascination à l'égard d'un phénomène qui, à ses yeux, a toujours déjà anticipé ce sur quoi allait travailler l'anthropologie, qui lui a préparé, par un processus originaire de cristallisation du lien social, l'essentiel du terrain sur lequel elle peut délimiter et construire ses domaines de recherche, et distinguer après coup celui du religieux de celui, par exemple, de l'économique ou du politique.

Les signes de cette fascination parsèment la conclusion des *Formes élémentaires*, mais une réflexion extrêmement ramassée de Durkheim, dont la citation s'impose, me paraît en fournir la quintessence : « On peut donc dire en résumé que presque toutes les grandes institutions sont nées de la religion. Or, pour que les principaux aspects de la vie collective aient commencé par n'être que des aspects variés de la vie religieuse, il faut évidemment que la vie religieuse soit la forme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective tout entière³⁴. » Si l'on peut certainement y reconnaître l'inspiration de Fustel de Coulanges, le plus remarquable dans cette réflexion de Durkheim est sa tournure quelque peu circulaire : tandis que la religion est à l'origine de la vie collective, celle-ci n'en est pas moins toujours présupposée.

Autrement dit, Durkheim, assurément le plus important fondateur à la fois de la sociologie et de l'anthropologie, celui pour qui la rigueur méthodologique exige de traiter les faits sociaux comme des choses, dès lors qu'il entreprend d'appliquer très logiquement la même rigueur aux faits religieux et d'en fournir une explication ultime, commet un

raisonnement de type unaire. Littéralement fasciné ou halluciné par la « chose » religieuse, par ce qu'il considère comme l'autre nom de la société, de la conscience collective ou encore de l'idée de totalité³⁵, Durkheim ne peut finalement en rendre compte qu'en repliant ou en superposant l'une sur l'autre la cause et l'effet, qu'en empruntant au religieux lui-même, c'est-à-dire à des procédés rappelant singulièrement ceux qui m'ont paru caractériser l'entreprise prophétique. Ceci explique certainement sa position en faveur d'une « religion laïque ». Car s'il ne manifeste aucun doute sur l'influence grandissante de la science, sur le rôle bienfaiteur de la raison, Durkheim ne croit pas qu'elles puissent jamais réaliser entièrement les synthèses nécessaires au monde de la vie, les fondements et les justifications du lien social (quoi que puisse être la part croissante de son organisation rationnelle) ayant toujours besoin de croyances, de rites et de cérémonies.

Freud, quelque quinze ans après la publication des *Formes élémentaires*, présente, dans *L'Avenir d'une illusion*³⁶, un point de vue assez similaire. Eminemment critique à l'égard du religieux qu'il qualifie sans ambages de « névrose obsessionnelle universelle de l'humanité », Freud n'en prend pas moins la mesure de l'immense patience dont la raison et la science doivent s'armer pour rivaliser véritablement avec une illusion si foncièrement constitutive de la réalité humaine.

Si l'on veut bien admettre que la psychanalyse ressortit au champ de l'anthropologie, qu'elle est également pour Freud partie prenante d'une réflexion théorique sur le fait social, notamment sur ces « masses » éphémères ou durables au sein desquelles les individus aliènent leur conscience personnelle à un sujet collectif ou à un leader³⁷, il est alors clair que la religion n'est pas entièrement réductible à un phénomène objectivable et analysable. Car si Freud tente, par ses propres concepts, de l'expliquer (comme une névrose en effet découlant du complexe d'Édipe), et s'il songe qu'un jour peut-être la raison parviendra à la supplanter complètement, le père de la psychanalyse n'en rejoint pas moins Durkheim pour reconnaître que la religion est tout à la fois l'adversaire et le partenaire d'une confrontation permanente ; d'où il résulte que l'anthropologie est au premier chef une anthropologie religieuse, que la constitution de l'homme et de la société en objets de science implique de se mesurer constamment à la religion pour être rationnellement à la hauteur des constructions qu'elle a mises en œuvre et qu'elle peut toujours rééditer en rebondissant sur les malaises de la civilisation.

L'attrait pour les faits religieux semble donc être le geste inaugural et constitutif de l'anthropologie, celui qui l'a portée irrésistiblement vers le foyer primitif de toute production sociale. Au total, ce geste signifie que si l'anthropologie s'est effectivement permis de constituer la religion en objet de science, osant l'appréhender comme n'importe quel fait social profane, voire comme phénomène pathologique, elle a, dans le même temps, tissé avec elle un rapport de dépendance. Tout en voulant se situer résolument sur le terrain de la science, tout en décomposant la réalité sociale en domaines distincts, l'anthropologie a découvert dans la religion un phénomène sans doute illusoire ou infantile, peut-être périssable, mais assurément d'une force incomparable : un phénomène qui ressortit fondamentalement au monde de la vie, qui a répondu, depuis la nuit des temps, aux aléas de l'existence individuelle et collective et qui a toujours su associer connaissance et action, produire de la pensée et du savoir à la mesure des problèmes que les hommes avaient à résoudre. En affirmant cela, l'anthropologie adopte certainement une posture d'objectivation mais qui ne se confond pas entièrement avec le point de vue de la science, car elle équivaut peu ou prou à placer la discipline à la même hauteur que la religion³⁸, à faire en sorte qu'elle s'approprie la force de cette dernière pour tenter à son tour de produire des synthèses, de donner, des sociétés et de leur évolution, une vision globale. La proposition de Durkheim d'une religion laïque pour les sociétés occidentales modernes est à cet égard particulièrement significative ; elle indique non seulement que Durkheim s'est fait une haute idée de la religion, mais aussi et surtout que sa discipline est fondée à peser sur le cours de la vie sociale.

Pour dire les choses encore plus nettement, l'attrait, la rivalité ou encore le rapport de dépendance par lequel l'anthropologie me semble fondamentalement liée à la religion tiennent au fait que cette dernière équivaut largement à une « anthropologie appliquée ». En me référant à Roger Bastide, pour qui l'anthropologie appliquée est « moins un art rationnel se surajoutant à une science désintéressée qu'une science en train de se faire dans l'action des groupes et leurs efforts pour se modeler ou se remodeler³⁹ », on peut considérer, après tout ce qui a été dit précédemment, que la religion s'approche en effet de très près d'une telle définition. Sans doute le mot « science » fait-il une différence de taille, mais c'est justement là que se noue le rapport de dépendance de l'anthropologie à l'égard de la religion ; car ce qui est au fondement

de la discipline, ce que souhaitait tout particulièrement Durkheim, c'est qu'elle ne se contente pas de produire des connaissances, mais qu'elle puisse aussi baliser les chemins de l'action, faire de ses savoirs sur la vie sociale des instruments utiles au bien commun. En héritier de Durkheim, Bastide, dont il faut rappeler qu'il fut un grand spécialiste d'anthropologie religieuse⁴⁰, a posé fortement et justement le problème d'une anthropologie appliquée, soulignant que la discipline avait à répondre à des problèmes pratiques. Seulement voilà, même si elle s'est rendue utile, notamment dans le cadre des colonisations de l'Afrique (n'a-t-on pas dit de l'anthropologie de terrain, l'ethnographie, qu'elle était « fille du colonialisme » ?), même si la demande sociale à son endroit n'a cessé de croître aussi bien pour ce qui concerne les « projets de développement » dans le Tiers-Monde que pour certains problèmes qu'ont à résoudre les pays développés, l'anthropologie n'a pas vraiment réussi à s'engouffrer dans le programme tracé par Bastide. Sans doute observe-t-on aujourd'hui, en France et surtout à l'Étranger, une augmentation sensible des professionnels de la discipline qui réalisent des études sur commande, faisant peu ou prou ainsi de l'anthropologie appliquée ; mais ces professionnels et leurs études restent à la lisière de l'action, plus précisément des orientations et des décisions que prennent les grands acteurs, économiques et politiques, de la vie sociale. Sans doute également, la discipline et, plus largement, les sciences sociales se plaignent-elles assez souvent de ne pas être écoutées ou entendues, considérant que si on l'avait fait les choses se seraient déroulées autrement et certainement mieux. Bref, tout se passe comme s'il manquait à l'anthropologie quelque chose de décisif, quelque chose qui ressemble fort à du pouvoir et qui lui permette précisément de peser sur les orientations et les décisions. Un tel manque repose à nouveau la question du religieux et de l'attraction qu'il exerce sur la discipline, car parmi les choses qui ne manquent précisément pas au religieux figurent en première place le pouvoir et l'action.

Ceci me fait irrésistiblement songer à la célèbre leçon que j'apprenais voici plus de vingt ans, à savoir que l'exercice du métier imposait de résister à toute « tentation prophétique ». A l'instar du chimiste de Bachelard qui « doit combattre en lui l'alchimiste », « tout sociologue doit combattre en lui-même le prophète social que son public lui demande d'incarner »⁴¹. Bourdieu, Chamborédon et Passeron avaient certainement raison de donner pareille leçon puisque se jouent, à tra-

vers elle, l'appartenance de la discipline au monde de l'objectivation et de la science ainsi que la nécessaire rupture avec le sens commun, toujours prompt à faire de la sociologie spontanée et à estimer que les professionnels devraient être ses porte-parole. Reste que ces trois auteurs, en convoquant la figure du prophète pour les besoins de leur argumentation, ont paradoxalement mis en avant sa position de rivale ou de double par rapport à la discipline. Car, si l'on veut bien admettre que le prophète fait à sa manière de l'anthropologie appliquée et ne pense la société que dans la mesure où il en est un acteur éminent, alors l'anthropologue n'est tenté par le pouvoir charismatique que parce qu'il éprouve d'une façon particulièrement aiguë tout ce qu'il lui doit sur le plan de la compréhension des évolutions problématiques de la vie sociale et tout ce qui l'en sépare sur celui de la capacité d'action.

En tout état de cause, c'est ce que j'ai moi-même éprouvé en fréquentant les prophètes ivoiriens. Sans avoir le sentiment d'être tombé sous le charme de leur charisme, j'ai découvert chez ces personnages, au-delà de leur « folie » et de leur enfermement, la silhouette de rivaux, ou mieux, de collègues. En effet, discuter avec eux, observer leurs activités, entendre leurs discours revenait bien souvent à recueillir non point seulement des prestations religieuses, mais aussi et peut-être surtout des exercices anthropologiques ou sociologiques. Ils me sont apparus, pour les meilleurs d'entre eux, tant comme de fins analystes des évolutions locales des systèmes lignagers que comme d'habiles observateurs des évolutions plus globales de la société ivoirienne : celles notamment qui concernent le développement de l'économie de plantation, des relations ville-campagne, de l'école, de l'urbanisation, ou encore l'émergence d'un Etat indépendant. Si l'on a pu souligner la manière foncièrement contradictoire par laquelle ces prophètes enferment ces évolutions dans le cercle d'une répétition sans fin des mêmes maux ou des mêmes causes, il faut aussitôt ajouter qu'elle est assez adéquate aux contradictions et aux tensions qui travaillent effectivement les rapports sociaux, entre les « vieux » et les « jeunes », les hommes et les femmes, les ruraux et les citadins, les prophètes en faisant précisément la matière de leurs interventions.

Mais l'exercice peut-être le plus frappant concerne le monde des « Blancs », dont toute une génération de prophètes, depuis Harris, n'a cessé de vanter la puissance inventive, établissant que la croyance en un Dieu unique les avait débarrassés du fétichisme et de la sorcellerie

et leur avait permis, par conséquent, et à la différence des « Noirs », de produire toujours plus de nouvelles et savantes machines. Un exercice qui s'est singulièrement infléchi avec Koudou et ses émules ; à l'inverse de leurs prédécesseurs, ceux-ci soupçonnent le monde blanc de ne pas être exactement conforme à son image, d'être au fond moins moderne qu'il ne paraît car moins éloigné du monde noir qu'on a bien voulu le croire : un soupçon qui, somme toute, rejoint assez bien certaines mises en cause actuelles de la modernité telle que le monde occidental a cru l'incarner⁴².

Étudier l'univers prophétique revient donc d'une certaine façon à travailler auprès de « collègues » qui ont déjà su capter et interpréter les ressorts de la vie sociale africaine et porter un regard aigu sur l'évolution du monde et de la modernité. Je suis ainsi tenté de définir ma position d'observateur comme étant dans un rapport à la fois de proximité et de dépendance avec les sujets observés, et à considérer du même coup que mes propres analyses ne sont que le prolongement ou une élaboration seconde du travail prophétique lui-même. Mais tenté seulement, car, manifestement, distance et indépendance ont été prises pour constituer les prophètes ivoiriens en objet d'étude et marquer la rupture intellectuelle entre le travail anthropologique et le travail religieux.

Pour autant, la tentation est bel et bien présente et doit être effectivement explicitée comme telle. En impliquant les termes de proximité, de dépendance ou encore d'attrait à l'égard du phénomène prophétique, elle rappelle fortement le lien étroit qui unit l'anthropologie à la religion ; en étant associée à l'idée que la religion est assimilable à une « anthropologie appliquée », elle révèle très précisément la nature d'un lien qui est de l'ordre du double ou du semblable. Aussi, expliciter la tentation consiste simplement à dire qu'en étudiant le religieux l'anthropologie est d'abord prise dans un jeu spéculaire, qu'elle s'y retrouve en quelque sorte chez soi comme si, dans le religieux, étaient réunis tous les éléments nécessaires à sa propre existence⁴³. Du même coup, surmonter la tentation signifie abandon de ce jeu de miroir, émancipation de l'anthropologie par la constitution effective du religieux en objet d'étude, loin de toute connivence avec lui. Mais une telle émancipation suscite un sentiment de perte et de manque vis-à-vis d'un univers religieux dont la force réside dans sa capacité synthétique, dans la non-séparation de la connaissance et de l'action. La puissance du religieux s'illustre exemplairement par les événements

« Harris » et « Koudou », qui invitent ô combien au commentaire et à l'analyse mais qui résistent à toute explication pleine et entière. Quoi de plus imposant que la force anticipatrice du phénomène « Koudou » au regard du tournant politique de 1990? Sans doute l'analyse contextuelle permet-elle de comprendre que la popularité du prophète s'est nouée autour d'une crise et d'un ensemble de contradictions sociales qui ont finalement débouché sur une contestation plus directe du régime d'Houphouët-Boigny. Mais encore fallait-il que Koudou Jeannot invente et agisse, qu'il se situe par rapport aux Eglises et aux autres mouvements religieux et qu'il prenne le risque d'en dénoncer l'inefficacité.

Dire la force du religieux revient finalement à nommer la faiblesse de l'anthropologie ; une faiblesse qui ne réside certainement pas dans ses capacités d'analyse (un siècle d'histoire de la discipline en témoigne), mais qui tient à son insuffisante capacité d'action. Durkheim et Bastide, en fins connaisseurs du religieux, avaient souhaité que la discipline devienne elle-même une force en s'impliquant dans la vie de la cité. Ceci n'eut que peu d'effet. Et s'il reste à comprendre pourquoi il en a été ainsi, il reste également pour l'anthropologie à se confronter encore et toujours avec le religieux. Comme je l'annonçais dans l'avant-propos, les prophétismes ivoiriens et plus largement africains ne constituent pas des phénomènes exotiques réservés à un continent qui n'en finit pas de sortir du sous-développement. Ils sont des « productions religieuses de la modernité » en ce qu'ils traitent, à leur manière, du fait colonial, du changement social, de l'émancipation politique ou du développement, et en ce qu'ils peuvent eux-mêmes la mettre en cause. A ce titre, ils rejoignent bien d'autres phénomènes religieux qui se multiplient un peu partout et qui semblent démentir le « désenchantement du monde » annoncé de longue date. Dans cette perspective, les prophétismes sont particulièrement édifiants, non point tellement pour conforter l'idée courante d'un « retour du religieux », mais pour révéler les tensions inhérentes à la modernité. Car si celle-ci a pu se définir en termes de « processus de rationalisation » (Weber) ou d'« arraisonement » du monde par la montée en puissance des savoirs et des techniques (Heidegger), il ne s'ensuit pas l'absence de mouvements inverses : tout indique au contraire que plus la modernité semble se rapprocher de ces définitions, plus les problèmes qu'elle doit résoudre relativisent la puissance de ses savoirs et relancent ses besoins et ses quêtes de sens.

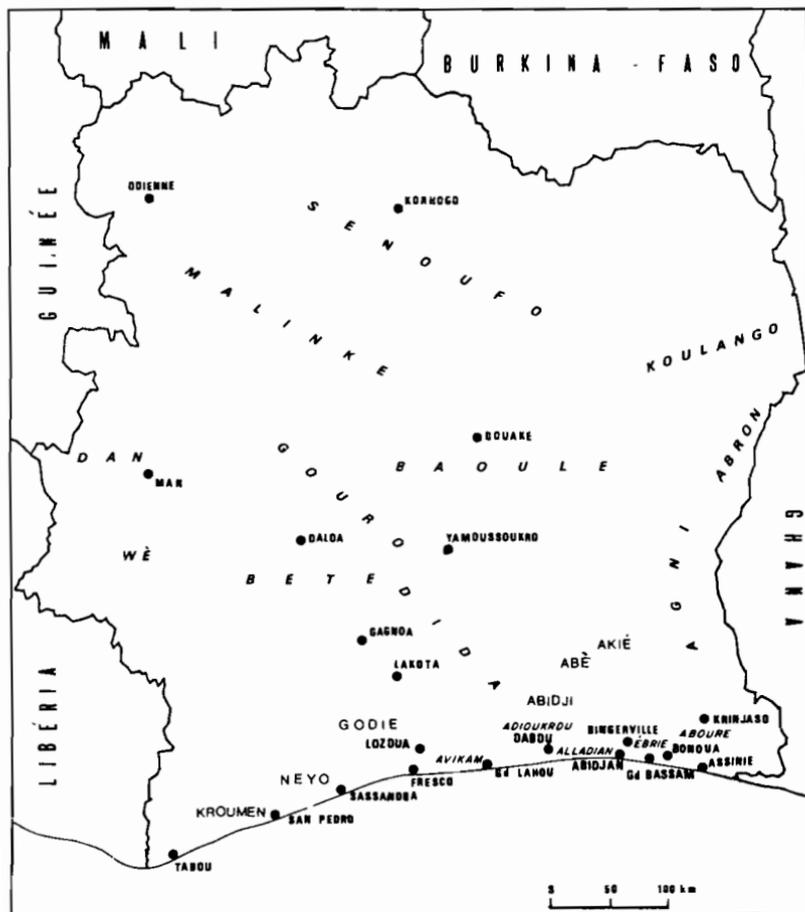
LA CAUSE DES PROPHÈTES

L'anthropologie peut donc remettre l'ouvrage sur le métier, le religieux continue à travailler pour elle. A force de s'y confronter comme à son double, peut-être y trouvera-t-elle l'inspiration pour « s'appliquer » bien plus qu'elle ne l'a fait jusqu'alors. Il s'agit rien moins pour l'anthropologie que de devenir à son tour attractive en tentant de concilier intelligibilité des phénomènes sociaux et implication dans la vie de la cité.

Annexes

CÔTE-D'IVOIRE

(carte de localisation)



D A N, W È... : principaux groupes ethniques

AVIKAM, EBRIÉ...

GODIE, NEYO .

} groupes méridionaux et lagunaires

Liste des abréviations

ADIACI : Association de défense des intérêts des autochtones de Côte-d'Ivoire.

AOF : Afrique occidentale française.

AMORC : Anticus mysticusque ordo Rosæ Crusis.

ARSO : Autorité régionale du Sud-Ouest.

FIDES : Fonds d'investissement et du développement économique et social.

FMI : Fonds monétaire international.

FPI : Front populaire ivoirien.

MSA : Mouvement socialiste africain.

PCF : Parti communiste français.

PDCI : Parti démocratique de Côte-d'Ivoire.

RDA : Rassemblement démocratique africain.

SAA : Syndicat agricole africain.

UOCOCI : Union des originaires des cercles de l'ouest de Côte-d'Ivoire.

UFOCI : Union fraternelle des originaires de Côte-d'Ivoire.

Notes

Introduction

1. Voir D. Jannicaud, *La Puissance du rationnel*, Gallimard, 1985.
2. On peut se référer notamment aux ouvrages de J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Détroits, Christian Bourgois, 1986, et à celui de J.-C. Bailly, *Adieu, essai sur la mort des dieux*, Editions de l'Aube, 1993.
3. G. Vattimo est certainement le plus représentatif de ce point de vue. Voir, notamment, *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Seuil, 1987. Je m'inspire ici de l'usage qu'il fait du texte de R. Guidéri, « Les sociétés primitives aujourd'hui », dans le recueil de C. Delacampagne et R. Maggiori, *Philosopher : les interrogations contemporaines*, Fayard, 1980. On peut se référer aussi à l'ouvrage récent de G. Balandier, *Le Dédale. Pour en finir avec le vingtième siècle*, Fayard, 1994, notamment le chapitre « Retours et détours du sacré », p. 143-179.
4. Voir M. Weber, *Le Judaïsme antique*, Plon, 1970 et, surtout, le chapitre « Sociologie de la religion », in *Economie et Société*, Plon, 1971.
5. Expression que j'emprunte à D. Hervieu-Léger, voir *La Religion pour mémoire*, Le Cerf, 1993, p. 42.
6. D. Hervieu-Léger, dans *La Religion pour mémoire, op. cit.*, p. 47-60, présente les thèses qui s'affrontent en matière de définition de la religion, notamment celle de T. Luckmann, partisan du « système de significations » (voir T. Luckmann, *The Invisible Religion, the Problem of Religion in Modern Society*, New York, MacMillan, 1967).
7. Voir E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, 1969, 2, p. 267-272.
8. E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1968 (éd. originale, 1912).

L'événement Harris

1. Le décret du 10 mars 1893 créa la Côte-d'Ivoire en tant que colonie indépendante.

2. Voir G. Angoulvant, *La Pacification de la Côte-d'Ivoire*, Paris, Larose, 1916.

3. Voir T.C. Weiskel, *French Colonial Rule and the Baule People Resistance and Collaboration, 1889-1920*, Clarendon Press, 1980 ; J.-P. Chauveau, « La colonisation "appropriée". Essai sur les transformations économiques et sociales en pays baule de 1891 au début des années 1920 », in *La Colonisation : rupture ou parenthèse ?* (dir. M. Piault), L'Harmattan, 1987.

4. Fondée par les Anglais en 1874, après leur victoire sur l'armée achanti.

5. Assinie (de son vrai nom Issiny), qui figure aujourd'hui parmi les sites prestigieux du Club Méditerranée, symbolise d'une façon quasi légendaire la présence de la France sur la côte ouest-africaine puisqu'un fort, le fort saint-Louis, y fut bâti sous le règne de Louis XIV.

6. La présence européenne sur cette partie de la côte de Guinée (appelée depuis longtemps déjà « Côte-d'Ivoire » ou « Côte des Dents ») remonte au moins au seizième siècle ; Portugais, Hollandais, Anglais (les Français ont très vite abandonné le fort d'Assinie) y installèrent des comptoirs et se livrèrent, notamment, au trafic négrier. Si ce trafic y fut globalement moins important qu'ailleurs sur les côtes africaines, il s'accrut notablement au cours du dix-huitième siècle, notamment à partir de la région de Grand-Lahou.

7. M. Treich-Laplène conclua d'importants traités, en compagnie d'une autre grande figure de cette période, le capitaine Binger, lequel deviendra le premier gouverneur de la Côte-d'Ivoire et préconisera la doctrine dite de « pénétration pacifique », si sévèrement critiquée par Angoulvant.

8. Voir A. Verdier, *Trente-cinq années de lutte aux colonies (côte occidentale de l'Afrique)*, Paris, Joseph André, 1897 ; A. Brétignère, *Aux temps héroïques de la Côte-d'Ivoire. Des lagunes aux pays de l'or et aux forêts vierges*, Paris, Pierre Roger, 1931.

9. Il s'agit des « Missions africaines de Lyon », qui installèrent, en accord avec le gouverneur Binger, un « vicariat apostolique » dès 1895, et des religieuses de « Notre-Dame des Apôtres ».

10. La colonie est divisée en unités administratives, les « cercles », qui seront elles-mêmes découpées en subdivisions. Pour l'heure, compte tenu de la méconnaissance d'une large partie du territoire, leur découpage et leur dénomination n'ont d'autre réalité que cartographique ; elles seront révisées par la suite.

11. Ce qui ne se réalisera pas, l'exploitation, comme la qualité de l'or, n'étant pas satisfaisante.

12. Il existait cependant dans la colonie, notamment dans le Sud-Est, des caféraies naturelles non cultivées.

13. Verdier avait déjà expérimenté le café sur sa vaste plantation d'Elima, située à proximité d'Assinie.

14. Leurs chefs en laissèrent de très intéressants commentaires dans plusieurs articles et ouvrages, notamment celui du capitaine D'Ollone publié très vite, dès son retour en France (*De la Côte-d'Ivoire au Soudan et à la Guinée*, Hachette, 1901).

15. Certains (dont le capitaine d'Ollone) furent plus nuancés à l'égard de « l'anthropophagie » et considérèrent qu'elle était moins fréquente que ce que l'on en disait sur la côte et très certainement liée à des rituels.

16. La justification était en effet toujours de mise ; car, au-delà des intérêts économiques et politiques, l'entreprise coloniale demeurait encore largement une « aventure » au regard de laquelle ses acteurs avaient très probablement besoin de se convaincre eux-mêmes de son utilité et de sa « grandeur », et aussi de convaincre une opinion française qui écoutait davantage ceux qui la dénonçaient précisément comme une aventure coûteuse et peu bénéfique.

17. L'une des meilleures références de l'époque est l'ouvrage de R. Villamur et L. Richaud, *Notre colonie de la Côte-d'Ivoire*, Paris, Augustin Challanel, 1903.

18. Etant entendu ici que le développement du commerce dans le contexte colonial supposait la destruction ou la recomposition des échanges précoloniaux.

19. Le monde dioula participait au premier chef à ce qu'on appelle le commerce à longue distance, qui reposait sur le négoce de tissus, de fusils, de captifs, de produits vivriers, de kola, de sel, et était organisé en places et réseaux marchands.

20. Voir M. Rodinson, *La Fascination de l'islam*, La Découverte, 1980.

21. Sur l'Etat colonial considéré comme Etat-ethnographe, voir l'article de J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, « Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'Etat », in *L'Etat contemporain en Afrique* (dir. E. Terray), L'Harmattan, 1987.

22. Parmi les œuvres de M. Delafosse, on peut citer : *Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte-d'Ivoire et dans les régions limitrophes*, Paris, Leroux, 1904, ou encore : *Les Frontières de la Côte-d'Ivoire, de la Côte de l'Or et du Soudan*, Paris, 1908, 8° L.K. 11.920.

23. Ainsi appelait-on couramment les habitants (les « Nzima ») du littoral voisin de la Gold Coast, nommés ainsi, quatre siècles plus tôt, par les Portugais parce qu'ils les découvrirent le jour de la Sainte-Apollonie.

24. Institué en 1901, l'impôt de capitation fut perçu dans un premier temps en Basse-Côte et souvent en monnaie locale, en manilles notamment (bracelets en métal lourd ou en alliage léger) que les Européens avaient introduites de longue date pour commercer avec les gens du littoral.

25. Voir C. Wondji, « La fièvre jaune à Grand-Bassam (1899-1903) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, LIX, n° 215, 1972. La population africaine fut

elle aussi gravement touchée, mais sans qu'on en connaisse jamais les pertes exactes...

26. Ces épidémies, associées à celles qui se produisirent à la même époque à Dakar (capitale de l'Afrique occidentale française), jetèrent un tel discrédit sur l'aventure coloniale que la France songea un moment abandonner ses possessions d'Afrique noire.

27. Villamur rapporta, à titre d'exemples, que tel colon « ne pouvait se coucher dans son lit sans un parapluie grand ouvert », ou que tel autre « versifiait en se comparant à Victor Hugo ».

28. La situation des « Missions de Lyon » n'était, il est vrai, guère brillante ; car, outre de bien médiocres résultats en matière d'évangélisation et une attitude conciliante de l'administration à l'égard de l'islam, les lois votées au début du siècle en métropole, pour annuler le Concordat entre l'Eglise et l'Etat et instaurer la laïcité de l'école, s'appliquèrent aux colonies et se traduisirent par la fermeture de plusieurs des écoles qu'avaient créées les « Missions » en Basse-Côte.

29. L'anthropologue ivoirien H. Mémel-Fôte a admirablement synthétisé la question de l'esclavage en « Côte-d'Ivoire » précoloniale. Tout en en reconnaissant l'existence bien avant que les Occidentaux n'entrent en contact avec les côtes africaines, il montre que l'esclavage n'a cessé de prendre de l'ampleur depuis le début du dix-huitième siècle jusqu'à la fin du siècle dernier, avec les guerres d'expansion samoriennes, devenant l'un des pivots d'une « économie-monde » qui englobait aussi bien le négoce européen, les réseaux de commerce soudaniens, que les échanges entre sociétés locales. Si la traite négrière contribua certainement à cette expansion, le commerce et l'usage des esclaves devinrent systématiques au sein des sociétés locales, en particulier pour l'exploitation de produits comme l'or ou l'huile de palme. Avec cependant des configurations inégales qui faisaient que certaines sociétés étaient plutôt pourvoyeuses d'esclaves tandis que d'autres en étaient bien davantage consommatrices, à l'instar des sociétés de Basse-Côte. Voir H. Mémel-Fôte, *L'Esclavage dans les sociétés lignagères précoloniales d'Afrique noire : l'exemple de la Côte-d'Ivoire*, thèse d'Etat non publiée, Paris, 1988.

30. Certains administrateurs firent à ce sujet d'intéressantes observations, mais le pouvoir colonial ne sut les reprendre à son compte car, s'il avait besoin « d'ethnographie », celle-ci devait obéir à des catégories et à des schémas qui satisfassent sa volonté pratique d'organiser le monde « indigène » sans que de subtils distinguos viennent en troubler l'autoritaire assurance.

31. Paradoxalement, les années qui précédèrent la chute de Samori, et qui coïncidèrent avec les débuts de la pénétration coloniale (1890-1893), furent, pour le pays baoulé, des années d'expansion économique (voir J.-P. Chauveau, art. cité).

32. Les Avikam et Alladian occupent respectivement les régions de Grand-Lahou et de Jacquenville.

33. Le royaume abron connu à cette époque de profonds bouleversements consécutifs à la victoire des Anglais sur l'empire ashanti dont il était le vassal ; son indépendance, en quelque sorte, inattendue, provoqua une extension du commerce et des compétitions politiques telles qu'il ne put les réguler qu'en recourant à ce culte propre à corriger une situation de plus en plus « anarchique ». Voir E. Terray : « Un mouvement de réforme religieuse dans le royaume abron précolonial : le culte de Sakrabundi », *Cahiers d'études africaines (Gens et paroles d'Afrique. Ecrits pour Denise Paulme)*, XIX, 1-4, 1979.

34. Les fétiches et objets de cultes ne sauraient être séparés de ceux qui les confectionnaient, en organisaient le culte et les rites et les popularisaient en en installant de multiples exemplaires ; sous ce rapport, la situation coloniale donna tout particulièrement « visage humain » à cet univers cultuel dont l'influence sur les « indigènes » paraissait surtout résulter de l'activisme des féticheurs.

35. J.-P. Chauveau, art. cité, p. 104.

36. Les troupes coloniales (mis à part les officiers d'origine métropolitaine) étaient majoritairement composées de tirailleurs sénégalais ; mais elles comptaient aussi des éléments recrutés dans les colonies voisines (Guinée, Haute-Volta), ainsi qu'en Côte-d'Ivoire.

37. Les sociétés indigènes possédaient de longue date des fusils à poudre grâce aux circuits de commerce européens ainsi qu'aux réseaux d'échanges provenant des régions soudanaises.

38. Chaque village, chaque localité devait fournir, par l'entremise des chefs nommés, un contingent de main-d'œuvre.

39. L'Etat colonial n'eut pas, comme en zone forestière, à « pacifier » systématiquement la Basse-Côte ; en raison de sa proximité et surtout d'anciennes répressions militaires qui, avant 1893 et au début du siècle, avaient frappé certaines des populations locales comme les Ebrîé et les Alladian ; en raison aussi d'une activité économique et commerciale qui, bien qu'elle ne satisfasse pas toujours les intérêts du colonisateur français, représentait malgré tout pour lui une base et une promesse de mise en valeur.

40. Effondrement des cours qui s'accompagne d'un épuisement des réserves naturelles.

41. Face à la crise du caoutchouc, l'Etat colonial lance une campagne autoritaire de culture du cacao dans le Sud ivoirien, mais, comme il ne la conçoit que sur la base de champs collectifs, les plants de cacao sont détruits ou ébouillantés par les indigènes.

42. Ce que les hagiographes du prophète libérien n'ont guère souligné, se concentrant exclusivement sur ses succès en Basse-Côte et en Gold Coast.

43. La République « libre et indépendante » du Liberia fut proclamée en 1847, c'est-à-dire à une période où la présence européenne en Afrique était encore largement commerciale et où les Français tentaient d'imposer leur protectorat sur le littoral ivoirien. Elle fut fondée par des colons noirs américains libé-

rés de leur condition servile ; mais ce retour aux racines africaines (ces esclaves n'ayant pas de lien particulier avec cette région d'Afrique) provoqua mécontentement et résistance parmi les populations locales, notamment parmi les Grebo. S'ils se maintinrent au pouvoir pendant plus d'un siècle, la chute de leur dynastie, à la fin des années 1970, marqua la revanche longtemps espérée des autochtones, mais dramatiquement suivie de dissensions internes.

44. Il est vraisemblable que le vocable « krou », utilisé pour désigner l'aire ethnico-linguistique qui recouvre la partie méridionale de l'Ouest ivoirien et une partie du Sud-Liberia, et dont M. Delafosse fut le promoteur, provient directement du terme anglais *crew* (« équipage »).

45. La biographie de W.W. Harris est particulièrement riche et instructive ; car s'il fut, dans sa jeunesse, « krouboy », il exerça par ailleurs de nombreux métiers comme celui de maçon, d'instituteur, d'interprète officiel ; autant d'expériences qui, assorties à une formation chrétienne chez les méthodistes épiscopaliens, l'amènèrent à occuper une position de leader parmi les Grebo hostiles aux « Américano-Libériens » et à réclamer que les Britanniques, qui avaient quelques visées sur le Liberia, y établissent leur protectorat. Parmi les ouvrages les plus informés sur la vie et la geste d'Harris, on mentionnera celui de M.G. Haliburton, *The Prophet Harris*, Longman Group, 1971. Pour les sources de notre récit, voir aussi R. Bureau, « Le prophète Harris et le harrisme », *Annales de l'université d'Abidjan*, 1971, série F, III, p. 31-196 ; S.S. Walker, *Christianity African Style*, The Harris Church of the Ivory Coast ; C. Wondji, *Le Prophète Harris*, ABC, 1978 ; P.W. Ahui, *Le Prophète W.W. Harris, son message d'humilité et de progrès*, Les Nouvelles Editions africaines, 1988.

46. Depuis le passage d'Harris en Gold Coast et la fondation par son émule de l'Eglise des Douze Apôtres, la colonie anglaise puis le Ghana indépendant connurent une importante prolifération de prophètes et de prophétismes qui mériterait une intéressante comparaison avec la situation ivoirienne.

47. Cet enrôlement concerna essentiellement les jeunes, notamment ceux issus des classes serviles

48. Sur les conséquences de la Première Guerre mondiale, on peut se reporter à la thèse de D. Domergue-Cloarec, *La Côte-d'Ivoire de 1912 à 1920. Influence de la Première Guerre mondiale sur l'évolution politique, économique et sociale*, Université de Toulouse, 1974.

49. Le gouverneur demanda au « préfet » de la mission catholique, le père Gorju, de recevoir à son tour Harris ; davantage qu'Angoulvant, le père Gorju avait de bonnes « raisons » de dédaigner le personnage d'Harris, qui ne pouvait être à ses yeux qu'un faux prophète. Pourtant Harris fit également sur lui une forte impression.

50. Voir Gaston Joseph, *Côte-d'Ivoire*, Paris, Fayard, 1944.

51. L'intéressant ici, c'est que le débat ouvert par le mouvement d'Harris et des « Fils de Dieu » traite d'un thème que l'histoire coloniale comparée abordera par la suite bien souvent en distinguant la méthode de gouvernement

direct des Français, qui consistait à nommer des « chefs » indigènes entièrement dévoués à leur cause, de celle, indirecte, des Britanniques, qui se contentait de s'appuyer sur les chefferies locales. En fait, la distinction n'est pas aussi nette, car, en ce qui concerne la comparaison entre la Côte-d'Ivoire et la Gold Coast, les Français ont parfois pratiqué la manière indirecte, tandis que les Anglais durent s'engager, au dix-neuvième siècle, dans des guerres répétées avec les Ashanti. Les deux méthodes ont donc été pratiquées par chacun des colonisateurs suivant les contextes ; dans celui où survient Harris, la Gold Coast est en effet globalement plus attrayante, puisque les plantations cacaoyères indigènes sont en pleine expansion alors qu'en Côte-d'Ivoire domine essentiellement la contrainte coloniale.

52. Voir le révérend père Gorju, « Un prophète à la Côte-d'Ivoire », *L'Echo des Missions africaines de Lyon*, 1915.

53. Voir F.D. Walker, *The Story of the Ivory Coast*, Londres, The Cargate Press, 1926.

54. Harris, un an après son expulsion, entreprit un retour en Côte-d'Ivoire, mais les autorités l'empêchèrent de franchir la frontière.

55. Les missionnaires protestants, à l'époque toujours anglophones, sont eux-mêmes divisés en « baptistes » et « méthodistes » et se disputent tout autant l'héritage d'Harris.

56. Un programme de développement du coton, lancé par Angoulvant durant la guerre, sur la base de champs collectifs, subit un échec cuisant.

57. Nombre de ces hommes, recrutés par l'administration, étaient des « esclaves » que les autorités indigènes donnaient plus volontiers aux « Blancs » que leurs dépendants « libres » ; ce furent également majoritairement des « esclaves » qui, dans un premier temps, fréquentèrent les écoles laïques ou missionnaires.

58. Les régions du Sud ivoirien, par suite de la répression militaire, des disettes, des épidémies, du travail forcé, subissent une régression démographique de grande ampleur.

59. Dans cette affaire, les autorités françaises semblent avoir bénéficié du soutien de leurs homologues britanniques, qui refusèrent d'accorder leur protection à la population exilée.

60. Voir le bilan de J. Gaston, « Une atteinte à l'animisme », in *Annuaire et Mémoires du Comité des études historiques et scientifiques de l'AOF*, Gorée, 1916.

61. Les sacrifices humains étaient pratiqués dans la plupart des sociétés « ivoiriennes », tout particulièrement en Basse-Côte. Il s'agissait essentiellement d'immolations d'esclaves (auxquels on ne reconnaissait précisément pas la qualité d'humain), qui intervenaient comme offrandes aux divinités lors des funérailles de personnages éminents ou à l'occasion d'événements graves (guerres, épidémies, etc.) : voir H. Mémel-Fôte, *op. cit.* Quant à « l'anthropophagie », mis à part d'hypothétiques rites intervenant en de rares circons-

tances, elle ressortit essentiellement au champ de la sorcellerie, c'est-à-dire à un univers de la nuit où le « double » de certains individus était réputé « manger » le « double » de leurs proches et les entraîner ainsi dans la maladie ou la mort.

62. Sans doute est-ce là l'indice que ces personnages ont été formés ou inspirés par le protestantisme.

63. Après l'expulsion de Do, Yesu ne put perpétuer ce rituel ; néanmoins, il se fit prophète d'abondance en annonçant, là où il prêchait, des récoltes exceptionnelles et des pêches miraculeuses.

64. En l'occurrence, à presque tous les textes dont ce récit s'est inspiré, notamment le livre de M.G. Haliburton, et qui, plutôt hagiographiques à l'égard d'Harris, n'évoquent que d'une manière très rapide et ironique les personnages de Do et Yesu. Les archives coloniales, en revanche, autorisent une meilleure appréciation de ces personnages.

65. Nous devons l'ensemble de cette présentation du « mouvement des ignames noires » au remarquable article de J.-P. Chauveau, art. cité, p. 103-110.

66. Certaines régions, comme celles du Centre-Ouest, qui détenaient un cheptel bovin comme un bien de prestige intervenant dans les échanges matrimoniaux, n'ont jamais pu le reconstituer.

67. Il y eut en Afrique australe, au milieu du dix-neuvième siècle, un mouvement similaire où la destruction du bétail et des réserves de grains devaient entraîner le retour des ancêtres et le départ des Blancs. Voir J. Zarwan, « The Xhosa Cattle Killings, 1856-1857 », *Cahiers d'études africaines*, XVI, 3-4, 1976.

68. Le monde agni, et particulièrement le royaume du Sanwi, encore sur le coup de sa tentative de sécession, ne semble pas avoir été touché ni par le « mouvement des ignames noires », ni par celui de Do et Yesu.

69. Certaines sources coloniales rapportent toutefois que Do et Yesu organisaient des sacrifices d'animaux.

70. Dès le début des années 1920, le nouveau ministre des Colonies, Albert Sarraut, lance un programme de mise en valeur des possessions africaines suivant lequel le paysan autochtone doit être à la base de leur croissance économique. Ce programme envisage un développement en « quantité et en qualité » des indigènes, qu'il résume par un intéressant mot d'ordre, « faire du noir », qui répondait notamment au déficit démographique de la métropole provoqué aussi bien par l'hécatombe de la guerre que par la chute de la natalité. Voir A. Sarraut, *La Mise en valeur des colonies*, Paris, Payot, 1923.

71. Se reformulent ainsi les projets ou les rêves des colonisateurs d'avant la « Pacification ».

72. Tâches que les missions catholiques avaient, cependant, commencé à remplir avant 1905 à la demande de Binger, le premier gouverneur de la colonie ivoirienne.

73. Par référence aux « commandants de cercle ».

74. Dans le contexte de crise économique et d'effort de guerre du début du

siècle, la rareté du numéraire avait amené l'administration à recouvrer l'impôt avec les monnaies locales (or, manilles, tiges de fer), et à les rendre du même coup caduques.

75. Sur tout ce sujet, voir notre article en collaboration avec J.-P. Chauveau, « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte-d'Ivoire », *Cahiers ORSTOM*, série Sci. Hum, XXI, n° 1, 1985.

L'événement revisité

1. Voir M. Weber, *Economie et Société*, *op. cit.*, chap. V, p. 464.

2. En fait, Harris déclara ne pas avoir vu l'ange Gabriel mais avoir été comme visité ou possédé par lui.

3. Voir Semi-Bi Zan, « La politique coloniale des travaux publics en Côte-d'Ivoire (1900-1940) », *Annales de l'université d'Abidjan*, 1973-1974, série I, II.

4. Voir M.G. Haliburton, *op. cit.*, p. 18.

5. Suite à un séjour qu'il y fit à la fin du siècle dernier, M. Delafosse jugea le Liberia, un demi-siècle après sa création, comme un pays en décadence : voir « Les Libériens et les Baoulé. Nègres dits civilisés et nègres dits sauvages », in *Les Milieux et les races*, avril-mai 1901.

6. Voir notes 43 et 45 du premier chapitre.

7. Voir M. Weber, *op. cit.*

8. Voir Spinoza, « Traité des autorités théologiques et politiques », *Œuvres complètes*, La Pléiade, chap. 2, 1954. Cette « imagination » particulière, distincte de l'entendement et de la pensée spéculative, permit au philosophe de spécifier la singularité de chaque grand prophète hébreu en fonction de sa vie et de ses expériences personnelles.

9. Dans le sens du « hasard objectif » cher à André Breton.

10. Suivant l'expression de P. Bohannan et de M. Sahlins (*working misunderstanding*), fort bien utilisée par J.-F. Baré (voir *Le Malentendu pacifique*, Hachette, 1985) pour décrire la situation coloniale en Polynésie, où le malentendu consiste dans le fait que « personne ne se trompe, et que l'on ne découvre qu'a posteriori ».

11. Voir V.W. Turner, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, PUF, 1990.

12. Nous évoquons ici l'heureuse expression de G. Balandier : « reprise d'initiative des peuples colonisés », lequel, à propos du Gabon et du Congo des années 1920, fut l'un des premiers anthropologues français à analyser, dans son ouvrage *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (PUF, 1955), des phénomènes similaires à ceux de Côte-d'Ivoire, en particulier le mouvement issu du prophète Simon Kimbangu, postérieur de près de dix ans au mouvement hariste.

13. Voir P.W. Ahui, *Le Prophète William Wade Harris, son message d'humilité et de progrès*, Les Nouvelles Editions africaines, 1988, p. 136-137.

14. Si certains missionnaires s'essayèrent à la destruction de « fétiches », la politique du vicariat apostolique ne fut jamais de s'y livrer d'une manière systématique, se contentant d'en condamner l'usage et la croyance.

15. Voir, chapitre précédent, la note 33.

16. Voir J. Bazin, « Retour aux choses-dieux », in *Le Temps de la réflexion*, 1986, VII, *Corps des dieux*, p. 253-273.

17. Voir M. Weber, *op cit.*, p. 473.

18. Voir J. Lacan, *Ecrits*, Editions du Seuil, 1966, chapitre « La science et la vérité », et particulièrement ses références aux « Méditations cartésiennes » où, pour finir, Dieu est tout à la fois la garantie du sujet pensant et de la Science, un « Dieu parfait dont la vérité est l'affaire » (fondement de la certitude des « idées claires et distinctes »).

19. On se réfère particulièrement ici à deux œuvres de Hegel, l'une introduite et l'autre traduite par J. Hyppolite, *L'Esprit du christianisme et son destin* (Vrin, 1981) et *La Phénoménologie de l'esprit* (I, Paris, Aubier, 1939), où l'on peut lire, p. 282 : « En s'aliénant à l'Autre, à Dieu, l'homme devient capable d'une plus haute existence que s'il était resté immobile au sein de l'immédiateté de l'Etre. »

20. Voir Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'Histoire*, 10/18, 1965, p. 245-269.

21. Encore que Hegel se défiait d'une suppression trop brutale de pratiques comme l'esclavage (référence au monde grec et romain) et la polygamie, considérant, somme toute, que l'évolution vers « l'Etat rationnel » devait être graduelle.

22. Voir l'Introduction de J. Hyppolite à *L'Esprit du christianisme et son destin*, *op. cit.*, p. vii.

23. Bien que ses succès se soient limités essentiellement au Sud-Est ivoirien et au sud-ouest de la Gold Coast, Harris avait une très large vision de sa mission; répondant, bien plus tard (1926), chez lui, au Liberia, aux questions d'un missionnaire protestant français (le pasteur Benoît), il déclara être porteur d'un message universel qui s'adressait à tous les Africains, et plus généralement à tous les hommes et toutes les nations de la terre : voir « La révélation d'Harris », in *Foreign Field*, mars 1927. Il ne savait sans doute pas qu'avant lui, dans les années 1880, des prophètes africains, dans le sud du continent, avaient eu le même type de vision; voir B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford University Press, 1948.

24. Voir *La Raison dans l'Histoire*, *op. cit.*, p. 269

25. Voir J.-P. Dozon, « Les mouvements politico-religieux, syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », in *La Construction du monde* (dir. M. Augé), « Dossiers africains », Paris, Maspero, 1974, p. 75-111, et l'importante thèse d'A. Mary, *Le Défi du syncrétisme, essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga (Gabon)*, Université de Lille, 1992.

26. P. Brown, *Le Culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Le Cerf, Paris, 1984 ; A. Rousselle, *Croire et guérir, La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, Fayard, 1990.

27. Voir l'article de A. Rousselle, « Foi et guérison en Gaule au quatrième siècle », *Annales*, n° 6, novembre-décembre 1976, p. 1095 et 1105.

28. Voir P. Brown, *op. cit.*

29. Harris s'est référé explicitement à saint Matthieu, voir « La révélation d'Harris », in *Foreign Field*, mars 1927.

30. Voir *La Révélation d'Harris, op. cit.*

31. A ce sujet, on peut se reporter à la traduction récente de l'une des œuvres du fondateur de l'historiographie juive moderne, Henrich Grätz, *La Construction de l'histoire juive*, Paris, Le Cerf, 1992.

32. Du moins devient-elle une élite étrangère après la fondation de la colonie ivoirienne, en 1893.

33. Voir *Bantu Prophets in South Africa, op. cit.*

Des prophètes dans l'histoire

1. Plusieurs régions de Côte-d'Ivoire n'ont pas connu de mouvements prophétiques, notamment celles du Nord, qui ont cependant été touchées, surtout en pays senoufo, par des cultes anti-sorcellerie. A cela, semble-t-il, au moins deux raisons. D'une part, la forte présence de l'islam (au sein duquel des marabouts ou des confréries maraboutiques d'origine soufi remplissent nombre des fonctions des prophètes du Sud) fait obstacle à tout emprunt au christianisme et interdit l'usage du terme courant de « prophète ». D'autre part, le fait que les régions du Nord aient pris du retard par rapport au « développement » rapide de la région forestière (les migrations des gens du nord vers le sud contribuant pour une large part à ce retard) les a plutôt mises à l'écart du processus identitaire ivoirien, celui-ci étant largement lié à l'expansion de l'économie de plantation et à tous les phénomènes sociaux qui l'ont accompagnée.

2. Voir G. Nicolas, *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Publications orientalistes de France, 1981.

3. Voir D. Dommergue-Cloarec, *La Santé en Côte-d'Ivoire, 1905-1958*, Ass. des publ. de l'université Toulouse-Le Mirail/Académie des sciences d'outre-mer, 1986. En outre, le colonisateur se préoccupe de soigner les indigènes mais entreprend surtout, grâce aux découvertes de la biomédecine en matière d'étiologies des maladies exotiques, de lutter contre les grandes endémies pour accroître, suivant le mot d'ordre d'A. Sarraut, « en qualité et en quantité les races indigènes ».

4. Sur ces sujets importants, on se reportera à l'ouvrage de J.-F. Amon d'Aby, *La Côte-d'Ivoire dans la cité africaine*, Paris, Larose, 1951, ainsi qu'à l'article

de J.-N. Loucou, « Aux origines du Parti démocratique de la Côte-d'Ivoire », *Annales de l'université d'Abidjan*, série I, V, « Histoire », 1977.

5. On doit ces détails intéressants à l'ouvrage très engagé de E. de Billy, *En Côte-d'Ivoire. Mission protestante d'AOF*, Missions évangéliques, Paris, 1931.

6. E. de Billy, *op. cit.*

7. S'il faut en croire B. Holas, dans son article plus tardif que le texte de E. de Billy, « Bref aperçu sur les principaux cultes syncrétiques de Basse Côte-d'Ivoire » (*Africa*, Londres, 24, 1, 1954), Bodjou Aké aurait d'abord prêché en pays ébrié.

8. On peut faire l'hypothèse que, parmi ces « intellectuels », il y a d'anciens esclaves, ceux-ci ayant été fréquemment envoyés aux écoles du colonisateur. Ce qui nuancerait l'autre hypothèse suivant laquelle les esclaves ou ex-esclaves auraient plutôt rejoint le camp méthodiste. On pourrait donc suggérer que, si la population servile, en principe libérée, a certainement pesé dans les réussites du prophétisme ivoirien, elle n'a pas partout joué le même rôle ni suivi les mêmes mouvements religieux.

9. C. Chivas-Baron, *Côte-d'Ivoire*, Larose, 1939.

10. Voir A. Deschamps, *Le Christianisme et ses déformations à la Côte de Guinée*, mémoire non publié de l'Enfom, Paris, 1950.

11. *Ibid.*

12. Voir J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, « Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'Etat », art. cité.

13. Voir à ce sujet la thèse de F. Verdeaux, *L'Aïzi pluriel. Chronique d'une ethnie lagunaire de Côte-d'Ivoire*, Paris, 1981, qui montre comment les Aïzi de Basse-Côte ont su développer leur propre ethnicité durant toute l'histoire coloniale et post-coloniale.

14. Ce testament existe effectivement où, sous le titre « Message du prophète W.W. Harris aux Eglises qu'il a fondées en Côte-d'Ivoire », figurent les signatures et les empreintes digitales d'Harris, du pasteur Benoît et de plusieurs témoins.

15. Voir P.W. Ahui, *Le Prophète W.W. Harris...*, *op. cit.*, p. 182-190.

16. L'ouvrage de Haliburton, *op. cit.*, qui est antérieur à celui du fils de Jonas Ahui, est plus discret sur la rencontre des envoyés ébriés auprès d'Harris, et, s'il concède que d'elle est née l'Eglise harriste, l'auteur reste assez complaisant à l'égard des menées de Platt et de Benoît.

17. Semi-bi Zan, *op. cit.*, p. 155.

18. A cette époque, Abidjan est la ville la plus importante de la colonie avec 10 000 habitants, et les Français poursuivent la construction de la ligne Abidjan-Niger, qui, avec la « Dakar-Bamako », est censée assurer l'essentiel du trafic de l'AOF

19. La région de Lahou fut sur l'actuel littoral ivoirien le plus important foyer de traite négrière. Voir J. Faloppe, « Contribution de Grand-Lahou au peuplement afro-caribéen », actes du colloque « de la traite à l'esclavage », publiés

par le Centre de recherche sur l'histoire du monde atlantique et la Société française d'outre-mer, 1988, 2, p. 9-24.

20. Voir Weber, *Economie et société*, *op. cit.*, p. 429.

21. Voir P.W. Ahui, *op. cit.*, p. 210, qui rapporte le propre récit de son père

22. Sur Jonas Ahui et sur les débuts du mouvement harriste, on peut lire, bien sûr, l'ouvrage de P.W. Ahui, mais aussi l'article de R. Bureau, « Le prophète Harris et le harrisme », art. cité.

23. Voir E. Yando, *L'Évolution du harrisme en Côte-d'Ivoire*, Paris, Faculté libre de théologie protestante, thèse inédite.

24. Voir Archives nationales de Côte-d'Ivoire, dossier 3EE7.

25. Voir M. Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann, 1975, p. 256.

26. Citation de Botto Adai extraite d'une lettre qu'il a envoyée au gouverneur de l'époque pour obtenir la reconnaissance de sa vocation.

27. Voir J. Girard, *Déïma, prophètes paysans de l'environnement noir*, Presses universitaires de Grenoble, 1974, I, p. 25-30.

28. Voir R. Grivot, « Le Cercle de Lahou (Côte-d'Ivoire) », *Bulletin de l'IFAN*, 4, 1-4, 1941, p. 86.

29. Cette expansion de l'économie de plantation indigène s'accompagne en outre d'un développement des cultures vivrières qui relègue au passé les grandes disettes des années 1910 ; voir J.-P. Chauveau et J.-P. Dozon, *Colonisation, économie de plantation*. ., *op. cit.*, p. 72-73.

30. Ainsi appelait-on des « médecins » ou des « pharmaciens » formés à l'école William Ponty de Dakar mais dont le cursus, plus court que celui de leurs « homologues » européens, ne leur permettait d'exercer qu'en milieu indigène.

31. Botta Adai a conçu un décalogue dont les commandements, à la différence de ceux d'Harris, qui se démarquaient très peu de la loi mosaïque, étaient très adaptés à la situation ivoirienne. Sans les citer tous, on mentionnera le premier, qui impose de ne pas « tenter » la plantation de son prochain ; les autres concernent l'interdiction du port de fétiches, de la rancune envers autrui, et mentionne des règles de conduite envers les femmes (voir R. Grivot, *op. cit.*).

32. Voir R. Grivot, *op. cit.*, p. 88.

33. M. Weber, *op. cit.*, p. 430.

34. Voir *supra*, note 31.

35. Compte tenu de l'abondante littérature ethno-sociologique relative aux sociétés ivoiriennes, il y aurait beaucoup de choses à dire concernant les évolutions des systèmes lignagers dans le cadre de l'économie de plantation. On se contentera simplement de mentionner que, malgré l'éclatement des groupes de filiation autour de familles restreintes mettant en valeur leurs plantations, des pratiques et des liens fondamentaux se sont maintenus. Là où elle existait, la compensation matrimoniale s'est perpétuée, bien qu'elle se soit

presque entièrement monétarisée ; la polygamie est généralement restée, surtout pour un planteur aisé, un objectif de prestige tout à fait essentiel. Plus généralement, contrairement à certaines expressions qui ont fréquemment été utilisées, l'arboriculture indigène n'a pas donné naissance à une « bourgeoisie agraire » ou à une « bourgeoisie de planteurs » ; s'il y eut très tôt des planteurs aisés, ceux-ci ne se sont pas transformés en capitalistes ruraux, mais ont investi aussi bien dans la scolarisation de leurs enfants que dans les circuits lignagers, là où leurs revenus pouvaient se traduire en force et en prestige. De plus, les planteurs autochtones ont très tôt utilisé une main-d'œuvre allogène, ce qui leur a permis de diminuer leur temps de travail et de le consacrer aussi bien à des affaires personnelles ou publiques (éventuellement politiques, à l'instar de F. Houphouët) qu'à des affaires lignagères. On se référera à deux textes des années 1950 : celui de A.J.F. Kobben, *Le Planteur noir*, Etudes éburnéennes (IFAN), n° 5, 1956, et, celui de M. Dupire, *Planteurs autochtones et étrangers en Basse-Côte-d'Ivoire orientale*, Etudes éburnéennes (IFAN), n° 8, 1958 ; ainsi qu'à un texte plus récent de J.-M. Gastellu et S. Affou Yapi, « Un mythe à décomposer : la bourgeoisie de planteurs », in *Etat et bourgeoisie en Côte-d'Ivoire* (dir. Y.A. Fauré et J.-F. Médard), Paris, Karthala, 1982.

36. Sorte d'apartheid juridique créé au temps d'Angoulvant suivant lequel les indigènes sont soumis à des règlements et des obligations spécifiques qui ne s'appliquent bien sûr pas aux colons européens. Déjà, dans les années 1930, ce régime est devenu anachronique au regard du développement de l'économie de plantation indigène, qui dépasse de loin, en quantité produite, celle des exploitants européens de café et de cacao, lesquels bénéficient toujours de largesses en matière de recrutement de main-d'œuvre et de commercialisation des produits.

37. La première association ivoirienne, fondée en 1929, l'UFOCI, demande à l'administration coloniale de recruter, dans ses services, des « évolués » ivoiriens et donc de moins employer les Sénégalais et les Dahoméens qui lui servaient d'auxiliaires jusqu'alors.

38. En 1962, J. Rouch réalisa un film sur Atcho (intitulé *Monsieur Albert, prophète*) suivi, à l'initiative de l'ethnologue-cinéaste, d'une vaste enquête ethno-sociologique qui donna lieu à la publication d'un ouvrage, *Prophétisme et thérapeutique, Albert Atcho et la communauté de Bregbo* (de M. Augé, R. Bureau, C. Pialut, J. Rouch, L. Saghy, A. Zempleni), Hermann, 1975.

39. Dans certains villages du littoral, particulièrement en pays avikam, on peut rencontrer trois types d'Eglise harriste : l'Eglise fondée par Jonas Ahui, celle de Ledjou N'Drin et celle de Papa Nouveau.

40. Dans les années 1950, la France fit d'importants investissements (grâce aux programmes FIDES) dans ses colonies, notamment en Côte-d'Ivoire et surtout à Abidjan, qui put, par le percement du canal de Vridi (inauguré par François Mitterand, ministre de la France d'outre-mer), devenir un port à part

entière (voir le discours prononcé par le gouverneur Messmer, *Cahiers Charles de Foucault*, 4^e trim., 1954, 2, p. 147-156).

41. Avec Atcho, Papa Nouveau fut, de tous les prophètes, celui que les « Blancs » fréquentèrent le plus ; surtout après l'Indépendance, où de nombreux coopérants assistèrent à ses sermons dominicaux et apposèrent leur signature sur le livre d'or prévu à cet effet : formidable morceau d'anthologie qu'affiche bien volontiers le prophète comme une preuve évidente de sa réussite, bien qu'aujourd'hui, avec la fin du miracle ivoirien, des Européens de moins en moins nombreux et un « Papa Nouveau » vieillissant, les signatures se fassent rares et aient du mal à rafraîchir celles des années 1960.

42. Voir Colette Piault, « Albert Atcho et son monde », in *Prophétisme et thérapeutique* (*op. cit.*, p. 35), qui s'est inspirée de l'article antérieur de J. Rouch, « Introduction à l'étude de la communauté de Bregbo », *Journal de la Société des africanistes*, 23, 1, 1963.

43. Voir R. Bureau, « La religion du prophète », in *Prophétisme et thérapeutique...*, *op. cit.*, p. 101-105.

44. D'autant que nombre de leaders politiques ivoiriens, dont Houphouët-Boigny, faisaient parti du Groupe d'études communistes initié par les communistes français. Voir J.-N. Loucou, *Aux origines du Parti démocratique de Côte-d'Ivoire*, *op. cit.*, p. 90-92.

45. On se reportera ici, dans des registres différents, aux textes de A. Zempléni, « De la persécution à la culpabilité », et de M. Augé, « Logique lignagère et logique de Bregbo », tous deux in *Prophétisme et thérapeutique...*, *op. cit.*

46. Voir C. Piault, « Albert Atcho et son monde », art. cité, p. 73-85.

47. Le PDCI fut fondé en 1946 et devint peu après l'une des principales sections du Rassemblement démocratique africain (RDA), d'inspiration marxiste, qui regroupait, dans une même volonté d'émancipation du colonialisme, des partis « frères » issus d'autres colonies de l'AOF et au sein duquel Houphouët joua un rôle majeur.

48. Voir R. Bureau, *op. cit.*, p. 101-119.

49. Atcho appréciait moyennement les gens du Nord, les Dioula de confession musulmane, dont il respectait par la force des choses la religion, mais qu'il critiquait à cause de leur faiblesse pour le « maraboutage ».

50. Il s'agit du récit fait à Jean Girard par le propre neveu de la prophétesse et que je reprends ici en large partie (voir J. Girard, *Deima...*, *op. cit.*, p. 49-54).

51. Loi qui oblige la veuve à épouser un frère du mari défunt.

52. A Dagoué, la prophétesse fut accusée de sorcellerie (J. Girard, *op. cit.*). Nous sommes ici typiquement dans une micro-histoire lignagère. Les Godié sont en effet organisés en patrilignages exogames au sein desquels les conflits prennent souvent la forme de procès en sorcellerie ; mais ils disposent, comme il est d'usage dans ce type de société, d'une « parenté complémentaire », notamment du côté maternel, qui permet aux individus d'y avoir des rapports plus sereins et d'y trouver éventuellement refuge.

53. La première est celle de J. Girard, *op. cit.*, la seconde de Denise Paulme : voir « Une religion syncrétique de Côte-d'Ivoire : le culte deima », *Cahiers d'études africaines*, II, n° 9, 1963, p. 5-90.

54. Dans l'article déjà cité (J.-P. Chauveau, J.-P. Dozon, « Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'Etat »), nous expliquons comment Latrille et Houphouët formèrent, à partir de 1943, un duo particulièrement efficace fondant, en quelque sorte avant la lettre, l'Etat ivoirien.

55. Les deima se réfèrent particulièrement à une divinité, nommée « Bre-nyagba », répandue en pays godié, dida et bété (provenant, comme Beugré, de la région de Tabou), qui permettait de lutter contre les sorciers, notamment par l'usage ordalique d'un vomitif. Voir J. Girard, *op. cit.*, p. 37.

56. La vocation prophétique de Marie Lalou aurait pris un tour décisif par la rencontre d'un dragon aquatique, nommé Gbonbo-Mèlè, qui lui aurait révélé les deux principaux éléments de son rituel, l'eau et les cendres sacrées. Voir B. Holas, « Bref aperçu sur les principaux cultes syncrétiques... », art. cité, p. 58.

57. Ces régions avaient été, en revanche, touchées par le « mouvement des ignames noires ».

58. Voir J.-P. Dozon, *La Société bété (Côte-d'Ivoire)*, Karthala, 1985, p. 278-305.

59. Expression très prisée dans les milieux catholiques coloniaux.

60. Ce sont eux qui, appuyés par les éléments scolarisés, fondèrent à Abidjan la Mutualité bété, à laquelle succédera en 1944 l'Union des originaires des six cercles de l'Ouest (UOCO), ouvrant ainsi plus largement l'espace public ivoirien.

61. S'agissant de sociétés patrilinéaires et virilocalles, la compensation matrimoniale y est une composante clé de la régulation des alliances. Jusqu'au tout début de la colonisation, cette compensation était encore composée de divers biens, comme les manilles, les pagnes, les bœufs (disparus avec le « mouvement des ignames noires »). Avec le développement de l'économie marchande, elle se monétarise presque entièrement, atteignant des sommes souvent élevées.

62. Traditionnellement, les aînés de lignages ou de segments de lignage payaient la compensation matrimoniale des cadets et disposaient ainsi de leur future progéniture.

63. Voir J.-P. Dozon, *La Société bété*, *op. cit.*, p. 316-319. On peut aussi se référer à l'ouvrage plus général de C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, 1975.

64. Cependant, Marie Lalou utilise une pierre (notamment pour la fécondité des femmes) qui rappelle singulièrement le caillou de Do.

65. Voir J. Girard, *op. cit.*, p. 93-97.

66. En langue godié, Lézé veut dire, d'après J. Girard, « commis » ; mais on retrouve les mythes et les contes de l'Araignée dans presque tout le sud ivoirien. Voir D. Paulme, *La Mère dévorante*, Gallimard, 1976.

67. Ce que Max Weber avait bien vu en écrivant que le christianisme n'était pas un authentique monothéisme (*op. cit.*, p. 443).

68. Voici un passage de l'évangile deïma tiré du deuxième tome de l'ouvrage de J. Girard : « Quand le bon Dieu avait créé l'univers, il avait envoyé aux humains des hommes très puissants pour leur apprendre à travailler, à fabriquer des machines, des véhicules, des avions. Le Bon Dieu en avait dépêché un aux Noirs, un autre aux Dioula, un troisième aux Européens. Ces derniers, qui depuis leur naissance sont raffinés et possèdent de belles manières, avaient remercié leur civilisateur en lui construisant une belle maison. Les Dioula avaient su rémunérer modérément le leur. Quant aux Africains, ils avaient maltraité leur maître. Et tandis que celui des Européens avait fait de ses protégés de grands ingénieurs et de grands savants, que celui des Dioula avait appris à ses élèves à confectionner de beaux pagnes ainsi qu'à fabriquer des fusils et des machettes, le professeur des Africains non seulement ne leur avait rien enseigné, mais ne cherchait qu'à se venger des mauvais traitements reçus [...]. Depuis, le Bon Dieu a abandonné les Noirs et ceux-ci, malheureux, confectionnent des fétiches, adorent les mauvais esprits et s'entre-tuent. Pour appeler Dieu à leur secours, leurs frères européens, pris de pitié, les ont fait instruire et leur ont expliqué quel mauvais comportement était le leur. Et Dieu leur dépêcha son dernier prophète, Bagué Honoyo, pour leur apprendre à s'adresser à lui, leur ordonner de brûler tous les fétiches. »

69. Se défendant probablement d'être riche, elle a toujours prétendu que c'est Houphouët qui a apporté sa contribution au mouvement deïma. Voir J. Girard, *op. cit.*, p. 134.

70. Voir J. Girard, *op. cit.*, p. 134.

71. Elle commence par une terrible répression à Madagascar, en 1947, qui annonce d'autres guerres coloniales.

72. Lorsqu'il fut élu, en 1945, à l'Assemblée constituante, Houphouët fut en effet accueilli par le PCF. Quelque peu formé au marxisme, le futur président eut ainsi une période que l'on peut qualifier de « stalinienne » : voir l'article d'E. Terray, « Que sont nos ex-colonies devenues? », *La Quinzaine littéraire*, n° 560 (numéro spécial), 1990. Mais cela ne dura pas très longtemps puisque, suivant la formule consacrée, il « désapparenta », en 1951, son parti du PCF.

73. Ce récit nous a été confié (à moi-même et à mon collaborateur ivoirien, Pascal N'Guessan) par un dignitaire de l'Église deïma.

74. Nous avons eu la confirmation de l'importance de cet interdit lors du tournage du film *Prophètes en leur pays* (réalisateur J.-P. Colleyn, auteurs M. Augé et J.-P. Dozon) ; désirant avoir les « deïma » dans ce film, on nous a fait vite comprendre que caméras et photos étaient prohibées.

75. Sous l'autorité de Péchoux, la vie politique s'est singulièrement diversifiée par la création de nouveaux partis. Mais la plupart d'entre eux étaient téléguidés par le gouverneur, qui y voyait le meilleur moyen de faire obstacle à un PDCI jugé subversif.

76 Voir J. Girard, *op. cit.*, p. 85-87.

77. D. Paulme, qui a enquêté en pays bété sur le mouvement deima, a une version un peu différente. Il s'agirait du « Kpawa », qui dériverait d'un nom bété signifiant « siège » (et non de *power*), mais qui est, de toute manière, un attribut du pouvoir. Voir « Un culte syncrétique... », art. cité, p. 11.

78. Pratiques que l'on peut observer encore en Côte-d'Ivoire, mais que l'on retrouve plus sûrement dans le système « vodu » au Togo ou au Bénin. Voir M. Augé, *Le Dieu-objet*, Flammarion, 1988.

79. Voir J. Girard, *op. cit.*, p. 151-153.

80. C'est sur ce personnage que D. Paulme a principalement enquêté, voir « Un culte syncrétique... », art. cité.

81. Je fais allusion ici à une évolution des rapports entre les sexes en Côte-d'Ivoire qui a débouché sur une assez forte instabilité matrimoniale et sur un nombre important de « femmes seules ».

82. J. Girard fournit une explication encore plus précise de l'expansion du mouvement deima vers le Centre et l'Est ivoirien. En fait le village godié, Lobrodou, où s'est installée Marie Lalou, avait eu pour fondateur des migrants venant d'une région baoulé dirigée par une femme. En outre, cette région baoulé adorait un génie qui était le frère aîné de Brenyagba (divinité qui rayonnait en pays godié, dida et bété), celui-ci étant reconnu par les deima comme un culte positif que Marie Lalou a su reprendre à son compte. Autant de traditions et de continuités qui facilitèrent la prolifération de prophétesses et prophètes deima chez les Baoulé et leurs voisins agni. Voir J. Girard, *op. cit.*, p. 64-67.

83. Voir J.-P. Chauveau, « La part baule : effectif de population et domination ethnique », *Cahiers d'études africaines*, n° 105-106, XXVII, 1-2, 1987.

84. Ce récit est extrait de plusieurs entretiens que j'ai eus avec Kokangba sur sa montagne.

85. Les Walebo formaient une confédération de tribus comportant le royaume de Sakassou, dont était issue la célèbre reine Abla Pokou, qui avait conduit, au début du dix-huitième siècle, la grande vague de migrants baoulé fuyant le royaume ashanti (Ghana) en proie à des guerres intestines. Voir J.-N. Loucou, *Histoire de la Côte-d'Ivoire*, 1, *La formation des peuples*, Abidjan, Ceda, 1984.

86. Comme c'est au contraire généralement le cas ; rappeler aujourd'hui à quelqu'un son ascendance servile constitue à coup sûr une indécence, parfois un grave affront, surtout s'il s'est élevé dans la hiérarchie sociale.

87. Voir P. Sirven, « Les conséquences géographiques d'un nouveau syncrétisme religieux en Côte-d'Ivoire, le kokambisme », *Les Cahiers d'outre-mer*, n° 78, avril-juin 1967.

88. Voir J.-P. Chauveau, « La colonisation appropriée... », art. cité, p. 104-105.

89. Voir G. Bachelard, *L'Eau et les rêves*, José Corti, 1942, chap. VI, « Pureté et purification, la morale de l'eau ».

90. Voir P. et M. Etienne, « "A qui mieux mieux" ou le mariage chez les Baoulé », *Cahiers ORSTOM*, série Sciences humaines, VIII, n° 2, 1971.

91. Sur ce thème, on se reportera à l'ouvrage de Natalie Z. Davies, *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au seizième siècle*, Aubier, 1979.

92. Voir *Eloge de la folie*, Garnier Frères, 1964.

93. Suivant le titre de la version française de l'ouvrage de J. Goody (*The Domestication of the Savage Mind*), publié chez Minuit en 1979. A certains égards, du reste, l'intention de Kokangba n'est pas loin de la thèse développée par l'anthropologue britannique, qui indique que l'écriture n'est pas un simple enregistrement phonographique de la parole mais favorise l'art de poser et de résoudre les problèmes.

94. On pourrait poursuivre ce dialogue imaginaire entre Kokangba et Levi-Strauss, sur le thème central de la violence liée à l'exploitation. Ainsi, dans ses entretiens avec G. Charbonnier (10/18, 1961), l'anthropologue précise que la naissance de l'écriture est associée à des sociétés qui sont fondées sur l'exploitation de l'homme par l'homme. Kokangba, en tant que descendant d'esclaves, pourrait bien le démentir, lui dont les parents ont été vendus et achetés par des « sociétés sans écriture ». Sur ce sujet, on se reportera à l'ouvrage de J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 173-202.

95. D'une façon plus générale, la période accentue les mouvements de populations. Aux migrations internes s'ajoutent les migrations externes, particulièrement celles d'une main-d'œuvre voltaïque qu'organisent, avec l'accord du PDCI, les autorités coloniales pour la faire travailler sur les chantiers financés par le FIDES, mais qui s'emploie aussi chez les planteurs ivoiriens, notamment baoulé.

96. Les heurts se sont produits dans la décennie précédente, au temps du gouverneur Péchoux, qui s'était fait le chantre de l'anticommunisme (le PDCI étant lié à cette époque au PCF) et le défenseur de l'empire colonial. Ainsi, il avait fait régner entre 1947 et 1949 un climat de guerre civile, s'en prenant tout particulièrement au PDCI. Voir L. Gbagbo, *Côte-d'Ivoire. Economie et société à la veille de l'Indépendance (1940-1960)*, L'Harmattan, 1982.

97. Voir *La Société bété*, *op. cit.*, p. 341-343.

98. Voir « Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'Etat », art. cité, p. 270-277.

99. Appelée couramment ADIACI, cette association a été créée en 1937.

100. Houphouët-Boigny ne tenait pas particulièrement à l'indépendance (qui fut en quelque sorte « octroyée » par la France), préférant l'autonomie dans le cadre de la « Communauté franco-africaine ».

101. Sur ces « complots » ou pseudo-complots, on se reportera à l'ouvrage de J. Baulin, *La Politique intérieure d'Houphouët-Boigny*, Eurofor-Press, 1982.

102. Voir à ce sujet le texte de M. Foucault, « Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique », in *Le Débat*, n° 41, 1986.

103. Je dois ces informations à sa femme, à son principal disciple, mais aussi à un témoin de l'époque (devenu par la suite secrétaire de la section du PDCI

de Vavoua), qui vécut les fastes de Raphaël et dit avoir appris à jouer, grâce à lui, du saxophone. Il fut aussi témoin de sa révélation.

104. A l'entrée de Bregbo, on peut découvrir une imposante statue d'Atcho, posant en habit militaire et flanqué de ses médailles honorifiques. Le prophète l'avait fait construire avant sa mort, organisant ainsi lui-même la perpétuation de son culte.

105. On peut notamment se référer à son article, « Messianisme et développement économique et social », *Cahiers internationaux de sociologie*, 31, 1961, p. 3-14.

106. J'emprunte cette biographie d'Odjro à H. Mémel-Fôte, qui lui a consacré deux articles : « Un guérisseur de la Basse-Côte-d'Ivoire », *Cahiers d'études africaines*, n° 28, VII, 1967, et « Un prophète de la Basse-Côte-d'Ivoire, Josué Edjro (suite) », *Kasa Bia Kasa*, n° 7, février 1976.

107. Voir à ce sujet les remarques de M. Augé, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, 1977, p. 140-148.

108. Voir H. Mémel-Fôte, *op. cit.*

109. Le film et l'ouvrage portent le même titre : *Nkpititi, la rancune et le prophète*. L'ouvrage est paru dans la collection « Anthropologie visuelle » des Editions de l'EHESS, en 1990.

110. La construction du port de San Pedro s'est en effet réalisée dans le cadre d'un projet plus vaste d'aménagement et de développement de la région dont était responsable une société d'Etat, l'ARSO (Autorité régionale du Sud-Ouest). L'intéressant ici, c'est que cette société d'Etat fut dirigée par Emmanuel Diouollo, fils d'Antonin Diouollo, chef redouté des Ebrié à l'époque coloniale. Deux Ebrié donc, Emmanuel Diouollo et Atcho, représentant chacun à leur manière la « réussite » de la Basse-Côte et surtout d'Abidjan, présidèrent ainsi au développement du Sud-Ouest.

111. Pour convertir au harrisme, les responsables de l'Eglise ont souvent fait vite en besogne. Fréquemment, ils ont nommé comme prédicateurs des prêtres de cultes locaux ou des guérisseurs-féticheurs qui, tout en subordonnant leurs anciennes pratiques à leur nouvelle vocation, n'en ont pas moins conservé ainsi leurs prérogatives.

112. Voir à ce propos l'ouvrage de A. Touré, *La Civilisation quotidienne en Côte-d'Ivoire : un procès d'occidentalisation*, Paris, Karthala, 1981.

113. Sur la politique coloniale en matière d'islam, il faut se reporter à l'intéressant article de J.-L. Triaud, « La question musulmane en Côte-d'Ivoire (1893-1939) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, n° 225, 1974.

114. A propos d'alliances, mais sans qu'on puisse dire ici qu'Houphouët en fut l'instigateur, il faut préciser que le monde baoulé par ses femmes, dont on a dit plus haut qu'elles avaient une assez forte autonomie, s'est distingué par de nombreux mariages avec les Dioula ; par suite, les enfants issus de ces mariages devaient en général prendre la religion du père, en l'occurrence l'islam.

115. Sur cette question, on se reportera à l'ouvrage de G. Nicolas, *op. cit.*

116. L'Église deïma semble, dans ce contexte très concurrentiel, quelque peu stagner, voire en perte de vitesse. En fait, elle est tout à la fois repliée autour d'une clientèle surtout féminine, pour laquelle elle s'occupe de fécondité et de problèmes matrimoniaux, et ouverte à de nouveaux prophètes ou prophétesses, qui n'ont généralement qu'un rayonnement très local

117. Les rituels de paix qui mettaient fin autrefois aux épisodes de guerre entre villages, ou entre fractions de tribus dida, godié, bété, étaient organisés de la même manière.

118. A cet égard, j'ai su par mon ami et collègue François Verdeaux, qui menait d'autres enquêtes ethnologiques, que Koudou avait séjourné près de dix ans (de 1957 à 1966 environ) chez un certain Lamine, un prêtre de culte assimilé « appollonien » (d'origine servile, semble-t-il) habitant une petite localité de l'extrême Sud-Est ivoirien, et qu'il aurait appris chez lui beaucoup de choses concernant les plantes et l'art de guérir.

119. J'ai étudié ce phénomène chez les Bété voisins, qui ont du reste avec les Dida beaucoup de traits socio-culturels communs. Voir *La Société bété, op. cit.*, p. 117-131.

120. Il est vraisemblable de penser que Koudou puise dans un mythe très répandu dans la région suivant lequel, au début des temps, les femmes vivaient entre elles, séparément des hommes, et étaient supérieures à ces derniers, les battant régulièrement dans leurs affrontements guerriers. Voir J.-P. Dozon, *La Société bété, op. cit.*, p. 140-144.

121. La lutte draconienne menée par les médecins militaires contre la maladie du sommeil et la lèpre, dans les colonies françaises d'Afrique, en Côte-d'Ivoire et ailleurs (voir J.-P. Dozon, « Quand les Pastoriers traquaient la maladie du sommeil », *Sciences sociales et santé, anthropologie, sociétés et santé*, III, n° 3-4, 1985), me fait penser que Koudou, dans sa volonté de prophylaxie, a sans doute emprunté à ce modèle d'intervention sanitaire.

122. En Côte-d'Ivoire, le phénomène des « associations d'originaires » est particulièrement développé. Elles existent à plusieurs niveaux, villageois, régional, ethnique, et regroupent des citadins, particulièrement des Abidjanais, qui trouvent là des formes d'entraide en ville, mais surtout une manière d'intervenir dans leur milieu d'origine pour des affaires courantes et assez traditionnelles comme les funérailles, mais aussi pour tenter de moderniser leur région.

123. Depuis 1984, le gouvernement a libéralisé les élections municipales. Alors qu'elles étaient auparavant entièrement sous le contrôle du PDCI, elles sont maintenant ouvertes à n'importe quelle candidature. Ce qui constitue assurément le premier pas vers une démocratisation du régime et entraîna, du même coup, de très vives stratégies et compétitions politiques à l'échelle locale. Koudou a sans aucun doute bénéficié de cette situation.

124. Sur ce sujet, on lira avec intérêt l'article de J.-M. Gibbal, « La magie à l'école », *Cahiers d'études africaines*, n° 56, 1974.

125. Un passage du texte me paraît suffisamment éloquent pour être entièrement cité. Le voici : « Ce sauveur est arrêté par les en haut des en haut [expression ivoirienne désignant les grands personnages du régime] qui adorent les plus grands fétiches dans notre pays. Ils sont liés étroitement aux Grands Marabouts pour se maintenir au pouvoir. D'ailleurs, ils ont pu se faire maintenir aux plus hauts postes de responsabilité depuis leur sortie de l'école jusqu'à aujourd'hui et ils attendent leur retraite. Ils enterrent des personnes vivantes et adorent les fétiches avec le sang humain. Grâce à Jeannot, nous l'avons su. »

126. A propos de Gbahié Koudou, on peut se reporter aussi à l'article de C.-H. Perrot, « Prophétisme et modernité en Côte-d'Ivoire : un village éotilé et le culte de Gbahié », *Religion et modernité politique en Afrique noire* (J.-F. Bayard éd.), Karthala, 1993, p. 215-276.

127. Laurent Gbagbo, enseignant et historien, est déjà un personnage connu en Côte-d'Ivoire. Opposant de longue date, il avait eu à plusieurs reprises maille à partir avec le régime et avait dû, en 1982, se réfugier en France, où il resta jusqu'à la fin des années 1980 et où il écrivit, tout en organisant clandestinement un embryon de parti, plusieurs ouvrages très critiques sur Houphouët-Boigny et le PDCI.

128. La proximité régionale ou ethnique (Gbagbo est bété, originaire de la région de Gagnoa, mais parle la même langue vernaculaire que Koudou) des deux hommes n'est pas, dans cette affaire, indifférente ; depuis les années 1940, mais surtout depuis l'Indépendance, les régions de l'Ouest ont toujours manifesté une nette défiance à l'égard du PDCI et d'Houphouët (voir J.-P. Dozon, *La Société bété*, *op. cit.*). En outre, même s'il ne s'agit là que d'une pure coïncidence, le leader du FPI s'appelle Koudou Gbagbo Laurent ; or, si son nom courant est en effet Gbagbo, il est devenu assez courant qu'on l'appelle aussi Koudou.

129. Voir *Le Phénomène rituel*, *op. cit.*

130. Aidé du reste en cela par le FPI, qui n'a pas toujours su, lui-même, s'en défaire.

131. Les étrangers étant très nombreux, particulièrement les Burkinabè, et plutôt favorables à Houphouët, qui a toujours favorisé leur implantation.

Dans le cercle des prophètes

1. Sur les énoncés et la logique de « l'unaire », voir l'ouvrage de Dany-Robert Dufour, *Le Bégaïement des maîtres*, François Bourin, 1987.

2. Voir M. Weber, *op. cit.*, « Le prophète », p. 464-474.

3. Voir à ce sujet ce qu'en dit M. Augé, *Nkpiti, la rancune et le prophète*, *op. cit.*, p. 20-21.

4. H. Mémel-Fôte, *op. cit.*, p. 606-622.

5. C'est un épisode que Raphaël Mihin a lui-même consigné dans un petit opuscule édité par ses soins et intitulé *MCCTM, La doctrine éclectique, christianisme et islamisme*.

6. J'ai appris récemment que Koudou Jeannot avait une « scène familiale » particulièrement chargée. Outre l'affaire de son frère Gbahié, sa mère est devenue assez tôt aveugle et sa sœur la plus proche n'a jamais pu avoir d'enfants.

7. Je fais allusion ici au fait que G. Bataille a surtout lu Hegel au travers des interprétations d'A. Kojève, tout en faisant plus particulièrement référence à deux textes de Bataille : l'ouvrage *L'Expérience intérieure* (Gallimard, 1943) et l'article « Hegel, le sacrifice et la mort » (*Deucalion*, 5, 1955).

8. Voir Elias Canetti, *Masse et puissance*, Gallimard, 1966.

9. La meilleure biographie à ce jour d'Houphouët-Boigny est celle de S. Diallo, *Houphouët-Boigny, le médecin, le planteur et le ministre (1900 (?) - 1960)*, Jallivres, 1993.

10. Nombre de textes consacrés aux prophétismes ont eu recours à la typologie. J'en ai fait la critique dans « Les mouvements politico-religieux... », art. cité, mais on doit se reporter surtout à l'ouvrage d'A. Mary, *Le Défi du syncretisme...*, *op. cit.*

11. Sur ces questions de composante et de double, on se reportera à l'ouvrage collectif *La Notion de personne en Afrique noire*, actes du colloque international, CNRS, 1973.

12. Voir M. Augé, « Logique lignagère et logique de Bregbo », in *Prophétisme et thérapeutique...*, *op. cit.* Et, dans ce même ouvrage, on lira avec intérêt le texte d'A. Zempleni, « De la persécution à la culpabilité », p. 155-218.

13. On a souvent dit à juste titre que les croyances en la sorcellerie relevaient d'une logique persécutive, c'est-à-dire qu'un individu malade ou frappé d'infortunes imputait l'origine de son état ou de sa situation aux autres, en particulier à ses proches ; du même coup, il fut également dit que les confessions d'Atcho mettaient en question cette logique en faisant de l'individu non plus une victime mais un coupable, et que le prophète introduisait là une forte composante chrétienne, comme un avatar du péché. Si cette interprétation n'est pas fautive, elle me semble malgré tout un peu excessive ; car les croyances traditionnelles en la sorcellerie mettaient également en œuvre une logique où un individu (sans être nécessairement habité par un sentiment de culpabilité) pouvait estimer être la victime de ses propres « agissements sorciers » et, étant de ce fait malade, allait se confesser auprès d'un culte spécialisé.

14. Voir *Les Maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Maspero, 1967.

15. F. Gil, *Traité de l'évidence*, Millon, 1993, p. 30.

16. En ce qui concerne le sida, Kokangba n'hésite pas à proclamer qu'il a trouvé un « vaccin » : il s'agit de petites scarifications qu'il opère sur les poignets et le ventre de ses adeptes en y versant de l'eau bénite.

17. Voir F. Gil, *op. cit.*, p. 31.

18. Voir M. Augé, *Le Génie du paganisme*, Gallimard, 1982, p. 295 : « Il [le prophète] annonce moins que, déjà, il ne réalise et témoigne : sa parole fait déjà signe. »

19. On peut se référer ici à l'article de Myriam Revault d'Alonnes, « Spinoza et la crise du théologico-politique » (in *Le Genre humain*, n° 23), qui propose un commentaire du « Traité » de Spinoza sur ce point crucial où « l'imagination » (tout particulièrement celle des prophètes hébreux) est présentée comme la trame constitutive du lien social.

20. Voir *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, op. cit.

21. Voir « Messianisme et développement économique et social », art. cité.

22. Voir *Nkpití, la rancune et le prophète*, op. cit., p. 50.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 49.

25. Il arrive que certains d'entre eux quittent la communauté pour tenter de devenir prophètes à leur tour ; ce qui n'est pas sans provoquer le courroux de celui auquel ils ont emprunté rituels et pratiques thérapeutiques.

26. On pourrait étendre encore plus largement le propos en considérant que cette suspicion n'a cessé de hanter l'histoire du judaïsme (en l'occurrence l'histoire de la lutte des prophètes contre les chutes du peuple hébreu dans le paganisme), qu'elle a présidé pour une part à la naissance du christianisme, plus tard à celle du protestantisme dans sa critique du catholicisme, et qu'elle participe aussi de l'attitude de l'islam vis-à-vis du christianisme ou, plus généralement, vis-à-vis du culte des saints.

27. F. Hagenbucher-Sacrapanti, dans un autre contexte africain – le Congo-Brazzaville, où les prophétismes sont également légion –, a remarquablement décrit et analysé toutes les subtilités d'un culte fondé par une prophétesse pour contourner la contradiction. Voir *Santé et rédemption par les génies au Congo-Brazzaville*, Publisud, 1989.

28. Parmi ces ethnologues, nombre d'entre eux furent des missionnaires ou des anciens missionnaires, pour lesquels les prophétismes furent l'occasion d'exercer un second ou un autre métier. L'un des cas les plus connus fut celui de Maurice Leenhardt, un missionnaire protestant qui devint un ethnologue célèbre pour ses études sur les Canaques (Voir *Do Kamo*, Gallimard, 1947), mais qui, auparavant, avait étudié un mouvement prophétique en Afrique du Sud.

29. Deux grandes synthèses de cette littérature doivent être mentionnées : celle de V. Lanternari, *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspero, 1962 ; et celle de E.W. Mühlman, *Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde*, Gallimard, 1968. Pour ce qui concerne plus précisément l'Afrique, A. Mary a produit récemment une synthèse remarquable, *Le Défi du syncrétisme*, op. cit.

30. Ecole dont le meilleur représentant fut certainement M. Gluckman. Voir son principal ouvrage, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, 1963.

31. Voir *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, *op. cit.*, et *Afrique ambiguë*, Plon, 1957.

32. On lira avec intérêt l'ouvrage d'E.E. Evans-Pritchard, *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, PUF, 1974, p. 30-72. On y lit notamment qu'un seul des grands fondateurs de l'anthropologie, L.H. Morgan, refusa, au contraire des autres, de s'intéresser à la religion, tellement il l'abhorrait.

33. Voir F. de Coulanges, *La Cité antique*, Flammarion, 1984 (éd. originale, 1864).

34. *Les Formes élémentaires...*, *op. cit.*, p. 598.

35. Il est particulièrement intéressant de noter que le « holisme », cher à l'anthropologie culturelle, c'est-à-dire sa visée à rendre intelligible le tout d'une société, dérive, à suivre Durkheim, de l'idée de totalité qui est elle-même issue de l'activité religieuse (voir *Les Formes élémentaires...*, *op. cit.*, p. 628-630).

36. PUF, 1971.

37. Voir à ce sujet le texte de Freud, *Psychologie des masses*, *Œuvres complètes*, XVI, PUF, 1988.

38. Sous ce rapport, ne doit-on pas considérer que l'anthropologie n'a jamais complètement rompu avec sa définition théologique, celle notamment qu'en a donnée Malebranche comme étant relative à « l'action de parler humainement des choses divines » ?

39. Voir *Anthropologie appliquée*, Payot, 1971, p. 13.

40. R. Bastide est en effet l'auteur de grands livres d'anthropologie religieuse comme *Le Camdomblé de Babia, rite nagô*, et *Les Religions africaines au Brésil*, auxquels il faut ajouter de nombreux articles consacrés aux prophétismes et messianismes africains.

41. Voir P. Bourdieu, J.-C. Chamborédon, J.-C. Passeron, *Le Métier de sociologue*, Mouton, 1968, p. 49.

42. Parmi les remises en cause les plus radicales de la modernité comme processus de rationalisation et de désenchantement du monde, on peut se référer à l'ouvrage récent de B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, 1993.

43. M. Detienne propose une analyse très semblable dans *L'Invention de la mythologie* (Gallimard, 1981) : en soulignant que la notion de mythologie renvoie aussi bien à un phénomène religieux qu'à la discipline qui l'étudie, il montre que celle-ci n'est qu'un redoublement interminable de celui-là.

Éléments de bibliographie

Ouvrages généraux

- AUGÉ, Marc (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Hermann, Paris.
– (1982), *Le Génie du paganisme*, Gallimard, Paris.
– (1988), *Le Dieu objet*, Flammarion, Paris.
- BASTIDE, Roger (1971), *Anthropologie appliquée*, Petite Bibliothèque, Payot, Paris.
- DETIENNE, Marcel (1967), *Les Maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Maspero, Paris (Presses-Pocket, 1994).
- DERRIDA, Jacques (1967), *De la grammatologie*, Minuit, Paris.
- DUFOUR, Dany-Robert (1987), *Le Bégaiement des maîtres*, François Bourrin.
- DURKHEIM, Emile (1968), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris.
- HEGEL, G.W.F. (1939), *La Phénoménologie de l'esprit*, Aubier-Montaigne, Paris.
– (1965), *La Raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, 10/18, UGE, Paris.
– (1981), *Le Christianisme et son destin*, Vrin, Paris.
- ERASME (1964), *Eloge de la Folie*, Garnier Frères, Paris.
- FREUD, Sigmund (1971), *L'Avenir d'une illusion*, PUF, Paris.
- GIL, Fernando (1993), *Traité de l'évidence*, Millon, Paris.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993), *La Religion pour mémoire*, Le Cerf, Paris.
- JANNICAUD, Dominique (1985), *La Puissance du rationnel*, Gallimard, Paris.
- LANTERNARI, Vittorio (1962), *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspero, Paris.
- ROUSSELLE, Aline (1990), *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Fayard, Paris.
- TURNER, Victor W. (1990), *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, PUF, Paris.
- SPINOZA, Baruch (1954), *Traité des autorités théologiques et politiques, Œuvres complètes*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris.
- VATTIMO, Gianni (1987), *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Editions du Seuil, Paris.
- WEBER, Max (1971), *Economie et société*, Plon, Paris.

Ouvrages et articles sur l'Afrique

- AUGÉ, Marc, et COLLEYN, Jean-Paul (1990), *Nkɔ̀piti, la rancune et le prophète*, Editions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- AHUI, Paul William (1988), *Le Prophète W.W. Harris, son message d'humilité et de progrès*, Nouvelles Editions africaines, Abidjan/Dakar.
- BALANDIER, Georges (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris.
- BASTIDE, Roger (1961), « Messianisme et développement économique et social », *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXI, p. 3-14.
- BUREAU, René (1971), « Le prophète Harris et le harrisme », *Annales de l'université d'Abidjan*, série F, III, p. 31-196.
- CHAUVEAU, Jean-Pierre (1987), « La colonisation "appropriée". Essai sur les transformations économiques et sociales en pays baule (Côte-d'Ivoire), de 1891 au début des années 1920 », in M.-H. PIAULT (éd.), *La Colonisation : rupture ou parenthèse ?*, L'Harmattan, « Racines du présent », Paris, p. 57-122.
- CHAUVEAU, Jean-Pierre, et DOZON, Jean-Pierre (1987), « Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'Etat », in E. TERRAY (éd.), *L'Etat contemporain en Afrique*, L'Harmattan, Paris, p. 221-296.
- DIALLO, Siradion (1993), *Houphouët-Boigny, Le médecin, le planteur et le ministre (1900 (?) - 1960)*, Jalivres.
- DOZON, Jean-Pierre (1974), « Les mouvements politico-religieux, syncrétismes, messianismes et néo-traditionalismes », in M. AUGÉ (éd.), *La Construction du monde*, Maspero, « Dossiers africains », Paris, p. 75-111.
- (1985), *La Société bété (Côte-d'Ivoire)*, Karthala, Paris.
- HAGENBUCHER-SACRAPANTI, Frank (1989), *Santé et rédemption par les génies au Congo-Brazzaville*, Publisud.
- HALIBURTON, Mackay Gordon (1971), *The Prophet Harris*, Longman, Londres.
- GIRARD, Jean (1971), *Deima, prophètes paysans de l'environnement noir*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble.
- LOUCOU, Jean-Noël (1977), « Aux origines du Parti démocratique de la Côte-d'Ivoire », *Annales de l'université d'Abidjan*, série I, Histoire, V, p. 80-105.
- MARY, André (1992), *Le Défi du syncrétisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga (Gabon)*, Université de Lille III, Lille (thèse d'Etat, EHESS, Paris).
- MÉMEL-FÔTE, Harris (1988), *L'Esclavage dans les sociétés lignagères précoloniales d'Afrique noire. L'exemple de la Côte-d'Ivoire*, thèse d'Etat, EHESS, Paris.
- NICOLAS, Guy (1981), *La Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Publications orientalistes de France.
- PAULME, Denise (1962), « Une religion syncrétique de Côte-d'Ivoire : le culte deima », *Cahiers d'études africaines*, III (1), 9, p. 5-90

LA CAUSE DES PROPHÈTES

- PIAULT, Colette (éd.) (1975), *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Hermann, Paris.
- SUNDKLER, Bergt G.M. (1948), *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford University Press, Oxford.
- VERDIER, Arthur (1897), *Trente-Cinq Années de lutte à la Côte-d'Ivoire (côte occidentale de l'Afrique)*, Joseph André, Paris.
- VILLAMUR, Roger, et RICHAUD, Jean (1903), *Notre colonie de la Côte-d'Ivoire*, Augustin Challanel, Paris.

Remerciements

Ce livre est l'occasion d'exprimer mes remerciements et mon attachement à l'ORSTOM (anciennement Office de la recherche scientifique et technique d'outre-mer, dont le sigle est devenu aujourd'hui l'acronyme de l'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération), qui m'emploie depuis plus de vingt ans et sans lequel je n'aurais, nous n'aurions pu, avec Marc Augé, parcourir les campagnes ivoiriennes. Ma gratitude s'adresse aussi à la Côte-d'Ivoire, qui m'a donné pleine liberté pour mener à bien mes recherches, et particulièrement à l'un de ses ressortissants, Pascal N'Guessan, dont les compétences et le compagnonnage ont été indispensables à la rencontre et à la connaissance des milieux prophétiques.

Monique Chevallier, ingénieur de recherche au CNRS, a rassemblé les archives coloniales et largement contribué à les analyser. Cléo Pace, secrétaire de rédaction des *Cahiers d'études africaines*, a mis la dernière main au texte final. Qu'elles en soient également chaleureusement remerciées.

La leçon des prophètes
par Marc Augé

En comparant le métier d'ethnologue et celui de prophète, en évoquant les subtiles transmissions qui s'effectuent parfois d'un prophète à l'autre, même si chacun d'entre eux reste irrémédiablement singulier, Jean-Pierre Dozon évoque un peu notre aventure commune. Il y a en effet environ trente ans que j'ai commencé à fréquenter la lagune ébrié et les prophètes ivoiriens, un peu solitairement même lorsque je retrouvai les traces de Jean Rouch et de tous ceux qui travaillaient avec lui avant de m'associer à leur publication collective sur Bregbo. Un peu plus tard, dans le courant des années 1970, j'ai effectué plusieurs missions au Togo, m'intéressant aux religions *vodún* et à des personnages qui ne se voulaient pas prophètes, eux, mais exerçaient dans un style différent leur métier de devin et leur don de clairvoyance. Plus tard encore (pour l'essentiel dans les années 1980), j'ai retrouvé la Côte-d'Ivoire, connu Odjo grâce à Harris Mémel-Fôte, et parcouru de nouveau les routes à la recherche d'autres prophètes, au moment où Jean-Pierre Dozon commençait à s'intéresser au prophétisme.

Peut-être lui ai-je, tel Atcho à Essan, transmis la charge ou passé le témoin ? Mais très rapidement, c'est lui qui est devenu le guide ; c'est grâce à lui que mon expérience prophétique s'est prolongée, enrichie et diversifiée. La fréquentation des anciens et des nouveaux prophètes (certains de ces derniers n'étaient pas si nouveaux mais je les découvrais) m'a fourni l'occasion d'approfondir ma réflexion sur le phénomène – réflexion qui s'est exprimée dans divers travaux publiés entre-temps, cependant que Jean-Pierre Dozon, au terme d'un travail de terrain intense, s'attaquait à la mise en œuvre de l'ouvrage complet, systématique et synthétique, de l'analyse anthropologique, historique et politique à la fois qu'il nous livre aujourd'hui.

Sa lecture réveille en moi des souvenirs divers, pour certains encore récents : de notre vagabondage d'un prophète à l'autre, et des

échanges, des conversations qu'enrichissait l'expérience chaque jour plus riche de Jean-Pierre Dozon. Du coup, l'occasion m'est donnée et le désir me vient de remonter encore un peu plus loin dans mes souvenirs pour essayer de résumer, peut-être de mieux comprendre ce qu'a été pour moi, trente ans durant, l'apport intellectuel de la Côte-d'Ivoire et des prophètes, de faire le point, en quelque sorte.

A distance (distance toute relative puisque je fréquente toujours la Côte-d'Ivoire), il me paraît possible en effet d'esquisser un triple bilan. Le premier porterait sur la Côte-d'Ivoire elle-même et plus spécifiquement sur l'ensemble des représentations et des mouvements religieux que j'étudiais fin 1965. Marcuse croyait alors pouvoir parler, dans *Eros et civilisation*, d'un « affaiblissement » de la religion avant que, quelques années plus tard, on évoque avec la même candeur et la même assurance le « retour du religieux ». Le second porterait sur mon livre *Théorie des pouvoirs et idéologie*, paru en 1975, dont quelques notions, concepts ou analyses ont, me semble-t-il, suscité des discussions, au moins dans les cercles d'africanistes. Enfin (mais il s'agirait davantage de mise en perspective que de bilan), j'aimerais souligner la continuité qui a marqué, depuis mes études de cas ivoiriens, l'ensemble de mes travaux : j'ai le sentiment d'avoir toujours creusé le même sillon, même lorsque je m'égarais du côté du Luxembourg, dans les couloirs du métro ou au milieu des *vodún* togolais.

La modernité des pouvoirs obscurs

La Côte-d'Ivoire perdure. Loin de disparaître, les mouvements prophétiques prospèrent. Tout d'abord, les prophètes ont la vie dure. Atcho est mort récemment. Mais, au moment où j'écris ces lignes, Dagri Najva (Papa Nouveau) rassemble dans sa nouvelle cathédrale des foules impressionnantes. Tous ceux qui œuvraient en pays adjukrou dans les années 1960 et 1970 sont toujours à pied d'œuvre, notamment Sebim Odjo, à propos duquel s'était déclenchée en 1969, dans le quotidien ivoirien *Fraternité-Matin*, une polémique dont il est fait état dans *Théorie des pouvoirs et idéologie*.

Cette permanence s'inscrit dans un essor assez remarquable des mouvements religieux dans leur ensemble. Les témoins de Jéhovah et le Christianisme céleste connaissent, en ville notamment, un succès éclatant. Surtout, ils ne sont plus la référence vaguement honteuse de

quelques marginaux. L'appartenance à ces mouvements est pleinement revendiquée par des cadres importants du régime. De même, la confession harriste a acquis ses titres de noblesse, et depuis l'époque où l'un des notables de Jacquville, aujourd'hui disparu, se cachait pour se rendre au temple, une évolution très nette est perceptible. Dans un film que Jean-Paul Colleyn, Jean-Pierre Dozon et moi-même avons consacré en 1988 aux prophètes ivoiriens, nous avons été frappés par le discours des laïcs et des jeunes du mouvement : ceux-ci, visiblement, entendaient se servir du harrisme comme d'un groupe de pression à finalité politique. Bien placés dans la hiérarchie socio-économique de la Côte-d'Ivoire moderne (non pas instituteurs ou secrétaires de coopérative mais cadres d'entreprise ou hauts fonctionnaires), ils entendaient faire de l'église harriste un mouvement engagé dans la vie politique. Face aux prédicateurs traditionnels, à un prophète vieilli comme Atcho (dont on murmurait qu'il n'appréciait guère leurs initiatives) et au « pape » du harrisme, le prédicateur suprême Jonas Ahui, toujours vivant à l'époque mais âgé de plus de 90 ans, aveugle et sans doute assez éloigné des soucis de la génération des quadragénaires, ils se présentaient, pour reprendre un langage à la mode, comme des « rénovateurs ».

Ces jeunes Ivoiriens ne faisaient qu'interpréter et traduire dans leur langage une intuition qui se faisait jour plus ou moins nettement à travers les propos des prophètes de toutes obédiences : que le développement de la Côte-d'Ivoire était en un sens leur affaire, affaire de foi et de vérité, qu'ils se devaient de donner l'exemple (un prophète se doit de réussir matériellement), à l'instar de celui que, mi par prudence, mi par conviction, ils tenaient pour le premier d'entre eux, le président Houphouët-Boigny. Cette intuition, essentielle à un prophétisme qui entend bien mesurer sur la réalité de signes foncièrement terrestres la vérité de son message, était celle de Harris et de ses successeurs, notamment tous ceux que je fréquentais dans les années 1960, spécialement Papa Nouveau et Albert Atcho. Ces derniers étaient, de ce point de vue, tout aussi « modernes » que ceux dont j'ai fait depuis la connaissance.

Le seul élément nouveau aujourd'hui (mais il est certainement significatif) tient à l'attitude des jeunes gens instruits et des jeunes cadres urbains à l'égard du prophétisme. J'en prendrai un exemple qui paraît à cet égard très révélateur. Jean-Pierre Dozon consacre dans son livre une longue analyse à Koudou Jeannot, qu'il m'a fait connaître. Durant

les années 1980, ce prophète contre-sorcier originaire du pays dida s'était illustré par les missions qu'il effectuait à la demande dans divers villages du pays : pour l'essentiel, son action consistait à faire rassembler, puis jeter ou brûler les « fétiches » desdits villages, et à proclamer la défaite des sorciers. Je passe sur les ennuis que lui valut sa pugnacité lorsqu'il accusa explicitement de sorcellerie un officiel du régime, pour ne m'intéresser qu'aux motifs de ceux qui le faisaient venir ; il s'agissait de jeunes hommes travaillant en ville, fonctionnaires, cadres moyens ou supérieurs qui, comme le plus souvent en Basse-Côte-d'Ivoire, loin d'avoir perdu le contact avec leur village, y retournaient régulièrement, y créant même des plantations, à l'exemple du chef de l'Etat et de la plupart de ses ministres. Le recours au prophète contre-sorcier s'expliquait à leurs yeux par le souci de ne pas laisser le conservatisme jaloux des anciens bloquer toutes les velléités de modernisation, toutes les initiatives individuelles susceptibles de promouvoir le village. Dénoncer les fétiches, les mauvaises pensées, la sorcellerie et la jalousie, c'était plus profondément s'attaquer à un état d'esprit, briser les velléités agressives d'anciens qui, au nom d'une certaine conception de la communauté villageoise, s'en prenaient à des individus jeunes et entreprenants.

Cette tension entre générations et entre cultures différentes s'exprimait dans un langage doublement ambigu. Langage « au deuxième degré » quand il s'adressait à nous, il semblait assimiler l'action du prophète contre-sorcier à un électrochoc susceptible d'ébranler les paralysies anciennes, comme si le recours aux mêmes mots et aux mêmes notions que les vieux villageois n'était qu'une métaphore et une ruse destinée à subvertir leur conservatisme. Mais il n'était pas sûr (c'est toute l'ambiguïté du prophétisme depuis le début) que ce langage ne confortât pas plutôt la réalité à laquelle il s'attaquait, dans la mesure même où il ne cessait d'en participer. Harris ne niait pas la réalité des forces auxquelles il s'attaquait mais s'affirmait supérieur à elles. Ainsi font les prophètes aujourd'hui mais aussi ceux qui font appel à eux au nom de la libre entreprise, de l'individualité et du développement. Ce faisant, ils manient après d'autres le couple infernal tradition/modernité dont Georges Balandier soulignait déjà dans *Anthropologie politique* l'impuissance à devenir dialectique. Et pour cause : la modernité dont il s'agit ici (incarnée incontestablement par certains des jeunes cadres « progressistes » qui essaient à leur manière de donner un sens aux relations ville/campagne) n'est affirmée comme telle que par rap-

port à une tradition assez largement mythique, celle dont les modernes ont besoin pour pouvoir se dire modernes et qui met l'accent sur le caractère égalitaire, violemment égalitaire, de la société lignagère. La seule réalité que recouvre cette prétendue tradition, c'est, derrière la difficulté des jeunes cadres urbains à bien connaître un univers avec lequel ils n'ont pas tout à fait rompu mais qu'ils sont plus soucieux de transformer que de comprendre, leur crainte profonde, inavouable dans une large mesure, des pouvoirs obscurs qui, pensent-ils, s'y dissimulent encore. Ainsi se met en place un dispositif interprétatif homologue de celui qu'en d'autres temps avaient conçu les tenants du socialisme africain et qu'on ne saurait dire ni juste ni faux car il n'interprète que lui-même : comme deux miroirs affrontés se renvoient leurs images symétriques et inverses, une certaine image de la modernité (jeunesse et individualisme) renvoie à une certaine image de la tradition (vieillesse et collectivisme) et vice versa, mais chaque image ne reflète et n'inverse que l'autre.

Insister sur le caractère imaginaire du rapport à la modernité et au développement n'est pas formuler un jugement de valeur sur la réalité économique ivoirienne. Que celle-ci, qui a connu un réel essor puis de réelles difficultés, soit prise dans un jeu d'images qui obsède, fascine et inspire les plus grands des prophètes mais dont nul Ivoirien ne peut distraire son regard, témoigne d'au moins trois phénomènes : du caractère partiellement imaginaire de toute perception de la réalité économique (y a-t-il aujourd'hui un seul Français, si démuné soit-il, qui ne se sente obligé d'apprécier les mérites de la libre entreprise et de l'esprit d'initiative?); du caractère plus particulièrement imaginaire de cette réalité dans le contexte du sous-développement, non tant du fait d'une difficulté spécifique à penser la réussite économique dans ce contexte (car certains réussissent et réussissent très bien) que du fait d'une impossibilité intellectuelle et historique de la penser sans référence au passé d'une part, à l'Occident de l'autre; enfin, du caractère exemplaire sous cet aspect, et, oserait-on dire, presque nécessaire, du discours prophétique qui conjugue simultanément le passé, le présent et l'avenir, la réussite collective et le salut individuel, l'économie et la morale, le noir et le blanc : discours cru et rude, que nul Africain conscient de sa dignité ne pourrait revendiquer intégralement (le « Blanc » y est toujours présenté comme l'avenir du « Noir ») mais dont nul ne peut ignorer non plus la ferveur, l'angoisse et les enjeux.

Dans *Théorie des pouvoirs et idéologie*, j'ai essayé de distinguer sous

le jeu multiple des images la réalité sociale qui le sous-tendait, d'aborder le domaine de l'imaginaire individuel et collectif après avoir exploré la symbolique sociale qui en est la condition et plus encore la matrice ou même la « forme », pour emprunter ce terme à la cordonnerie et à la chapellerie : rien ne peut s'imaginer individuellement (et *a fortiori* collectivement) qui n'ait été préalablement mis en forme par une théorie locale implicite, qui ne fait qu'exceptionnellement, parfois artificiellement, l'objet d'un discours totalisant mais qu'on peut inférer d'une série d'énoncés partiels, de pratiques codées et de scénarios types parfaitement observables ou enregistrables. Ce parcours m'avait été imposé, à vrai dire, par un ensemble de sociétés où tout événement, notamment dans le domaine de la nosologie, demandait interprétation et où toute interprétation mettait en cause ou en jeu des acteurs sociaux ou des positions sociales. Il était bien évident, en sens inverse, que la vérité des dimensions sociales recensables et pour lesquelles existaient des termes indigènes (lignage, segment de lignage, lignée, lignage direct, matriclan, cour, trône de lignage, classe d'âge, sous-classe d'âge) passait par la mise en œuvre des rapports de force et de sens qui en constituaient la texture vivante et mobile mais s'ordonnaient eux-mêmes à une symbolique préexistante : théorie des pouvoirs, des substances et des instances indissociablement matérielles et spirituelles, des qualités compatibles et incompatibles, de l'hérédité, de l'influence.

En ne dissociant pas l'analyse des lignages lagunaires de ce qui, dans l'ethnologie française, était jusqu'alors plutôt réservé au chapitre « Représentations de la personne » (en reprenant et, me semble-t-il, en complétant sur ce point les remarquables suggestions d'Edmund Leach dans *Critique de l'anthropologie*), en considérant le statut des esclaves et des lignées de descendants d'esclaves non comme une exception à la logique lignagère mais comme une exacerbation de celle-ci, en intégrant, sur le plan institutionnel, l'analyse des classes d'âge à celle des lignages (démarche plus particulièrement nécessaire dans les groupes lagunaires orientaux, où la hiérarchie des premières exprimait à l'évidence celle des seconds), il me semble avoir contribué à ce que l'on pourrait appeler l'apport global de l'anthropologie africaniste à l'anthropologie sociale générale. Il a été reproché aux africanistes britanniques, on le sait, d'avoir voulu généraliser le modèle du lignage à l'ensemble de l'anthropologie de la parenté, et Needham, dans un premier temps (le second devrait suivre...), d'autres par la suite (je pense

notamment à Robin Fox) ont rendu hommage à Lévi-Strauss pour avoir substitué au paradigme de la filiation celui, plus englobant, de l'alliance. Dans des sociétés comme les communautés lagunaires, matrilineaires mais marquées tant par la forte importance pour Ego des matrilineaires du père d'un côté que par la patriligne agnatique de l'autre, il ne pouvait être question d'ignorer les relations d'alliance : pour une large part, tout Ego se situait par rapport aux lignages de son père, de son grand-père, de sa femme et du père de sa femme, c'est-à-dire, à des titres divers, par rapport à des alliés. Il était donc concevable *a priori* que le lignage ne constituât pas la dimension exclusive ou prioritaire par rapport à laquelle toutes les autres auraient dû s'ordonner et prendre sens. Mais là n'était pas la question : dès lors que l'on portait moins attention aux modalités de l'échange des femmes (dans une région où d'ailleurs l'idéal, rendu possible par la conjoncture historique et économique du dix-neuvième siècle, était de les accumuler sans les rendre) qu'à celles de la transmission des substances et de l'exercice des influences, la généralisation de l'analyse ne passait plus par la substitution d'un paradigme de l'alliance à celui de la filiation mais par un déplacement de la thématique.

Le système de la sorcellerie

Les relations de sorcellerie sont également déterminantes. Là encore, les phénomènes que j'observais, puis la lecture que cette expérience m'amena à faire de la littérature existante me persuadèrent en effet que la sorcellerie était un phénomène de structure inséparable dans le cas particulier de la définition du lignage (toute relation interne au matrilignage étant pensée comme virtuellement sorcellaire) et, plus largement, inséparable du corps des représentations touchant à la transmission et à l'influence qui, dans toute société, englobent, loin d'en dépendre, les représentations de la filiation et de l'alliance. C'est à ce corps de représentations, défini comme somme du possible et du pensable, que j'ai proposé de donner le nom d'*idéo-logique*.

Ici encore, quelques précisions s'imposent. Généraliser le modèle de la sorcellerie, ce n'est pas suggérer que celle-ci possède toujours et partout la même importance, ni bien entendu qu'elle est partout censée s'exercer selon les mêmes canaux et mettre en relation les mêmes acteurs. C'est au contraire insérer le thème de la sorcellerie (dans les

termes propres à sa formulation locale, qui met toujours en jeu une anthropologie, au sens d'une conception de l'homme et des relations entre hommes) dans la thématique plus large des substances et des influences, dépasser la question de l'homogénéité du phénomène de la « sorcellerie », de la pertinence de la catégorie elle-même et des subdivisions (du type *witchcraft/sorcery*) qui prétendent rendre compte de sa diversité, pour inclure l'ensemble des démarches interprétatives rangées sous ce terme dans la catégorie plus globale des modes d'interprétation fondés sur la représentation du corps. Généraliser le modèle de la sorcellerie, c'est en même temps mettre l'accent sur l'existence dans toute société d'une grille conceptuelle, autre expression de la symbolique sociale, applicable au déchiffrement et à l'interprétation de l'événement. Postuler cette existence (plus exactement l'inférer à partir de la réalité des phénomènes d'interprétation), ce n'est pas nier que son utilisation soit elle-même un enjeu social donnant lieu à interprétation et réinterprétation, à des luttes d'influence et à des affrontements. Mais c'est suggérer que la lutte pour le contrôle de l'interprétation (telle qu'elle peut opposer des aînés de lignage entre eux ou à leurs cadets ou encore, dans un autre contexte, les prêtres de tel ou tel dieu au pouvoir royal) n'en est ni la seule, ni *a fortiori* l'ultime et définitive vérité. De l'anthropologie qui la sous-tend, rien ne permet d'exclure qu'elle ne repose pas sur l'observation, notamment, des conditions propres à susciter la haine ou la jalousie, de la plus ou moins grande fermeté des tempéraments individuels, de la solidarité entre générations alternées et des tensions entre générations successives. Tout permet de penser, au contraire, que cette grille conceptuelle possède aux yeux de ceux qui en relèvent et qui y recourent une espèce de force et d'évidence intimes parce qu'elle rend compte efficacement de ce qu'ils observent et de ce qu'ils ressentent, parce qu'elle n'est ni gratuite ni totalement arbitraire, ancrée à la fois dans la réalité du corps individuel et dans la nécessité de la relation sociale.

Le concept d'idéo-logique tente ainsi de rendre possible la comparaison entre sociétés (entre syntaxes sociales) sans ignorer la singularité de chacune d'elles (sa syntaxe propre), sans ignorer non plus qu'à l'intérieur d'une même société tout le monde n'a pas le même droit à la parole, les différences et les restrictions touchant à l'emploi des mots étant imposées par l'idéo-logique elle-même. Celle-ci n'est pas une forme sans contenu mais une grammaire doublée d'une sémantique, une grammaire en forme de mode d'emploi où l'énoncé même

des règles syntaxiques identifie, en chaque circonstance, ceux qui ont le droit ou la charge de les utiliser.

A la suite d'observations formulées par quelques collègues, j'ai été amené, en 1977, à préciser le sens et la portée donnés au concept d'idéo-logique pour dissiper certains malentendus possibles. L'idéo-logique relève de la pratique. Elle ne « représente » pas autre chose qu'elle-même ; elle n'est logique des « représentations » que si l'on entend sous ce terme l'objet intellectuel indissociable de toute réalité institutionnelle : toute institution est simultanément représentation d'elle-même. L'idéo-logique se reproduit comme se reproduit l'ensemble du système socio-économique auquel elle s'identifie : par l'action de ceux qu'elle désigne comme les points forts du système, ceux *dont* elle parle alors qu'elle parle *à* tous. Dans une société donnée, l'idéo-logique est unique (coextensive au social), ce qui n'est pas dire que les dominés ne s'y expriment pas, qu'elle ne puisse pas faire place à des ébauches nouvelles dont tout le jeu du pouvoir consiste, dans une sorte de course de vitesse historique, à s'assurer avant qu'elles ne prennent une pleine valeur syntagmatique et ne fassent système à leur tour, ni, enfin, que l'idéo-logique boucle l'histoire par une espèce de fermeture fonctionnelle assurant la domination des dominants.

Désignant un lieu que la recherche anthropologique n'a pas fini d'explorer et que je devais fréquenter dans les années suivantes en écrivant *Génie du paganisme* et *Le Dieu objet*, je remarquai que le pouvoir se présentait toujours comme la limite et même l'impensable du social : au-delà du système des différences où s'ordonne le social, au-delà des frontières et des interdits qui, très littéralement, le constituent : du côté de la transgression, de la rupture ou, si l'on veut, de l'exception qui fonde la norme. Les figures du pouvoir et de la domination – et symétriquement celles de l'obéissance, du suivisme ou de l'asservissement – ne relèvent pas pour autant d'une logique inconsciente : dans les rituels dits d'inversion politique ou sexuelle, les catégories dominées crient la vérité des rapports sociaux et de la domination, inversant moins le rapport des forces qu'elles n'en grossissent et caricaturent les manifestations. Les figures de l'inversion (que j'ai suggéré d'appeler inversion-perversion) ne sont ni l'instrument cynique et aliénant de la récupération, ni la forme pure de la subversion : partie prenante et constitutive d'une idéo-logique plus globale, elles assiègent et protègent tout à la fois l'espace toujours historiquement menacé du pouvoir. Les figures du prophétisme sont du même ordre et il était déjà

très remarquable, dans les années 1960, de pouvoir constater que le discours et la pratique d'Albert Atcho, selon les moments ou selon l'angle d'analyse retenu, pouvaient apparaître soit comme un modèle d'aliénation à l'ordre des choses existant, soit comme une expression radicale de la contestation, de la dénonciation et du refus. Aujourd'hui, alors que se multiplient les mouvements prophétiques – cette multiplication par elle-même valant signe subversif –, les déclarations d'allegiance au pouvoir, la volonté affirmée d'encourager les travailleurs entreprenants et de stimuler le développement sont inséparables d'un constat de carence qui en relativise la portée et en modifie le sens : la parole du prophète ne signifierait rien, en effet, si elle n'était d'abord une réponse au mal-être, au malheur, à la misère et à la maladie. Si conventionnel que puisse être leur propos, les prophètes, de par leur seule existence, se situent au lieu où l'idéo-logique offre prise à l'histoire, aux reformulations, aux recompositions. Leur ambiguïté est à l'image de la situation qu'ils essaient de comprendre et dans laquelle ils tentent d'inscrire leur présence et leur action. Et le pouvoir ne s'y trompe pas, qui veille à les cantonner dans une activité strictement thérapeutique et religieuse, quitte à intervenir lorsqu'ils semblent vouloir mettre en question cette assignation à résidence et proposer des mises en cause plus générales.

Pour caractériser brièvement l'effort théorique entrepris en proposant le concept d'idéo-logique, disons qu'il inaugure la tentative, poursuivie depuis lors, de *penser contre* ce que l'on pourrait appeler les paradigmes de la coupure et du découpage. *Penser contre* est d'ailleurs une expression abusive, car je suis persuadé qu'en tant que modèles opératoires ces paradigmes ont leurs vertus et enrichissent la connaissance du réel. Mais ils ne sont que des modèles opératoires ; c'est dire que leurs vertus peuvent s'épuiser avec le temps ; c'est dire aussi que d'autres modèles peuvent leur être substitués, non comme la vérité à l'erreur, mais comme un point de vue à un autre. Les modèles opératoires permettent la construction d'objets intellectuels qui, loin d'épuiser les objets empiriques à partir desquels ils sont inférés, les dépassent et les débordent. Plusieurs modèles opératoires peuvent donc éventuellement coexister sans contradiction, même si l'on peut toujours rêver au modèle plus englobant qui les comprendrait tous. On admettra par exemple qu'il n'y ait pas *a priori* de contradiction, et même qu'il ne doive pas y en avoir, entre un matérialisme de l'infrastructure économique et un matérialisme de type structuraliste et plus

précisément lévi-straussien, pour lequel la logique des procédures intellectuelles et l'organisation cérébrale dont elle procède déterminent les formes superstructurelles. Mais les mésaventures du structuralo-marxisme montrent assez que la combinaison des deux modèles n'est pas si simple.

Les paradigmes de la coupure et du découpage supposent au moins trois modèles opératoires. Le premier modèle concerne la pensée du temps, du temps historique, dont il s'efforce de rendre compte en fonction d'une coupure radicale entre un avant et un après formulée en termes de « mort », de « naissance » ou d'« apparition » ; ses diverses expressions (naissance de l'Etat, apparition des classes, mort de l'Homme, naissance de l'idéologie, mort de la religion) sont toutes des avatars de la démarche marxiste, même lorsqu'elles prétendent s'y opposer en renversant l'ordre des déterminations. Le second modèle concerne la pensée de la société, au sens le plus global du terme, dont il s'efforce de rendre compte à partir d'un découpage préalable en « instances », en « systèmes » ou en « champs ». Le modèle du découpage s'applique notamment à la distinction entre le « culturel » et le « social », opérant jusque dans la définition des disciplines ou sous-disciplines puisque, par exemple, la distinction entre « anthropologie sociale » et « anthropologie culturelle » est assez largement admise de nos jours, la question annexe se posant toujours de savoir où situer exactement par rapport à elles d'autres sous-disciplines comme l'anthropologie politique, l'anthropologie religieuse ou l'anthropologie économique. La complémentarité des deux modèles apparaît lorsque le jeu des champs ou des instances est présenté comme le moteur de l'histoire sous les modalités de la reproduction ou du changement. Le troisième modèle s'applique à la distinction individu/collectivité rapportée soit aux sociétés elles-mêmes et à leurs systèmes de valeurs (individualistes ou holistes), des interférences étant possibles dans ce cas avec le premier modèle (puisque l'on a pu parler de « naissance de l'individu »), soit à la méthodologie de la recherche, l'individu étant pris ou non comme point de départ de l'analyse du social.

Il semblait intéressant, abstraction faite de la pertinence des coupures historiques proposées par tel ou tel auteur, d'analyser le jeu de l'idéologique dans des contextes extrêmement différents. La possibilité postulée de comparer des idéo-logiques ouvrirait une perspective dans laquelle était au moins relativisée l'importance du système « deux temps » (avant l'Etat, après l'Etat ; avant les classes, après les classes,

etc.). Parce qu'il correspondait à des mises en ordre syntagmatique, le concept d'idéo-logique impliquait en outre que des notions et des réalités ordinairement affectées à des domaines institutionnels distincts fussent prises, dans l'analyse qui pouvait en être faite comme dans les discours ou les pratiques dont elles étaient à la fois l'élément constitutif et l'objet, dans une même continuité intellectuelle. Chacun conjugue à sa façon les différents systèmes symboliques dont parle Lévi-Strauss dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, selon des procédures dont les scénarios des procès de sorcellerie fournissent des exemples très démonstratifs ; c'est notamment pour des raisons d'ordre économique (redistribution de la récolte ou de la pêche) que deux partenaires sociaux (par exemple un oncle maternel et un neveu utérin) mettent en cause leur relation, l'un d'entre eux trouvant dans les troubles physiques qui l'assaillent le signe et la preuve de l'attaque dont il se croit victime de la part de l'autre et s'adressant à ses parents paternels ou à ses camarades de classe d'âge pour qu'ils le soutiennent et fassent appel à une autorité thérapeutico-religieuse susceptible de le défendre et de le soulager. Mais les scénarios de la sorcellerie sont, de ce point de vue, à l'image de tous les scénarios sociaux qui ne mettent en relation les uns et les autres qu'en jouant sur des pans de réalité que le langage institutionnel distingue. Qu'il puisse être utile, à des fins d'analyse, de distinguer et d'abstraire des systèmes ou des champs n'ôte rien au fait que les pratiques concrètes, à l'inverse, conjuguent ces systèmes et ces champs ; ou, plus exactement (parce que ceux-ci n'ont pas d'existence concrète isolable mais correspondent à des points de vue sur le réel), qu'elles définissent un secteur de la réalité dont elles fixent la cohérence et établissent l'homogénéité, constituant ainsi un nouvel objet que l'analyse ne peut pas se contenter de découper selon le pointillé du langage institutionnel. Qu'il y ait du religieux dans le politique, de la reproduction sociale dans le culturel, de l'économique dans le familial, relève d'une telle évidence qu'on serait tenté de se demander si l'humanité a véritablement eu besoin d'attendre les sciences sociales pour s'en rendre compte, s'y résigner ou en jouer.

Sociologie des médiations perdues

Constituer les énoncés et les pratiques en objet d'analyse de plein droit peut en revanche ouvrir une perspective dans laquelle les dis-

inctions institutionnelles ne sont plus au premier plan. Dans cette perspective, on peut notamment reformuler la question du rapport entre le culturel et le social d'une part, l'individuel et le social ou le collectif d'autre part. Le premier point était abordé dans la conclusion de *Théorie des pouvoirs et idéologie*, à partir de l'article publié en 1971 par Pierre Bourdieu dans la *Revue française de sociologie*, « Genèse et structure du champ religieux ». En attirant l'attention sur le travail spécifique des spécialistes du religieux, Weber ouvre, selon Bourdieu, la voie à une analyse qui n'exclurait pas de l'étude de la religion comme système intellectuel celle de sa fonction de conservation sociale, une telle exclusion se révélant particulièrement stérile et dangereuse « à mesure que l'on s'éloigne des productions symboliques des sociétés les moins différenciées ou des productions symboliques les moins différenciées (comme la langue, ce produit du travail *anonyme et collectif* des générations successives) des sociétés divisées en classes... ». Les sociétés africaines étaient sans doute moins « différenciées » que la société française contemporaine, mais il m'apparaissait simultanément que les rapports de sens qui s'y élaboraient pouvaient s'y appréhender encore plus immédiatement comme des rapports de force - telle était en tout cas la conclusion des analyses que j'avais pu faire des scénarios de l'accusation de sorcellerie et, plus largement, des relations internes à la société lignagère. Qu'en conclure ? Que les sociétés lignagères n'étaient pas, à beaucoup près, des modèles d'égalitarisme ? Dans le cas particulier, ce constat relevait de l'évidence. Mais il n'était rien au fait que, institutionnellement, les groupes lignagers ne représentaient pas une complexité comparable à celle d'une nation industrielle développée ou de la société ivoirienne en formation à laquelle ils s'intégraient chaque jour un peu plus.

Est-ce que ces groupes ne confrontaient pas plutôt l'observateur à une double indifférenciation dont l'une seulement, au demeurant relative, leur était spécifique ? Car la plus ou moins grande indifférenciation institutionnelle est une chose, qui peut se mesurer à la fois sur le nombre, l'importance, l'autonomie et éventuellement la polyvalence des institutions. En est une autre celle par laquelle on pourrait caractériser, dans toute société, la symbolique fondamentale dans laquelle le culturel apparaît strictement coextensif au social.

Logique des pratiques et logique des représentations, l'idéo-logique comme somme du possible et du pensable n'est réductible au culturel que si l'on entend par culture le social en tant qu'il est représenté.

Un certain nombre de représentations symboliques, parce qu'elles concernent la matière première de l'identité corporelle et de la relation, parce qu'elles concernent la naissance, la sexualité, la reproduction, l'hérédité, la maladie ou la mort, ont au moins en commun, dans la diversité des « cultures », cette matière première elle-même, quelle que soit sa forme dans telle ou telle d'entre elles. L'autonomie relative de ce que l'on appelle la religion ou le religieux tient à ce qu'on entend, sous un même terme, des réalités distinctes : l'appareil historiquement déterminé de l'institution religieuse, à l'intérieur duquel s'élaborent des discours et des pratiques qu'on peut toujours renvoyer aux conditions historiques et sociales de leur production et de leur reproduction, et les grands thèmes (la matière première) que cet appareil met en forme mais qui sont déjà préformés en ce sens qu'ils ne peuvent pas ne pas concerner l'identité et la relation ni les substances qui les constituent dans l'intimité même du corps. Matière première ne doit pas se comprendre ici dans un sens plus ou moins métaphorique, et l'a priori du symbolique doit s'entendre comme substantiellement déterminé, non comme une contrainte d'ordre purement formel. Aux deux matérialismes mentionnés plus haut (celui du cerveau et celui de l'infrastructure), il me paraît impératif d'en joindre un troisième dont je ne serais pas loin de penser que, du point de vue de l'analyse des représentations, des symbolismes et des pratiques, il conditionne les deux autres.

A rabattre l'une sur l'autre les notions de culture et de social, on choisit un mode de lecture qui, s'intéressant dans toute la mesure du possible aux pratiques effectives et aux énoncés effectués, est éventuellement conduit à mesurer sur eux le sens et la portée des propositions normatives globales. Celles-ci, à supposer qu'elles soient effectivement énoncées, sont rarement assignables à un locuteur précis. Prenons l'exemple de la France contemporaine et de la pensée diffusée par les médias : sous l'intitulé « retour de l'individu » ou « nouvel individualisme » on a, depuis quelques années, connoté des « valeurs » aussi peu immédiatement assimilables l'une à l'autre que le respect des droits de l'homme et l'esprit d'entreprise. On peut, partant de ces valeurs repérées comme l'objet d'un discours à certains égards officiel, mesurer leur impact sur les conduites ou sur l'opinion. Mais on peut aussi, à l'inverse, analyser un certain nombre de comportements et de propos observables et enregistrables aujourd'hui, en inférer la ou les logiques qui les sous-tendent et qu'ils contribuent à constituer et à

conforter, et situer par rapport à elles les propositions normatives qui ne sont en fait le modèle exclusif ou le point de départ unique d'aucune pratique. Il n'est pas exclu, dans l'exemple considéré, qu'une série de propositions et d'attitudes libertaires et hédonistes ne nous invitent pas à repenser ce que peut être effectivement aujourd'hui la grille de déchiffrement de la réalité utilisée par une majorité de Français et que ni le langage des droits de l'homme ni celui de l'entreprise ne suffiraient à établir. S'agissant de l'idée d'individu, il paraît moins intéressant de traquer le moment et la configuration sociale où elle semblerait s'exprimer avec une vigueur radicalement originale que d'analyser, dans des contextes à cet égard très divers, les modalités symbolisées du rapport de soi à soi et de soi aux autres : l'indissociabilité de ce double rapport, telle qu'elle se manifeste dans les activités rituelles des sociétés les plus « indifférenciées », me paraît relativiser par avance toute dichotomie trop stricte entre sociétés « individualistes » et sociétés « holistes ». La réflexion sur les capacités et les limites de l'individualité me paraît essentielle dans l'activité rituelle de sociétés que, sous d'autres rapports, nous dirions holistes, ainsi que la référence aux identités collectives (aux identités de substitution dont parle Devereux) dans des sociétés, comme les sociétés occidentales, que l'on a coutume de présenter comme individualistes.

En mettant l'accent, à la fin de *Théorie des pouvoirs et idéologie*, sur la possibilité d'une sociologie des médiations, je proposais de privilégier, tant dans l'analyse des sociétés lignagères que dans celle des entreprises prophétiques qui en dénonçaient les insuffisances et en annonçaient la transformation, l'observation des grilles d'interprétation dont disposaient les unes et les autres. Ces grilles (et c'est à ce point que la synonymie du culturel et du social me paraît manifeste) sont constituées en fait par l'ensemble des paramètres qu'en langage institutionnel nous nommerions filiation ou alliance, ou encore quartiers, classes d'âge ou cours, mais auxquels il faut ajouter, dans le cas des lignages et des prophètes, un certain nombre de représentations touchant les morts et les ancêtres d'une part, la nature, ses qualités, ses lois et son peuplement d'autre part. Ces grilles ont pour fonction essentielle de rabattre l'événement sur la structure, c'est-à-dire de pouvoir dire l'événement, si malheureux ou extraordinaire qu'il puisse être, dans le langage de l'idéo-logique. La fréquentation des devins togolais, plus tard, devait me fournir l'exemple de cas où la grille s'inscrit de façon éphémère et partielle sur le sol (sous le doigt ou le bâton du devin), cette

« écriture » autorisant le déploiement d'une parole qui est assurément de circonstance mais qui, par le rappel des mythes fondateurs, inscrit l'événement passé, à venir ou à prévenir, dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire dans l'ordre social pensable.

Bien entendu, les médiateurs ont toujours joué un rôle essentiel (bien antérieurement à notre ère des médias), mais c'est un rôle dont l'efficacité tient pour une part au caractère fondamental de la grille qu'ils manipulent et qui ne se réduit pas à cette manipulation. Me frapperait plutôt la persistance (oserais-je dire substantielle?) de ce type de grille, qui expliquerait d'une part que des systèmes savants (comme la médecine grecque) trouvent leur inspiration première dans des logiques plus fondamentales et antérieures (dont ils constituent des élaborations particulières et explicitement globalisantes), d'autre part que, dans un contexte comme le nôtre, où la science d'un côté, les idéologies de l'autre proposent des discours extrêmement élaborés, des revendications individuelles se fassent jour par besoin d'une cohérence personnelle et relationnelle que ces discours ne satisfont pas. La faveur que le discours écologique rencontre aujourd'hui – et dont on voit bien qu'il peut prendre une dimension prophétique – tient sans doute non seulement aux données objectives qu'il propose à la réflexion mais aussi et sans doute plus encore à la vision simple et compréhensible, même sous ses aspects pessimistes, qu'il propose d'une réalité complexe, et à l'intime liaison qu'il établit entre le sort et l'attitude de chacun (l'écologie, c'est aussi une hygiène du corps et du comportement) et le destin de tous. Les sociologues de la religion qui s'intéressent aux pratiques contemporaines (du catholicisme notamment) notent parallèlement le besoin qu'éprouvent un nombre croissant de croyants, même pratiquants, de faire le tri entre ce qui leur convient et ce qui ne leur convient pas dans l'enseignement de l'Eglise. Réduire cette attitude à un simple besoin de liberté, au refus des contraintes, serait certainement une erreur : c'est d'un besoin de sens qu'il s'agit, besoin dont on peut penser qu'en l'absence d'une grille symbolique commune et efficace il se traduit par des idiosyncrasies bricolées empruntant à divers discours institutionnels et à différentes sources d'information leur matériau mais dont il n'est pas certain qu'au terme de leurs élaborations respectives elles ne construisent pas un ensemble plus globalisant et plus homogène qu'il n'y paraît, dans lequel un ethnologue venu d'ailleurs et sans préjugés pourrait reconnaître l'équivalent de ce que les ethnologues de l'exotisme appelaient une cosmologie.

Parce que les hommes ne cessent de penser à ce qu'ils font ou à ce qui leur arrive, parce que cette pensée est simultanément et nécessairement une pensée de l'identité, dans ses multiples dimensions, et de la relation, dans ses diverses composantes, parce qu'elle ne cesse de s'exprimer partiellement au travers de pratiques et d'énoncés qui ont valeur interprétative, parce que le sens individuel ne peut se construire que par l'ébauche d'un sens plus général, l'étude des médiations, des schémas d'interprétation de l'événement proposés aux individus dans diverses sociétés, définit un lieu (intermédiaire entre structures et acteurs) qui, par sa dimension anthropologique, excède la sphère des réalités institutionnelles, même si les rapports de force qui sont à l'œuvre dans celles-ci s'y expriment aussi. A l'époque de la mondialisation des médias, sinon de la culture, chaque province de la Terre est en situation de bouleversement sans qu'il soit proposé à chacun de ceux qui la vivent autre chose que des discours en forme de « pari sur l'avenir ». Chacun est ainsi invité à imaginer solitairement, et cependant solidairement, son avenir personnel et celui de tous les autres. Il n'est donc pas exclu que l'ethnographie minutieuse de quelques prophètes africains constitue, au point de vue de la méthode et de l'objet, une bonne propédeutique à l'étude du monde contemporain dans son ensemble.

Sans doute peut-on même suggérer que, d'une certaine manière, les prophètes africains ont été de vrais prophètes et que leur message, sous ses formes les plus élaborées, s'appliquerait assez facilement aujourd'hui, *mutatis mutandis*, à une situation généralisée à la Terre entière. Ils ont avant tout parlé, et parlent encore, de l'intime liaison entre la santé du corps individuel et l'état global de la société. Si cette liaison leur est apparue dès le début du siècle comme évidente et problématique, comme devant être pensée et « traitée », c'est qu'ils étaient sensibles aux accélérations de l'histoire qu'entraînait la colonisation, aux mutations spatiales impliquées tant par l'irruption de l'extérieur que par les mouvements démographiques internes, à la solitude chaque jour accrue des individus qui venaient les trouver parce qu'ils n'avaient plus de références symboliques et sociales pleinement opératoires. Nous en sommes tous là aujourd'hui et, faute de trouver nos propres prophètes, essayons de comprendre un peu mieux ceux des autres - autres dont l'altérité se révèle du même coup irrémédiablement relative.

Table

| | |
|--|-----|
| <i>Avant-propos</i> | 7 |
| L'événement Harris | 13 |
| Vicissitudes, chimères et fureurs de la conquête coloniale | 13 |
| Soudain surgit le prophète | 26 |
| D'un prophète l'autre | 38 |
| Quand le colonisateur n'est toujours pas au bout de ses surprises | 48 |
| L'événement revisité | 52 |
| Harris, « la divine Providence » du colonisateur | 52 |
| Latagbo, médiateur et salvateur des désarrois indigènes | 56 |
| Une mise en forme de la continuité et de la rupture, de la vérité et de la cause | 59 |
| De quelques comparaisons | 63 |
| Le prophète débordé par ses « causes » | 67 |
| Des prophètes dans l'histoire | 73 |
| Le foyer prophétique de Basse-Côte et les rebondissements du harrisme | 79 |
| <i>Papa Nouveau et Albert Atcho : deux grandes carrières prophétiques</i> , 100. | |
| L'expansion du prophétisme dans les régions de l'intérieur | 108 |

Marie Lalou : les femmes aussi, 108. – *Kokangba ou la leçon d'écriture*, 123. – *Raphaël Mibin : un prophète trop zélé*, 136. – « *Si tu veux voir Dieu, va à Yamoussoukro* », 141.

Un pouvoir politique et des prophétismes
qui n'en finissent pas 144

Les regains prophétiques de Basse-Côte, 145. – *Des prophètes et des religions en tout genre*, 148. – *L'événement « Gbahié Koudou » : un prophétisme recommencé*, 160.

Dans le cercle des prophètes 188

Comment peut-on être prophète? Preuves et épreuves 191

Portrait sur pied d'un quasi-prophète :
Félix Houphouët-Boigny 202

L'entreprise et l'espace prophétiques :
de la quête de l'aveu à l'expression politique 210

La communauté prophétique : entre bureaucratie et utopie 220

Le milieu des prophètes : l'impossible cause commune 227

Pour conclure : l'anthropologue dans le cercle prophétique
et religieux 231

ANNEXES

243

Carte 244

Liste des abréviations 245

Notes 247

Éléments de bibliographie 273

La leçon des prophètes, par Marc Augé 277

Les auteurs

Jean-Pierre Dozon, né en 1948, a fait des études de philosophie et de sociologie. Entré en 1971 à l'ORSTOM, il vit plusieurs années en Côte-d'Ivoire et, après son retour en France, y retourne régulièrement tout en découvrant d'autres pays d'Afrique de l'Ouest.

En Côte-d'Ivoire, il a étudié la population bété et, à travers elle, la question ethnique en l'inscrivant dans l'histoire coloniale et post-coloniale. Depuis plus récemment, il travaille d'un côté sur l'histoire des épidémies et de la médecine tropicale, de l'autre sur l'évolution des médecines traditionnelles et des mouvements religieux à vocation thérapeutique. Ce croisement de regards, centré sur la Côte-d'Ivoire mais élargi à d'autres pays africains, l'a amené à s'intéresser aux multiples problèmes posés par l'épidémie du sida et à s'interroger sur la façon dont les sciences sociales peuvent s'impliquer dans une meilleure compréhension et prise en charge du fléau.

Sur ces différents sujets, il a écrit de nombreux articles dans les revues spécialisées et dans des ouvrages collectifs. Il a publié en 1985 *La Société bété (Côte-d'Ivoire)* (Karthala) et a co-édité en 1995 *Les Sciences sociales face au sida : cas africains autour de l'exemple ivoirien* (ORSTOM).

Directeur de recherche à l'ORSTOM et directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, il est aujourd'hui responsable du Centre d'études africaines (EHESS-CNRS).

Marc Augé est directeur d'études à l'Ecole des hautes études en sciences sociales (« Logique symbolique et idéologie »), dont il fut président de 1985 à 1995.

Principaux ouvrages :

Le Rivage alladian, ORSTOM, 1969.

Théorie des pouvoirs et idéologie, Hermann, 1975.

Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Flammarion, 1977.

Symbole, fonction, histoire, Hachette, 1979.

Le Génie du paganisme, Gallimard, 1982.

La Traversée du Luxembourg, Hachette, 1985.

Un ethnologue dans le métro, Hachette, 1986.

Le Dieu objet, Flammarion, 1988.

Domaines et châteaux, Editions du Seuil, 1989.

Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité, Editions du Seuil, 1992.

Le Sens des autres, Fayard, 1994.

Pour une anthropologie des mondes contemporains, Aubier, 1994.

Erró, peintre mythique, Le Lit du vent, 1994.

Ouvrages dirigés par Marc Augé :

La Construction du monde, Maspero, 1974.

Les Domaines de la parenté, Maspero, 1975.

Le Sens du mal (en collaboration avec Claudine Herzlich), Editions des Archives contemporaines, 1984.

Nkpititi. La rancune et le prophète, EHESS, Acmé et RTB, 1990.

La Librairie
du xx^e siècle

- Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque.*
- Henri Atlan, *Tout, non, peut-être. Éducation et vérité.*
- Marc Augé, *Domaines et châteaux.*
- Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la sur-modernité.*
- Marcel Bénabou, *Jacob, Ménabem et Mimoun. Une épopée familiale.*
- Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques.*
- Italo Calvino, *La Machine littérature.*
- Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi.*
- Antoine Compagnon, *Chat en poche. Montaigne et l'allégorie.*
- Michel Deguy, *A ce qui n'en finit pas.*
- Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun.*
- Milad Doueihi, *Histoire perverse du cœur humain.*
- Norbert Elias, *Mozart. Sociologie d'un génie.*
- Rachel Ertel, *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement.*
- Arlette Farge, *Le Goût de l'archive.*
- Arlette Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au xviii^e siècle.*
- Arlette Farge, *Le Cours ordinaire des choses dans la cité du xviii^e siècle.*
- Lydia Flem, *L'Homme Freud.*
- Lydia Flem, *Casanova ou l'expérience du bonheur.*
- Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral.*
- Jack Goody, *La Culture des fleurs.*
- Jean Levi, *Les Fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne.*
- Jean Levi, *La Chine romanesque. Fictions d'Orient et d'Occident.*
- Nicole Loraux, *Les Mères en deuil.*

Patrice Loraux, *Le Tempo de la pensée.*
Marie Moscovici, *L'Ombre de l'objet. Sur l'inactualité de la psychanalyse.*
Michel Pastoureau, *L'Étoffe du Diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés.*
Georges Perec, *L'infra-ordinaire.*
Georges Perec, *Vœux.*
Georges Perec, *Je suis né.*
Georges Perec, *Cantatrix sopránica L. et autres écrits scientifiques.*
Georges Perec, *L. G. Une aventure des années soixante.*
Georges Perec, *Le Voyage d'hiver.*
Georges Perec, *Un cabinet d'amateur.*
Georges Perec, *Beaux présents, belles absentes.*
J.-B. Pontalis, *La Force d'attraction.*
Jean Pouillon, *Le Cru et le su.*
Jacques Rancière, *Courts voyages au pays du peuple.*
Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir.*
Jean-Michel Rey, *Paul Valéry. L'aventure d'une œuvre.*
Denis Roche, *Dans la maison du Sphinx. Essais sur la matière littéraire.*
Francis Schmidt, *La Pensée du Temple de Jérusalem à Qoumrân.*
Michel Schneider, *La Tombée du jour. Schumann.*
Michel Schneider, *Baudelaire. Les années profondes.*
Antonio Tabucchi, *Les trois derniers jours de Fernando Pessoa. Un délire.*
Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne.*
Emmanuel Terray, *Une passion allemande. Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist.*
Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne.*
Nathan Wachtel, *Dieux et vampires. Retour à Chipaya.*

RÉALISATION : I.G.S. CHARENTE-PHOTOGRAVURE À L'ISLE-D'ESPAGNAC
IMPRESSION : NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A. À LONRAI (61250)
DÉPÔT LÉGAL : NOVEMBRE 1995. N° 20160 (15-2011)

JEAN-PIERRE DOZON

LA CAUSE
DES PROPHÈTES

POLITIQUE ET RELIGION
EN AFRIQUE CONTEMPORAINE

SUIVI DE

LA LEÇON
DES PROPHÈTES

PAR

MARC AUGÉ

Qui sont-ils, ces prophètes africains en soutane et turban blanc, enrubanés de bandelettes rouges, arborant un crucifix noir et une bible imposante, quelquefois aussi flanqués d'une queue de panthère chassant diables et esprit malfaisants ? Quel fut, durant la colonisation et jusqu'aujourd'hui, le rôle historique joué par ces apôtres de la modernité africaine qui témoignent d'un syncrétisme singulier, louent les prophètes des Hébreux, Jésus-Christ et Mahomet, tout en restant fidèles à d'anciennes croyances païennes ?

Moins exotiques qu'il n'y paraît, les mouvements prophétiques ont été et demeurent déterminants pour répondre aux crises successives (politiques, économiques, sociales, religieuses, et, aujourd'hui, les périls du sida) qui ont structuré, depuis plus d'un siècle, de nombreuses nations africaines.

Dans ce livre, Jean-Pierre Dozon analyse les processus complexes qui ont permis aux cercles de prophètes de se multiplier en s'assurant une position influente, en Côte-d'Ivoire – où Houphouët-Boigny était entouré d'un halo prophétique – mais aussi en Afrique du Sud, au Congo-Brazzaville, au Zaïre, au Ghana... et jusqu'en Océanie, ainsi qu'en Amérique du Nord et du Sud.

Au-delà des tensions entre tradition et modernité, *La Cause des prophètes* permet de mieux comprendre les contradictions d'une époque où les avancées prodigieuses de la rationalité peuvent s'allier au développement de nouvelles croyances religieuses.

Marc Augé est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales dont il a été président, de 1985 à 1995. Il est l'auteur, notamment, de *Domaines et châteaux* (1989) et *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité* (1992), aux Éditions du Seuil.

Jean-Pierre Dozon est directeur de recherche à l'ORSTOM et directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, où il est responsable du Centre d'études africaines.



9 782020 201605

ISBN 2.02.020160.7 / Imprimé en France 11.95

140 F