

Pour une morphologie des prophétismes entre Europe et Afrique¹

Valerio Petrarca

Università di Napoli « Federico II »

Au nom du prophète

Bien qu'abondante, la littérature dédiée aux prophétismes, à ceux de l'Afrique contemporaine notamment, en a négligé quelques aspects peut-être importants, comme par exemple celui du « style » de la prédication, le fait que les prophètes prêchent dans un contexte rituel où geste et parole font un. Les grands thèmes de discussion sur les prophétismes remontent très loin dans le domaine historique, s'appuyant, et pour cause, sur une documentation riche en discours écrits mais pauvre en ce qui concerne la gestuelle des actions rituelles. Les apports de l'anthropologie visuelle soulignent l'importance du corps dans la scène rituelle, mais sa sous-évaluation persiste dans le débat concernant aussi bien les prophétismes du passé que ceux d'aujourd'hui. Recueillant des suggestions venant de l'œuvre de Marcel Jousse, je me propose au cours de ce travail de relier peu à peu le style de communication du prophète au problème de son consensus social ; et pour souligner l'importance de ce lien je me servirai de la scène africaine contemporaine. Mais j'essaierai aussi de montrer qu'il s'agit d'une composante fondamentale pour l'étude de tout prophétisme, car ce lien permet d'aborder concrètement la question du « charisme », notion fondamentale mais fuyante.

Pendant vingt-cinq siècles ou plus, les prophètes accompagnent l'histoire de la civilisation occidentale, de sa gestation à son expansion. Je ne m'arrêterai pas sur l'étymologie de ce mot, pour questionner avant tout sa fortune en tant que problème de l'histoire et de l'ethnologie. Même si pour l'instant nous voulions nous abstraire du fait capital de la traduction d'Alexandrie, qui fixe la correspondance entre l'hébreu *nabi* et *nibba'* et le grec *prophètès* et *prophèteuô*, et nous référer au modèle hébraïque, nous

y retrouverions déjà presque toute la surabondance de figures différentes nommées par un seul mot ou presque. Il y a les prophètes qui ne parlent pas bien, mais qui font des miracles, comme Moïse, et ceux qui, c'est le cas de son frère Aaron, se limitent à prêter leur voix non inspirée aux prophètes inspirés². Il y a des prophètes qui parlent du passé³, d'autres du futur⁴, ceux qui se spécialisent dans l'écriture, comme Jérémie⁵, et ceux qui n'écrivent jamais, comme Nathan, Élie, Élisée⁶. De plus, nous trouvons déjà dans l'Ancien Testament, sur le plan du dynamisme historique venant d'une tradition religieuse non missionnaire, des problèmes qui se reproduiront sur le plan synchronique des contacts sociaux venant de l'action missionnaire chrétienne. Dans le premier livre de Samuel, par exemple, nous lisons déjà : « Autrefois en Israël, voici ce qu'on disait en allant consulter Dieu : 'Allons donc chez le voyant', car au lieu de 'prophète' comme aujourd'hui on disait autrefois 'voyant' » (1 Sam. 9, 9)⁷.

Qui plus est, les spécialistes d'aujourd'hui considèrent comme appartenant à la tradition prophétique même ceux qui s'expriment indépendamment du religieux, dans l'autonomie de la philosophie, de la littérature, de l'art ou de la politique. Claudel, lui déjà, considérait comme prophètes Balzac, Hugo, Darwin, Marx et autres célébrités (Barnay 2012 : 305). Marc Chagall, pour sa part, a écrit dans ses mémoires, devenues publiques en octobre 2014, que Kafka était « le successeur direct de Jérémie et d'Ezéchiel » (Chagall 2014 : 27⁸) et on peut penser que lui aussi était un peintre-prophète.

La géographie et l'histoire des figures prophétiques nous prouvent à elles seules que ces figures ont été capables de véhiculer, sous un dénominateur commun aspirant à la permanence, des expériences tout à fait spécifiques et variées par rapport aux temps et aux lieux. Alors les manifestations prophétiques particulières, que les chercheurs étudient selon leurs préférences chronologiques et géographiques, contribuent toutes, en tant que variantes d'une idée commune, à mieux définir les constellations du prophétisme. Dans cette perspective, qui résume le défi de la collaboration entre historiens et ethnologues, voici quelques considérations concernant les caractères des prophètes de l'Afrique noire.

Prophètes de l'Afrique noire

Dès que les Européens parviennent sur les côtes de l'Afrique au sud du Sahara, avec leurs croix, leurs bibles, leurs marchandises et leurs canons, surgissent les prophètes noirs. Lesquels arrachent les symboles de la Bible des mains des missionnaires et, séduits justement par ses prophètes, ils s'approprient leurs noms et leurs destinées, devenant les témoins les plus créatifs de cette histoire des contacts Europe-Afrique. Ils nous transmet-

tent des images en même temps familières et étrangères, qui synthétisent le problème de l'altérité dans l'histoire et l'ethnologie. Réussir à dégager des traits communs dans la grande variété des expressions prophétiques africaines, en clarifier certaines spécificités, nous aidera à reconsidérer la riche documentation dont on dispose désormais et à proposer des comparaisons dans la vastité de l'histoire et de la géographie des prophétismes. Les prophètes africains sont-ils le résultat d'une résistance de fond des religions d'origine locale face aux prosélytismes chrétiens, ou s'inscrivent-ils pleinement dans la longue histoire de la diffusion du christianisme ? Puisque le prophétisme se présente comme une expérience éminemment individuelle, mais aussi comme la répétition d'un modèle standard, il contient en lui-même le secret de sa longue durée et en est le témoin privilégié. Procédant seulement par sondage, je me propose ici de dégager, à titre d'exemples, quelques-uns des traits que l'on pourrait éventuellement appliquer et utiliser dans une étude plus large des prophétismes, où se rencontreraient les regards de l'historien et de l'ethnologue.

Les deux caractères communs à presque tous les prophètes africains que nous connaissons sont les suivants : ce sont tous des prophètes anti-sorciers et ce sont tous des prophètes qui ont exprimé leurs messages en tablant exclusivement sur leur voix et sur leurs actions rituelles, pas sur l'écriture, comme j'en parlerai moins brièvement par la suite. Les chercheurs ont bien noté ces aspects au cas par cas, mais peut-être n'avons-nous pas suffisamment réfléchi en ce qui concerne ces deux généralités et leur liaison ?

Ils ont combattu les fétiches et les sorciers, par exemple : Kimpa Vita, dite Dona Béatrice, prophétesse congolaise habitée par saint Antoine de Padoue, mise à mort en 1706 ; Simon Kimbangu, visité par le Christ, dans la même région deux siècles après ; William Wade Harris, visité par l'archange Gabriel au Libéria, qui a sillonné la Côte d'Ivoire, le Ghana et la Sierra Leone, toujours au début du XX^e siècle ; Isaiah Shembe, visité par Dieu en Afrique du Sud, à la même époque ; et encore Alice Auma, animée par un esprit chrétien (Lakwena), en Ouganda, il y a quelques décennies, elle qui était la fille d'un prophète qui avait été élevé au ciel en présence de Dieu. On pourrait multiplier les exemples à l'infini⁹. J'ai choisi ceux ci-dessus parce qu'ils suffisent à exemplifier la diffusion continentale des constantes prophétiques concernant le combat contre les fétiches, les sorciers ou les diables, et parce qu'ils constituent un premier échantillon de l'éventail de cette constante anti-sorciers dans la mise en forme symbolique de combats sociaux tout à fait particuliers et différents entre eux. En effet la source qui autorise les prophètes au dire et au faire et la convention du mal qui en est la conséquence (convention exprimée dans le vocabulaire européen par « fétiche », « sorcier », « diable ») mènent tantôt

à un combat ethnico-national contre l'oppression étrangère, comme dans les cas congolais de Kimpa Vita et de Kimbangu¹⁰, tantôt à des antagonismes surtout internes aux sociétés africaines, et c'est mon avis à propos de Harris (Petrarca 2012 : 365-369¹¹), tantôt à la dépersonnalisation d'une dispute dans une perspective thérapeutique, comme dans le cas de Shembe (Sundkler 1961 : 103 ss.), tantôt à des conflits proprement militaires et politiques, comme dans le cas d'Alice Auma (Behrend 1997)¹². Expliciter la complexité des histoires prophétiques à peine évoquées n'est pas notre but. Ce qui va être important maintenant c'est de nous centrer sur la constante anti-sorciers : plus nous réussons à éclairer les traits communs qui amènent au consensus prophétique, et plus facilement nous pourrons en discerner les différentes ramifications et aboutissements.

Au sujet du gros problème de la sorcellerie¹³, dont ils se font les interprètes et les arbitres, nous soulignerons seulement que tous les prophètes simplifient de façon radicale les systèmes sorciers locaux, qui s'étaient formés dans une certaine autonomie les uns par rapport aux autres et qui comportaient beaucoup de figures. Mais les prophètes ne se contentent pas de cette simplification et mettent tout dans le même sac : les prêtres et les sorciers, les objets de culte et ceux de l'imagerie sorcière, les bons et les mauvais génies, se servant pour nommer toutes ces choses de peu de mots venant des langues européennes : sorciers, diables et fétiches.

À partir du moment où le prophète africain s'autorise à parler et à agir au nom du Dieu unique, il réduit et unifie brutalement les figures et les objets des multiples systèmes religieux raffinés d'origine locale. Nous savons qu'un prophète peut aussi donner des formes nouvelles aux anciennes pratiques religieuses qu'il déclare vouloir combattre, mais nous ne devons pas minimiser la rupture qu'il provoque à chaque fois dans la hiérarchie des faits et des figures du sacré. En tant qu'envoyé d'un seul Dieu tout-puissant, ce qui lui a été suggéré par les pouvoirs d'origine européenne, le prophète se place en dehors de tout contrôle social des pouvoirs obéissant à la logique du lignage. Il ne peut pas, malgré lui, reconnaître d'autres figures locales sacrées sans désavouer ses pouvoirs. Fétichiser les objets de culte et « sorcelliser » les génies, les prêtres, les chefs, c'est-à-dire l'ordre sacré local, sont la conséquence logique de son mandat, de sa prétention à être dans sa propre personne, dans son corps, une nouvelle société potentielle. On ne peut mieux saisir que ne le fait Max Weber ce dernier aspect du prophétisme, quand il dit que « la révélation prophétique signifie toujours – c'est là le trait commun – pour le prophète lui-même et pour ses acolytes, une vue unitaire de la vie découlant d'une prise de position consciemment *significative et unitaire*, envers celle-ci. Pour le prophète, la vie et le monde, les événements sociaux et les événements cosmiques ont un 'sens' unitaire systématique, déterminé »

(Weber 1971, 2 : 202-203). En formant dans sa relation avec le monde et ses adeptes une « totalité significative » (*ibidem* : 203) et en tirant du Dieu unique, directement ou indirectement, sa légitimité à parler et à agir, le prophète devient en Afrique, comme ailleurs, le perturbateur majeur de l'architecture païenne, où il y avait place pour un très grand nombre de présences et de figures locales en équilibre où personne n'avait véritablement le dernier mot.

Cette idée constante d'une communication directe et personnelle entre le prophète et la source unique de la vie et de la force ne s'exprime pas par des prises de position monolithiques et univoques. Car les subjectivités prophétiques nombreuses et variées captent et façonnent incessamment les images de mondes possibles et modèlent tout conflit qui ne pourrait pas s'exprimer dans les logiques des ordres constitués.

Génie du paganisme et génie du christianisme

Dans l'histoire de la diffusion du christianisme il y a eu un temps où l'exceptionnelle prolifération des prophètes, presque toujours itinérants, a coïncidé avec l'ensorcellement des figures et des pratiques des religions païennes locales. C'était les tout premiers siècles, le premier et le deuxième, les siècles que les historiens ont caractérisé par une sorte de paroxysme prophétique et charismatique qui va décliner face à la structuration de l'Église, si bien qu'au début du troisième siècle, le mot prophète ne concernera plus que ceux de l'Écriture, de l'Ancien et du Nouveau Testament¹⁴.

De cette période du prosélytisme chrétien, dominée par la turbulence des prophètes itinérants, nous possédons un document important, qui peut acquérir des résonances nouvelles par rapport à la situation africaine, objet de notre étude. C'est la polémique entre Celse et Origène, qui est à la racine de la dispute intellectuelle entre le génie du paganisme et le génie du christianisme. Bien entendu, même Celse et Origène sont avares de données sur les mises en scène rituelles des prophètes. Ils ne nous disent pas grand-chose sur ce qu'ils font et comment ils le font, sur leur style (dirions-nous), mais ces témoins des premiers siècles extraient des scènes prophétiques qui se déroulaient sous leurs yeux les philosophies implicites qu'elles propageaient. Ces philosophies constitueront les leitmotifs de l'éternelle polémique occidentale qui a trouvé sa version africaine et africaniste dans le *Génie du paganisme* de Marc Augé (2008).

Le *Discours véritable* de Celse contre les chrétiens, daté du deuxième siècle, a été perdu. Ce que nous savons de ce défenseur du paganisme vient de la réponse d'Origène, *Contre Celse*, datée de la moitié du troisième siècle, où l'auteur cite à la lettre plusieurs passages de l'œuvre de

son adversaire. Les livres VII^e et VIII^e de son *Contre Celse* contiennent beaucoup de citations tirées du *Discours véritable* de celui-ci, citations qui nous montrent, entre autres, des prophètes chrétiens itinérants diabolisant les pratiques et les figures des religions locales. Comme Origène lui-même le reconnaît, il s'agit de prophètes que Celse a vus de ses yeux parcourir les villes et les campagnes des régions qu'il appelle Phénicie et Palestine, correspondant aux espaces frontaliers d'aujourd'hui entre la Palestine et le Liban. Voici quelques passages tirés du texte édité et traduit par Marcel Borret (1969). Parlant des prophètes chrétiens, Celse dit :

Il en est beaucoup d'obscurs qui [...] mendiant leur pain et parcourant les villes et les champs, s'agitent apparemment comme s'ils rendaient un oracle. De la bouche de chacun est sortie la formule habituelle: « Je suis Dieu, ou Fils de Dieu, ou Esprit divin. Et me voici. Car déjà le monde est perdu et vous, ô hommes, vous allez périr à cause de vos fautes. Mais moi je veux vous sauver [...]. Heureux qui aujourd'hui m'a rendu un culte ! A tous les autres j'enverrai le feu éternel dans les villes et les campagnes. Et les hommes qui ne savent pas quels supplices les attendent se repentiront et gémiront en vain; mais ceux qui ont été persuadés par moi, je les garderai pour l'éternité [...] ». À ces outrecuidances ils ajoutent aussitôt des termes inconnus, incohérents, totalement obscurs, dont aucun homme raisonnable ne saurait découvrir la signification tant ils sont dépourvus de clarté et de sens, mais qui fournissent en toute occasion à n'importe quel sot ou charlatan le prétexte de se les approprier dans le sens qu'il désire (Origène, *Contre Celse*, VII, 9 ; 1969 : 35, 37).

Celse est stupéfait et agacé par la logique du « moi je suis » (de cette divinisation du moi) venant des prophètes chrétiens, que lui considère comme des imposteurs ou comme des insensés. Et il oppose cette logique du « moi je suis » à celle impersonnelle des prophètes des dieux et des oracles traditionnels, qui n'ont ni prénom ni nom¹⁵. Bien que les citations qu'Origène fait de Celse, dans ses livres VII^e et VIII^e, soient fragmentaires et qu'il les commente très longuement, elles nous suffisent pour saisir clairement la structure du *Discours* de Celse. Il n'est donc pas nécessaire de recourir aux comptes-rendus d'Origène, qui demanderaient constamment beaucoup d'autres précisions. Celse fait clairement le lien entre la personnalisation et la subjectivation du divin de la part des prophètes chrétiens et leur diabolisation des cultes et des figures religieuses et politiques des pouvoirs locaux. Dans toutes mes citations de Celse, j'ai substitué le terme *génie* à celui de *démon* de la traduction française utilisée, qui correspond, dans le texte original grec, au mot *daimôn*. Car ce choix permet de passer outre à une question compliquée, celle de l'histoire sémantique des mots grecs *daimôn*, *daimónion* et *diábolos*, qui mériterait d'être approfondie, son intérêt étant certain. C'est un fait que dans les Évangiles apparaît le terme de *diábolos*, le séparateur, le grand adversaire, le chef des démons

qui combat l'homme ; et son sens couvrira, peu à peu, plus ou moins, tous les autres dans les langues européennes modernes.

Celse pense avoir la clé du malentendu dans lequel les autres, les prophètes chrétiens, sont tombés. Il leur reproche de ne pas comprendre que les païens, dans leurs libations et leurs sacrifices, n'entendent pas matériellement donner à boire et à manger aux génies. Pour lui, c'est de cette incompréhension que vient l'erreur des prophètes chrétiens de rabaisser les bons génies au niveau des mauvais (Origène, *Contre Celse*, VIII, 62 ; 1969 : 316-317). Il proteste en disant que les païens savent bien que les génies ne mangent pas et ne boivent pas, que « les génies ne désirent rien, n'ont besoin de rien, mais se complaisent en ceux qui leur rendent ces devoirs de pitié » (*ibidem*, VIII, 63 ; 1969 : 317). Celse affirme que les prophètes n'appartiennent à aucun ordre naturel (nous dirions culturel), et arrive à saisir la portée de leur menace contre son monde parce qu'ils attendent à la liaison sacralisée entre l'inégalité naturelle et l'inégalité sociale.

Si [on] entend prendre femme, avoir des enfants, goûter aux fruits, prendre part aux joies de cette vie et supporter les maux qu'elle implique [...] alors il faut rendre aux êtres qui y président [les génies] les honneurs qu'ils méritent [...]. S'il en est ainsi, pourquoi cette crainte de chercher la faveur de ceux qui commandent ici-bas, et entre autres des princes et des rois parmi les hommes ? Ce n'est pas sans [la] force des génies qu'ils [les princes et les rois] ont obtenu leur dignité sur la terre (Origène, *Contre Celse*, VIII, 55, et VIII, 63 ; 1969 : 299, 319).

Cet état d'esprit de Celse devant les scènes des tout premiers prophètes chrétiens n'est pas très différent de celui que peut vivre un ethnologue contemporaine, dans certains villages africains, au passage agressif et bruyant d'un prophète itinérant et de ses acolytes, qui en quelques heures sont capables de provoquer la fin du monde qu'il (l'ethnologue) s'apprêtait à documenter, la fin du monde délicat des génies locaux qui assuraient une correspondance vivante et partagée entre l'ordre naturel, l'ordre du lignage et l'ordre politique, dans un système récurrent. On voit alors des villageois jeter au feu ou au fleuve leurs anciens objets de culte, devenus tout à coup fétiches ensorcelés ou diaboliques ; des prêtres et des vieux chefs locaux, il y a peu vénérés par tous, trembler face au nouveau venu ou être poussés à se convertir, à chercher leur place parmi les adeptes de la nouvelle religion qui vient de s'abattre sur eux. Mais un tel étonnement devant une telle scène ne concerne pas seulement l'ethnologue, disons laïc et souvent philo-païen¹⁶, mais tout autant ces héritiers lointains des prophètes itinérants des premiers siècles, les missionnaires européens, contraints de constater, stupéfaits et incroyables, le succès des nouveaux prophètes qui font en un seul jour plus de baptêmes qu'ils n'en ont fait, eux, en dix ans. Et voilà que, à leur tour, ils considèrent fréquemment ces

nouveaux prophètes africains comme des insensés ou des imposteurs, car ils sont aussi les héritiers d'une Église qui au cours de son histoire a dû maîtriser l'exaltation prophétique qui l'avait générée, exaltation qui serait devenu pour elle par la suite le risque de désagrégation le plus dangereux et récurrent. Soumis à la *lectio* des Écritures et au « *charisma veritatis certum* » des évêques¹⁷, réactivé par la Réforme qui redonna citoyenneté et vitalité au « moi-je suis », le charisme prophétique, déjà difficile à contrôler en Europe, n'a pas pu être maîtrisé dans les immenses territoires des missions africaines de l'époque moderne et contemporaine que les catholiques et les protestants se disputaient. Ce n'est donc pas par hasard qu'en Afrique noire les prophètes viennent encore aujourd'hui presque tous des missions protestantes.

Il nous faut nous interroger sur ce sentiment de stupéfaction ancien et contemporain qui perdure et s'accroît face aux manifestations de la contemporanéité la plus avancée. Notre éloignement historique de l'antagonisme radical entre les mondes dont Celse et Origène sont ici les figures exemplaires favorise une approche relativement plus détachée du problème de deux humanités qui se font face dans l'impossibilité de se comprendre, se renvoyant la mauvaise foi et les malentendus. Dans le cas de Celse face aux prophètes, l'inévitable incompréhension réciproque dépasse le dernier stade de l'entendement. Et un telle incompréhension s'exprime toujours, dans les rapports collectifs comme dans les relations individuelles, par les mêmes mots : une protestation contre la déraison ou la folie de l'autre, et le drame de l'impossibilité de se comprendre devient alors la volonté confirmée de ne plus essayer. Toutefois, dans le cas des prophètes, le problème de la folie doit être pris au sérieux, mais en un sens différent de celui de Celse : admettant que l'affaire nous dépasse. D'autre part, la folie, du moins celle qui dans le temps se révèle raisonnable, pourrions-nous dire, concerne véritablement certaines biographies prophétiques, de l'époque de l'Ancien Testament jusqu'à nos jours, en Afrique et ailleurs. La tendance de certains à s'écarter plus ou moins de l'ordre du discours établi a nourri la variété de l'expérimentation prophétique. À ce propos je n'ai pas trouvé de meilleure formulation que celle que Jean Rouch a voulu comme titre pour son célèbre documentaire: *Les maîtres fous*. Les prophètes sont fous parce qu'ils déniaient plus ou moins les principes de réalité des sociétés qu'ils traversent, leur ordre du discours. Et bien que la plupart des prophètes africains ne soient pas vraiment concernés par l'inquiétude métaphysique, ils ne s'en réfèrent pas moins à une religion qui dénie l'évidence de la mort, dans la perspective de la venue du « Royaume », à savoir un accomplissement qui dépasse la vie individuelle et qu'il faut toutefois construire, jour après jour, dans le monde d'ici-bas. Les pro-

phètes sont aussi des maîtres, parce qu'ils ont des élèves. À chaque fois qu'un prophète, qui se déclare en contact direct et personnel avec Dieu, se livre à des rituels solitaires, sans adeptes, il devient un sujet d'études psychiatriques ; de plus, en Afrique, où le modèle du prophète écrivain n'a pas pris racine, comme nous le verrons, un prophète sans adeptes n'a pas même la possibilité de confier sa parole à d'éventuels interprètes futurs¹⁸. Mais à chaque fois qu'un prophète a des adeptes et ritualise pour eux et avec eux sa parole et ses gestes, il occupe la scène sociale de l'histoire et de l'ethnologie. Cela est vrai, que nous pensions que le monde et la vie ont un sens ou qu'ils n'en ont pas, car ce sont les hommes qui donnent un sens au monde et à la vie par des conventions, ou des folies, plus ou moins partagées. D'autre part, le rapport déraison-raison ne concerne-t-il pas toute action rituelle ?

Prophètes de « style oral »

Le prophète a besoin d'une communication appropriée pour transmettre sa vision, unitaire et systématique, où les événements sociaux et les événements cosmiques deviennent un tout significatif, comme dit Weber. En Afrique cette communication recourt toujours à la symbolique anti-sorciers. C'est leur style qui permet aux prophètes africains d'exprimer les conflits et les attentes qu'ils ont captés, mais qui n'avaient pas droit d'expression ; bien entendu, conflits et attentes à chaque fois différents. Grâce à ses campagnes anti-fétiches et anti-sorciers, Kimbangu, avec ses envoyés itinérants qu'il appelait prophètes, convertissait les catéchistes des missions chrétiennes et les chefs kongo en les mettant en réseau sur le territoire. Il fonda sa communauté religieuse en se servant de la même organisation territoriale, sociale et culturelle, mises en place par le système colonial, préfigurant ce qu'allait être la décolonisation. La réaction féroce des administrateurs belges contre cet homme de foi, qu'ils disaient xénophobe, tient au fait qu'ils avaient compris, mieux que lui, ce qu'il faisait¹⁹. Par contre, Atcho, lui, prophète résidentiel, développa dans la Côte d'Ivoire de l'après-guerre des communautés religieuses provisoires, qui eurent sur le plan politique une tout autre signification. Il recevait ses pèlerins chez lui, dans son village thérapeutique, pour leur apprendre l'idée de péché, de la culpabilité du sujet, c'est-à-dire pour dépersonnaliser la symbolique sorcière basée sur la persécution, qui aurait pu se teinter de combats de classe (Piault 1975 et Petrarca 2012 : 369 ss.). Il avait élaboré une idée de la personne en tant que cellule individuelle (ce qui était inexprimable dans l'ordre du discours du lignage), mais qui était parfaitement en accord avec le discours des pouvoirs en place (ceux qui remontaient à Houphouët-Boigny).

L'anti-sorcellerie, cette caractéristique commune à nos prophètes africains, ne risque pas de cacher les traits qui les différencient, qu'on utilise fréquemment à leur sujet, traits qui sont en rapport de solidarité avec plusieurs aspects des phénomènes sociaux. On peut noter par exemple un rapport constant, indépendamment des contenus de leurs prédications, entre les prophètes itinérants et leurs rites agonistiques, leurs combats anti-sorciers personnalisés basés sur la persécution, et les prophètes résidentiels ou culturels, avec leurs rites thérapeutiques, leurs combats anti-sorcellerie dépersonnalisés basés sur la culpabilité (Petrarca 2012 : 371, 374). On peut donc passer sans plus attendre au problème essentiel de notre travail, à savoir mettre l'accent sur l'importance du problème du style prophétique, qui n'a pas reçu l'attention qu'il mérite dans les études historiques et ethnologiques. D'où venait la puissance de Harris ? qui a converti, en l'espace de dix-huit mois, quelque 100.000 personnes, restées jusqu'alors presque indifférentes au prosélytisme des pères et des pasteurs chrétiens. Et d'où venait celle de Kimbangu ? qui en quelques mois a été le catalyseur d'un mouvement capable d'englober et de synthétiser également de nombreuses attentes sociales non religieuses.

En général on se contente un peu trop facilement de la notion de charisme, laïcisée par les sciences sociales et justement par Weber, notion qui a la particularité d'être à la fois décisive et insaisissable. Je recourrai ici à une voie détournée, mais toujours à partir de Weber. Quelles sont les raisons pour lesquelles cette « totalité » du « moi je suis » prophétique sort d'une condition solitaire et devient véritablement une « totalité *significative et unitaire* », c'est-à-dire significative aussi pour les adeptes ? Cette totalité devient significative, non pas directement et précisément par les mots et par les gestes en soi que le prophète dit et fait : les mots et les gestes du prophète ne peuvent pas et ne doivent pas avoir un sens, disons, commun, immédiatement accessible à tous. Prophète et adeptes deviennent une communauté religieuse lorsque leur langage devient porteur et vecteur d'un nouvel ordre mythologique et, dans notre cas, rituel aussi ; lorsque, à travers l'élaboration et le renforcement de la communication rituelle, l'organisation du disciple et de l'indicible réalise ses cohérences internes. Le code du discours prophétique communique très étroitement, mais en général jamais directement, avec l'ordre du discours des pouvoirs en place, pour les contester ou pour les conforter ; s'il le fait, il provoque des courts-circuits qui affaiblissent l'efficacité du langage prophétique. Un conflit de lignage ou un conflit politique ne relèveront jamais directement de la compétence du discours du prophète africain s'ils ne sont pas transposés dans le code de la sorcellerie ; lui, le prophète, permet ainsi une expression à ce qui dans l'ordre du discours, dans le sens que lui donne Foucault, est plus

ou moins indicible, à ce qui n'a pas la possibilité de s'inscrire dans la convention de la vérité (Foucault 1971).

Le problème du consensus prophétique doit aussi être regardé comme une question de style, comme pour toute œuvre d'art, car, dans l'autonomie de ce genre de discours, se reproduit en son sein la même régularité de relations que, par ailleurs, on peut retrouver dans les grands faits de la vie sociale. J'emprunte la notion de « style oral » à l'œuvre de Marcel Jousse. Elle s'adapte parfaitement à notre problème, mieux que la grande et plus célèbre tradition des études qui considère la différence entre oralité et écriture comme un passage entre deux ères ordonnant toute la philosophie implicite des sociétés, ce qui risquerait d'ajouter des équivoques à notre sujet²⁰.

Il est vrai que les prophètes africains, dont certains sont analphabètes, opèrent très souvent à l'intérieur de sociétés où domine la communication orale, mais il est faux de dire que ces prophètes, très souvent leurs disciples également, se désintéresseraient de l'écriture parce qu'ils ne savent pas écrire et que leurs adeptes ne savent pas lire. Harris, traducteur de la Bible, en proclamait par cœur des passages dans l'élégante version du Roi Jacques au cours de ses performances rituelles en Afrique occidentale. Kimbangu, catéchiste baptiste, serrait la Bible contre lui dans sa prison. Les prophètes de l'Afrique du Sud prennent les prophètes écrivains de la Bible comme modèle de leur communication et de leur symbolique. En Afrique, l'alphabétisation a progressé de concert avec la christianisation ; et à notre époque de grande diffusion de l'écriture, non seulement sur papier, les prophètes de style oral survivent, mais ils accordent de préférence leur confiance aux témoignages filmés, restant indifférents à l'écriture sur papier. Les voix qui entendent prolonger par écrit la tradition prophétique sont celles des théologiens (cf. Petrarca 2000 : 51-90 et Bujo 2008, 2013), pas celles des prophètes. Les véritables écritures prophétiques sont très rares en Afrique : il s'agit toujours d'inventions « personnelles » et extravagantes, produites le plus souvent en l'absence d'adeptes, en tant que substituts imaginaires du consensus social ou bien en tant qu'objectivations solitaires d'un contact direct et personnel avec la source de la puissance²¹. Les prophètes africains n'écrivent pas parce que, comme le dirait Jousse, ils « ne s'exprime[ent] pas seulement avec [leur] bouche, mais avec [leur] corps tout entier » (Jousse 2008 : 205).

Ceux qui ont lu ne serait-ce seulement que quelques pages des œuvres de Jousse comprendront ma difficulté à synthétiser sa pensée. Sa conviction d'être au bord de la terre promise de l'intelligence anthropologique l'a conduit quelquefois à tenir des discours presque visionnaires, emplis de néologismes, surtout à l'occasion de ses leçons, aujourd'hui dactylographiées et partiellement publiées, qui se ressentent beaucoup de leur

oralité, ce qui peut fatiguer le lecteur d'aujourd'hui. Il en était lui-même conscient²². Mais si nous nous arrêtons patiemment sur les pages de Jousse, elles nous récompensent vraiment au sujet des prophètes, qui ont été le thème le plus ressenti et constant de son attention. Il y a précisément soixante-dix-sept ans, Jousse tenait à l'École Pratique des Hautes Études une leçon intitulée *Le 'style oculaire' des Nabis-Voyants*, à la suite de celle dédiée à *Le 'style corporel' des Nabis-Mimeurs*²³.

L'opposition que Jousse souligne entre style oral et style écrit ne correspond pas à l'opposition entre parole confiée à la voix et parole tracée sur une surface. Jousse considère, par exemple, la Torah, mais aussi plusieurs textes bibliques y compris les Évangiles, non pas comme des témoignages « du Style écrit, mais du Style oral 'mis par écrit' » (Jousse 2008 : 354). Pour Jousse, l'opposition courante entre oralité et écriture savante correspond plus ou moins à la distinction entre d'une part le « geste anthropologique » concret et global de la communication, qui ouvre sur l'abstraction intellectuelle mais conserve son lien avec le corps, et d'autre part ce qu'il stigmatise comme l'« algébrose », une sorte de perversion et de fausse rationalisation de la pensée et de la parole qui oblitère le lien entre pensée, parole et geste, en un mot qui oblitère la « concrétude du corps ». Le style oral est donc une communication globale où sont mises en scène les relations de symétrie et d'analogie, conscientes et inconscientes, entre la voix, avec son rythme et ses figures, et le corps, avec, par exemple, mais je simplifie, l'utilisation de figures provenant de son essence bilatérale (droite et gauche, devant et derrière, haut et bas). Pour mettre en scène leur totalité significative et unitaire, nos prophètes se servent en particulier de ce que Jousse appelle « style oral »²⁴. Même le milieu où ils réalisent leurs performances contribue à communiquer cette totalité. Le territoire, de par sa nature et par la manipulation qui en est faite, la lumière du jour et l'obscurité de la nuit, les rassemblements de personnes dans leurs relations significatives avec l'espace, tout ce qui est capable de frapper les sens, contribuent activement à la production du sens. C'est son style qui permet au prophète d'imposer à ceux qui l'écoutent et le voient le critère d'interprétation de ce qu'il dit et fait.

Jousse saisit l'essentiel du style des prophètes en question, pour lesquels la dimension gestuelle ne concerne pas seulement la prédication et l'action culturelle, mais l'ensemble de la communication. Cette dimension gestuelle modèle jusqu'à la mémorisation, selon des mécanismes où c'est le rite qui précède et façonne le récit mythologique. En voici quelques exemples tirés de l'histoire d'un prophète de Côte d'Ivoire, Koudou-Jeannot, qui nous a donné l'occasion de recueillir une documentation illustrant l'importance de la contribution de son style dans la transmission de son message, dans l'obtention du consensus social et

dans la persistance de sa mémoire (Perrot 1993 ; Dozon 1995 : 160 ss. ; Petrarca 2008).

Il s'appelle aussi Koudou-Gbahié parce qu'il abrite l'esprit d'un de ses frères, Gbahié, tué en sorcellerie. Il a sillonné plusieurs villages et villes de Côte d'Ivoire, souvent les mêmes que ceux qui avaient été visités par Harris en 1913 et 1914. C'étaient les dernières décennies du pouvoir d'Houphouët-Boigny, les années 1980, quand il a été arrêté et, après un an et trois mois, renvoyé dans son village avec l'ordre de ne plus se déplacer.

Au cours de la période sédentaire qui a suivi, le fait que ses performances agonistiques anti-sorciers de sa période itinérante s'appuyaient beaucoup sur la gesticulation a déterminé la construction orale de sa cosmogonie, où il a réutilisé et adapté à son style prophétique les motifs et le langage de la Genèse.

La puissance créative du verbe telle que la raconte la Genèse (« Dieu dit : que la lumière soit : et la lumière fut », etc.) est rendue chez Koudou par la puissance du geste : « Dieu a fait un miracle et a créé la terre. Il a tourné sa main et il a placé la terre. Au moment où il a placé la terre, le vent a secoué la terre, la terre était solide. Dieu, il s'est tourné, quand il a vu que la terre était solide. Quand il a vu que la terre était solide, Dieu s'est retourné » (Petrarca 2008 : 247).

Lorsqu'il raconte la création du monde par Dieu, le geste de Koudou est identique à ses propres gestes de puissance lorsqu'il raconte ses « rites purificateurs » dans les villages. D'autre part, le fait que les femmes eurent une certaine importance dans ses rites agonistiques, et par la suite la priorité sur les hommes dans les actions culturelles, a conduit Koudou à refaçonner le récit biblique de la création et surtout l'ordre des priorités :

Dieu a levé sa main droite, au moment où il a levé cette main droite, Dieu a fait encore un autre miracle. Il a fait descendre une fille sur la terre. Quand il a mis la fille sur la terre, cette fille marchait [...]. Et là, Dieu a haussé sa main droite et il y a eu le lever du soleil [...]. Quand elle a eu cet âge-là, Dieu a fait son apparition. Elle ne voyait pas Dieu. Dieu a fait un geste de sa main et il l'a appelée. Les deux se sont croisés. C'est pour ça que sur la terre, de loin, on se salue comme ça, avec la main, on fait des signes d'appellation. C'est Dieu qui a eu ses premiers rapports sexuels avec sa femme. Si Dieu, avec sa fille qui était en même temps sa femme, si Dieu n'avait pas eu de rapports sexuels avec une femme, on ne pouvait pas connaître le sexe sur la terre. C'est pourquoi l'on se couche avec les femmes. C'est pourquoi qu'on lève toujours les mains pour pouvoir saluer et faire appel (Petrarca 2008 : 247-249).

Koudou se fait l'exégète de son récit, soulignant l'unité de la parole et du geste : « C'est la femme qui était la première créature de Dieu sur la terre. Mais si on vous dit que Dieu a utilisé la côte gauche de l'homme pour

créer la femme, c'est faux. C'est pourquoi que je lape la terre, que je passe au cou : si c'est vrai que Dieu a utilisé la côte, que je meure » (*ibidem* : 251).

Le style de sa parole reflète une dimension sensorielle du vécu où les corps, et particulièrement celui du récitant, ont une grande importance. Koudou en est conscient. Il m'a dit plusieurs fois : « Vous prenez la parole dans une cassette, mais avec une caméra vous auriez pu aussi enregistrer tous mes gestes ».

Les oppositions narratives fondamentales viennent aussi de la mémoire rituelle ; elles sont de nature cinétique et de nature spatiale : debout et assis ; l'équilibre et la chute ; la sûreté du geste et la maladresse ; le contrôle et le tremblement du corps ; proche et loin ; haut et bas ; à l'air libre et enterré. Ces oppositions rappellent toujours les propriétés précises des êtres et des choses, qui se manifestent dans leur contraste immédiat (ouvert et fermé, nu et couvert, lumière et obscurité). La combinaison d'un petit nombre d'oppositions permet de mettre en ordre beaucoup d'autres traits discriminatoires : de nature sociale (jeunes et vieux, hommes et femmes, humbles et puissants, etc.) ; de nature religieuse (païens, chrétiens, musulmans, etc.) ; de nature raciale (noirs et blancs).

Lorsqu'il raconte sa visite à l'hôpital, il commence par représenter les différences sociales par des oppositions raciales : il s'agit d'un hôpital d'élite car il est aux mains des Blancs : « Si Houphouët est malade, [c'est] du côté des Blancs qu'il va se soigner » (*ibidem* : 230). Cette association sociale et raciale s'exprime dès lors sur le plan de l'espace dans la mesure où le lieu lui-même résume toutes les oppositions, puisque l'hôpital est un édifice à plusieurs étages : les noirs sont au rez-de-chaussée et au fur et à mesure que l'on monte on ne trouve plus que des blancs (*ibidem* : 231).

Les combats rituels de sa période itinérante, parfois très violents, ont pris la forme de dialogues agonistiques dans son récit oral, là où le domaine impersonnel n'occupe aucune place. Je me limiterai ici à rappeler sa représentation personnalisée des raisons politiques de son arrestation, rendue par des dialogues où il met en scène la confrontation entre le président Houphouët, le cardinal Yago et le pape Jean-Paul II. Pour dire que son arrestation est le fruit d'un désaccord entre africains et ne concerne nullement les missionnaires blancs, il raconte que le cardinal Yago va jusqu'à Rome où il reste un mois pour parler avec le pape de l'affaire Koudou :

Il [Yago] est allé demander au Pape. Quand il est allé à Rome, tout ce qu'il dit à Rome vient à Abidjan [...]. Le Pape lui a dit : « Qu'est-ce qu'il fait [Koudou-] Jeannot ? Est-ce qu'il assassine les gens ? ». Il a dit : « Non, il détruit les fétiches et donc ça ne plaît pas aux Ivoiriens ». Le Pape lui a dit : « Mais quel travail Jésus faisait ? Jésus détruisait les mauvaises choses. Donc, si vous voyez quelqu'un qui détruit les mauvaises choses, c'est vous qui devez l'encourager » (*ibidem* : 228).

De même, les alliances à l'intérieur de ce que nous appellerions des « classes » (générationnelles, sociales, culturelles et économiques), qui s'affrontaient lors de la période itinérante de Koudou, sont, dans son récit, synthétisées et personnalisées. Ces alliances étaient mises en scène recourant à la séparation et à l'affrontement rituels entre les « ensorcelés » (les jeunes exclus du pouvoir du lignage et de l'État) et ceux que Koudou encourageait à dénoncer comme les « sorciers » (il s'agissait souvent d'autorités villageoises, quelquefois de culture catholique, liées au pouvoir du président Houphouët-Boigny). Dans cette perspective, il parle de son arrestation comme le résultat de l'alliance entre les deux grands « vieux » de l'Église et de l'État en Côte d'Ivoire :

C'est à ce moment que Yago s'est levé pour aller dire à Houphouët : « Ton enfant qui tourne en Côte d'Ivoire, c'est toi, Houphouët, qu'il cherche pour tuer ». [Houphouët :] « Donc il passe ? Moi je ne le savais pas comme ça. Comme c'est toi notre cardinal, si tu l'as dit, c'est vrai ». C'est là que Houphouët dit : « Bon, si c'est comme ça, allez-y le chercher » (*ibidem* : 227).

J'ai enregistré les paroles de Koudou, je les ai transcrites, j'ai photographié ses performances rituelles, mais je n'ai rien filmé, comme dans l'ethnographie classique qui, de même que l'historiographie, a toujours négligé la documentation concernant le style des prophètes. Un film aurait nécessité des compétences que je n'ai pas, mais dont nous pouvons bénéficier grâce à l'école d'anthropologie visuelle française, de Jean Rouch à Jean-Paul Colleyn, laquelle a fait des prophètes africains un sujet d'attention privilégié²⁵. Mais peut-être qu'un film nous aurait encore plus fortement écartés des documents concernant les prophètes des premiers siècles, en posant des problèmes de méthode trop grands pour moi. En tout cas, les scènes prophétiques tumultueuses de l'Afrique contemporaine nous invitent à revisiter celles du passé, quand « le moi-je suis » – « le moi haïssable » – sont entrés dans l'histoire des préfigurations de mondes et de « personnes » où il a eu une place même pour « le moi-je suis » qui ne se réclame pas de Dieu. De cette longue histoire, les prophètes africains contemporains sont une récapitulation et ils ouvrent en même temps des perspectives vers l'avenir.

Notes

1. C'est le texte de la conférence tenue à Paris, en décembre 2014, à la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, à l'initiative de Jean-Pierre Dozon et André Vauchez, pour le programme DEA (Directeurs d'études associés). Je remercie François Bois qui m'a aidé à mieux formuler en français mes idées à l'occasion de cette publication.

2. Ex. 4, 10-17 ; 6, 12 ; 6, 30-7, 1 et cf. Gibert (2012 : 25).

3. 2 Sam. 12, 1-4.

4. Is. 7, 14 ; Jér. 28, 15s ; 44, 29-30.
5. Jér. 25, 13 ; 30, 1ss. ; 36, 1ss. ; 51, 60.
6. Cf. Grottanelli (2003).
7. Mais v. aussi Is. 30, 10 ; 1 Ch. 9, 22 ; 26, 28 ; 29, 29 ; 2 Ch. 16, 7.
8. Il s'agit d'un texte de Chagall, écrit en russe, publié pour la première fois en traduction italienne dans le catalogue cité, avec une introduction de Tamara Karandasheva.
9. Voir par exemple le récent Ceriana Mayneri (2014).
10. Cf. Mbemba Dia Benazo-Mbanzulu (2002), Mboukou (2010), Sinda (1972), Asch (1983), M'Bokolo et Sabakinu (2014).
11. Mais sur Harris et le prophétisme harriste, cf. Shank (1994), Dozon (1995 : 52 ss.), Bureau (1996).
12. Pour les dynamismes des mouvements religieux dans les conflits des dernières décennies cf. Dozon (2008) et Miran-Guyon (2015).
13. Cf. Fancello (2015) et Bonhomme & Fancello (2018).
14. Par exemple : Harnack (1906), Brown (1972), Cothenet (1972), Aune (1983), Forbes (1995), Filaramo (2005), Carfora et Cattaneo (2007).
15. Sena (2007) a relevé et clarifié cet aspect décisif de la polémique entre Celse et Origène à propos des prophètes.
16. La concordance entre les réactions de Celse et celles des ethnologues d'aujourd'hui face aux effets des campagnes prophétiques contre les génies locaux est surprenante : cf. par exemple Perrot (1993 : 219).
17. Irénée de Lyon, *Contre les hérétiques*, 3, 11, 9 et 4, 33, 15 ; cf. Jossa (2007 : 29-30) et Vauchez (2012 : 65).
18. Certaines notions que Jakobson et Bogatyrev réfèrent aux formes expressives du folklore seraient tout aussi pertinentes concernant les prophétismes africains : Bogatyrev et Jakobson (1929).
19. Voir les articles de la section « Le kimbanguisme : de la persécution à la reconnaissance officielle » dans M'Bokolo et Sabakinu (2014, I, 151 ss.) ; et, pour l'interprétation proposée ici, Petrarca (2012 : 381 ss.).
20. Je pense par exemple à Eric Havelock (1963, 1981) et à Jack Goody (1986), mais, pour d'autres aspects, aussi à Walter Ong (2002).
21. Cf. par exemple Dozon (1995 : 123 ss.) pour la Côte d'Ivoire ; les cas les plus significatifs se rencontrent au Gabon : cf. Swiderski (1984), Mary (1999 : 133) et surtout Bonhomme (2009). Il y a aussi le cas, quasiment unique, d'un véritable « prophétisme scripturaire », concernant le mouvement N'Ko, lancé par le marabout guinéen Souleymane Kanté au milieu du XX^e siècle : cf. Amselle (2001 : 112 ss.).
22. Lire le discours que Jousse a prononcé à l'*Amphithéâtre Turgot de la Sorbonne* le 22 février 1934 (Jousse 2008 : 30).
23. Il s'agit de la « 4^{ème} leçon, 30 novembre 1937 » et de la « 3^{ème} leçon, 23 novembre 1937 » du *Cours du Professeur Marcel Jousse*, dactylographiées et conservées par l'Association « Marcel Jousse » de Paris.
24. Les prophètes de style oral semblent correspondre à ceux que les biblistes appellent « prophètes du rituel » : cf. Grottanelli (1994, 2003).
25. Par ex., Augé et al. (2019).

Bibliographie

Asch, S. 1983. *L'Église du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*. Paris : Karthala.

- Augé, M. 2008 (1982). *Génie du paganisme*. Paris : Gallimard.
- Augé, M., Colleyn, J.-P., de Clippel, C. & J.-P. Dozon 2019. *Vivre avec les dieux*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Amselle, J.-L. 2001. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Flammarion.
- Aune, D. E. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids Michigan : Eerdmans.
- Barnay S. 2012. « Le futur antérieur : prophétisme européens au XX^e siècle », dans *Prophètes et prophétisme*, éd. par A. Vauchez, pp. 287-350. Paris : Seuil.
- Behrend, H. 1997 (1993). *La Guerre des esprits en Ouganda 1985-1996. Le mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena*. Paris : L'Harmattan.
- Bogatyrev, P. & R. Jakobson 1929. *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, trad. fr. dans R. Jakobson (et al.), *Questions de poétique*, pp. 59-72. Paris : Seuil, 1973.
- Bonhomme, J. 2009. Dieu par décret. Les écritures d'un prophète africain. *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 64, 4 : 887-920.
- Bonhomme, J. & S. Fancello (éds.) 2018. Face à la sorcellerie. *Cahiers d'études africaines*, 231-232.
- Brown, P. 1972 (1970). Sorcery, Demons and the Rise of Christianity : From Late Antiquity in the Middle Ages », dans Id., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, pp. 119-146. London : Faber and Faber.
- Bujo, B. 2008. *Introduction à la théologie africaine*. Fribourg : Academic Press.
- Bujo, B. 2013. *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, vol. 3. Fribourg : Academic Press.
- Bureau, R. 1996. *Le Prophète de la lagune. Les harristes de Côte d'Ivoire*. Paris : Karthala.
- Canfora, A. & E. Cattaneo 2007. *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*. Trapani : Il Pozzo di Giacobbe.
- Ceriana Mayneri, A. 2014. *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique. L'imaginaire de la dépossession en pays banda*. Paris : Karthala.
- Chagall, M. 2014. « Mémoire », dans *Una retrospettiva*, a cura di C. Zevi, pp. 16-48. Firenze-Milano: Giunti.
- Cothenet, É. 1972. Le prophétisme dans le Nouveau Testament. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VIII, 1222-1337. Paris : Letouzey et Ané.
- Cothenet, É. 2008. *L'Afrique à Dieu et à Diable. États, ethnies et religions*. Paris : Ellipses.
- Dozon, J. P. 1995. *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris : Seuil.
- Dozon, J.-P. 2008. *L'Afrique à Dieu et à Diable. États, ethnies et religions*. Paris : Ellipses (trad. it. *L'Africa tra Dio e il Diavolo. Stati, etnie e religioni*. Napoli: Liguori, 2013).
- Fancello, S. 2015. *Penser la sorcellerie en Afrique*. Paris : Hermann.
- Filoramo, G. 2005. *Veggenti, profeti, gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*. Brescia : Morcelliana.
- Forbes, C. 1995. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*. Tübingen : Mohr-Siebeck.

- Foucault, M. 1971. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- Gibert, P. 2012. *Le prophétisme biblique*, dans *Prophètes et prophétisme*, éd. par A. Vauchez, pp. 21-60. Paris : Seuil.
- Goody, J. 1986 *The Logic of Writing and the Organisation of Society*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Grottanelli, C. 1994. Le Rituel et les prophètes bibliques. *Archives des sciences sociales des religions*, 85 : 69-84.
- Grottanelli, C. 2003. *Profeti biblici*. Brescia : Morcelliana.
- Harnack, A. von 2004 (1906). *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*. Paris : Cerf.
- Havelock, E. A. 1963. *Preface to Plato*. Oxford : Basil Blackwell.
- Havelock, E. A. 1981 (1976). *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*. Paris : Maspero.
- Jossa, G. 2007. « Sul problema del declino del profetismo cristiano », dans *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, éd. par Carfora, A. & E. Cattaneo, pp. 17-30. Trapani : Il Pozzo di Giacobbe.
- Jousse, M. 2008. *L'Anthropologie du Geste*. Paris : Gallimard (éd. it. à paraître : *L'antropologia del gesto*, a cura di A. Colimberti. Cinisello Balsamo-Milano : Edizioni San Paolo).
- Mary, A. 1999. *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*. Paris : Éditions EHESS.
- Mbemba Dia Benazo-Mbanzulu, R. 2002. *Le Procès de Kimpa Vita la Jeanne d'Arc congolaise*. Paris : L'Harmattan.
- M'Bokolo, E. & K. Sabakinu 2014. *Simon Kimbangu. Le prophète de la libération de l'homme noir. I et II*. Paris : L'Harmattan.
- Mboukou, S. 2010. *Messianisme et modernité. Dona Béatrice Kimpa Vita et le mouvement des antoniens*. Paris : L'Harmattan.
- Miran-Guyon, M. 2015. *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*. Paris : Karthala.
- Ong, W. J. 2002 (1982). *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London-New York : Routledge.
- Origène 1969. *Contre Celse*, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, s. j., t. IV (livres VII et VIII). Paris : Cerf.
- Perrot, C.-H. 1993. « Prophétisme et modernité en Côte d'Ivoire. Un village éotilé et le culte de Gbahié », dans *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, éd. par J. F. Bayart, pp. 215-275. Paris : Karthala.
- Petrarca, V. 2000 *Pagani e cristiani nell'Africa nera*. Palermo : Sellerio.
- Petrarca, V. 2008 (2000). *Un Prophète noir en Côte d'Ivoire. Sorcellerie, christianisme et religion africaines*. Paris : Karthala.
- Petrarca, V. 2012. *Prophètes d'Afrique noire au xx^e siècle*, dans *Prophètes et prophétisme*, éd. par A. Vauchez, pp. 351-395. Paris : Seuil.
- Piault, C. 1975. *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*. Paris : Hermann.
- Sena, A. 2007. *Profeti e profezie nel Discorso Vero di Celso*, dans *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, éd. par Carfora, A. & E. Cattaneo, pp. 123-142. Trapani : Il Pozzo di Giacobbe.

- Shank, D. A. 1994. *Prophet Harris. The « Black Elijah » of West Africa*. Leiden-New York-Köln : E. J. Brill.
- Sinda, M. 1972. *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques: kimban-guisme – matsouanisme – autres mouvements*. Paris : Payot.
- Sundkler, B. G. M. 1961 (1948). *Bantou Prophets in South Africa*. London : Oxford University Press.
- Swiderski, S. 1984. Ekang Ngoua, réformateur religieux au Gabon. *Anthropos*, 79 : 627-635.
- Vauchez, A. 2012a. *Prophètes et prophétisme*. Paris : Seuil.
- Vauchez, A. 2012b. « Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge », dans *Prophètes et prophétisme*, éd. par A. Vauchez, pp. 61-125. Paris : Seuil.
- Weber, M. 1971 (1922). *Économie et société. I et II*. Paris : Plon.

Résumé

Cet écrit souhaite attirer l'attention sur certains caractères distinctifs des prophètes africains. Par exemple ils n'écrivent presque jamais et combattent toujours les sorciers ou la sorcellerie. On se pose ici la question du style des prophètes, où corps, voix et gestes sur le terrain sont inséparables, un style qui s'avère bien plus stable des très différents conflits sociaux que les prophètes africains ont captés et mises en forme surtout du XX^e siècle jusqu'à nos jours. Le style prophétique permet d'aborder de façon plus concrète la question du charisme et on se sert ici des suggestions concernant la notion de « style oral » de Marcel Jousse. Le contexte éminemment rituel de la prédication prophétique africaine permet également d'avancer quelques précisions concernant la notion même de « prophète », une figure de très longue durée dans la gestation et l'expansion de la civilisation occidentale, où des hommes et des femmes ont vanté un rapport direct et personnel avec la divinité sans perdre leur nom et prénom.

Mots-clés: Afrique subsaharienne, prophètes, sorcellerie, style oral, Marcel Jousse.

Abstract

This paper wishes to draw attention to some distinctive characters of African prophets. For example, they almost never write and always fight wizards or witchcraft. And the question is raised about the style of the prophets, whose bodies, voices and gestures during the field research are inseparable, a style that proves to be much more stable than the very different social conflicts that the African prophets have captured and shaped especially from the twentieth century until today. The prophetic style makes it possible to approach in a more concrete way the question of the charisma, and the suggestions on the notion of « oral style » by Marcel Jousse have been used here. The eminently ritual context of African prophetic preaching makes it possible, furthermore, to put forward some suggestions about the very notion of « prophet », a figure of very long duration in the gestation and expansion of Western civilization, where a number of men and women have praised a direct and personal relationship with the deity without losing their name and surname.

Key words: Sub-Saharan Africa, prophets, witchcraft, oral style, Marcel Jousse.