

Gens de Dieu : essai comparatif des figures prophétiques en Afrique de l'Est

Barbara Morovich

▶ **To cite this version:**

Barbara Morovich. Gens de Dieu : essai comparatif des figures prophétiques en Afrique de l'Est. Anthropologie sociale et ethnologie. 1997. dumas-01262675

HAL Id: dumas-01262675

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01262675

Submitted on 27 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

GENS de DIEU

essai comparatif des figures prophétiques en Afrique de l'Est



Mémoire présenté par Barbara MOROVICH

en vue de l'obtention du Diplôme d'Etudes Approfondies d'Ethnologie

de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS)

Directeur d'Etudes : M. André MARY

session de septembre 1997

IFRA

IFRA004053

A 986

T 291.63

DES SOCIETE A CLASSE D'AGE ET GENERATION 55

LES ROYAUTES DE LA REGION INTERLACUSTRE 58

ESQUISSE D'UNE ETUDE COMPARATIVE DES FIGURES RELIGIEUSES DANS LES SOCIETES A CLASSE D'AGE ET GENERATION 61

3. DES PROPHETES KIKUYU 69

LES WATU WA MUNGU : DES PETITS PROPHETES DES TEMPS DIFFICILES 72

UN PETIT PROPHETE DANS SON PAYS 83

LES ELUS DE KAWANGWARE : QUELLE TERRE PROMISE ? 85

LES ISRAELI DE KAWANGWARE : DES PROPHETES DES BIDONVILLES 90

4. CONCLUSION ET PERSPECTIVES DE RECHERCHE 96

HISTORIQUE 100

LE CORPUS LINGUISTIQUE 101

LES ELEMENTS FOURNIS PAR L'ETHNOGRAPHIE 102

LES CONTEXTES SOCIAUX 102

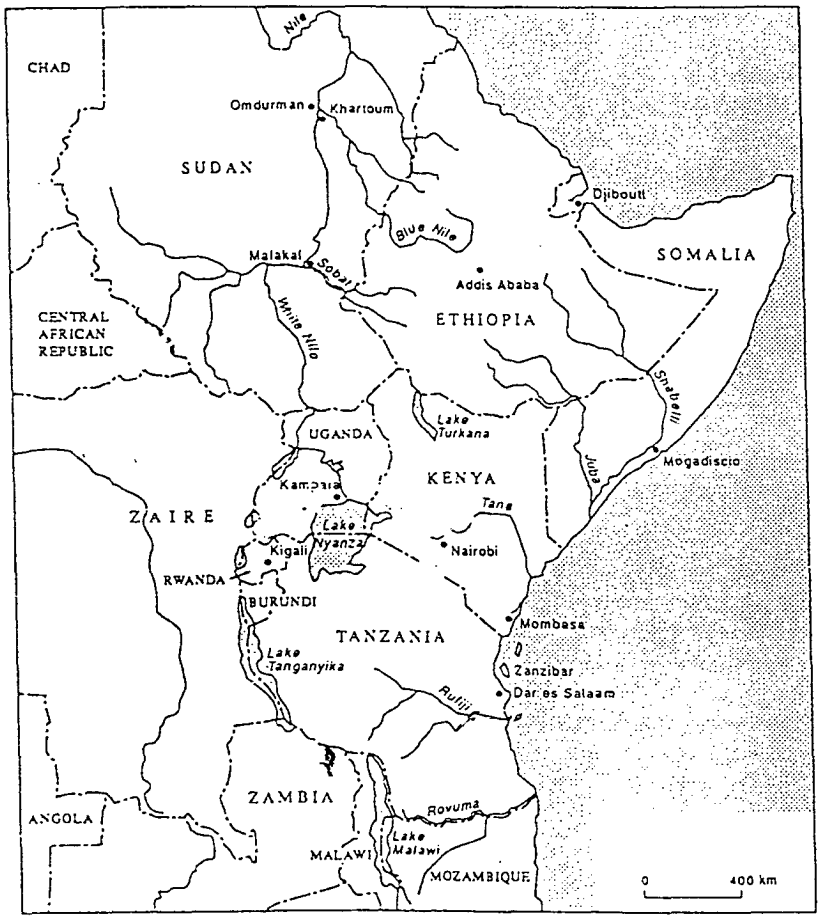
LES MODALITES DE LA CONVERSION 103

LA COMMUNAUTE THERAPEUTIQUE 104

METHODOLOGIE DE L'ENQUETE DE TERRAIN 106

BIBLIOGRAPHIE 108

TABLE DES MATIERES 118


CHAD
Nile
Omdurman
Khartoum
SUDAN
Djibouti
Blue Nile
Malakal
Sobat
SOMALIA
Addis Ababa
CENTRAL AFRICAN REPUBLIC
White Nile
ETHIOPIA
Shabelli
Lake Turkana
UGANDA
Juba
Mogadiscio
KENYA
Kampala
Tana
ZAIRE
Lake Nyanza
Kigali
Nairobi
RWANDA
BURUNDI
Mombasa
TANZANIA
Lake Tanganyika
Zanzibar
Dar es Salaam
Rufiji
ZAMBIA
Rovuma
ANGOLA
Lake Malawi
MALAWI
MOZAMBIQUE
0
400 km

1. INTRODUCTION

Dans le panorama des croyances de la modernité, la croissance des églises indépendantes[1] africaines, le travail syncrétique et la prolifération des prophétismes urbains constituent l'itinéraire des idiomes religieux des sociétés anciennes, la contribution africaine à l'histoire des religions du Livre, mais aussi des créations nouvelles. Ces religions africaines sont « modernes » par excellence dans le sens où, historiquement, elles sont récentes mais elles puisent leur racines dans une complexité religieuse et culturelle dont l'importance est désormais reconnue par les chercheurs (Amselle & M'Bokolo, 1985; Chrétien, 1993; Anderson & Johnson & Anderson 1995). En considération de leur actualité, nous estimons ces formes religieuses « en train de se faire » plus que d'autres, caractérisées par une orthodoxie et une fixité plus fortes. Néanmoins, en raison de leur historicité, nous voulons souligner l'importance des parcours qui les a produites.

Jadis, l'effervescence religieuse africaine du XX siècle a été expliquée comme une résonance à des temps de crise. La prolifération des figures religieuses avec des connotations politiques - prophètes, devins, médiums - et la multiplication de mouvements religieux, étaient vus en réponse au colonialisme et interprétés comme embryons de nationalismes[2]. Bien que l'interprétation qui lie l'éclosion de certaines formes religieuses à la « situation coloniale » (Balandier, 1955) reste, par certains aspects, encore actuelle, elle est insuffisante parce qu'elle ne comprend pas l'importance des formes religieuses précoloniales.

[1] Les leaders africains des Eglises indépendantes ont fait sécession des églises missionnaires et ont crée leurs structures religieuses ayant des traits culturels africains plus marqués. D.B. Barrett énumérait plus de 6000 églises indépendantes en 1967. Aujourd'hui leur nombre est extrêmement plus élevé (Barrett, 1968; Coulon, 1991).

[2] Balandier, 1955; Lanternari, 1960.

Pour expliquer le religieux « partout » d'Afrique, en opposition avec « le rationnel » de nos sociétés, on invoquait une notion de « l'homme africain » comme *homo religiosus* par excellence et l'Afrique était réputée « intrinsèquement religieuse ». L'imbrication du religieux et du politique, l'importance des phénomènes religieux dans la vie quotidienne africaine sont des réalités, mais on peut être d'accord avec C. Coulon, qui juge ces approches insatisfaisantes et affirme que « la vitalité de la religion en Afrique doit ... se lire comme une tentative de maîtriser les changements » et voit les religions comme des « entreprises de reconstruction sociales et symboliques » (Coulon, 1991, p. 88). Cependant, la religion n'est pas seulement une « science de la maîtrise sociale » (Davidson, 1971, p. 99; cit par Coulon, 1991, p. 88). Sa signification profonde échappe au réductionnisme, repose sur l'exigence de donner un sens à la réalité, d'ordonner le monde à travers des principes ou des lois rationnelles, ou encore de constituer une « mémoire autorisée » (Hervieu-Léger, 1993). Notre démarche n'a pas comme but d'expliquer la multiplication des phénomènes religieux en Afrique, mais d'illustrer et interpréter certains phénomènes prophétiques en Afrique de l'Est. Pour accomplir cette tâche nous avons l'intention de prendre en considération l'individu, la société, *l'hic et nunc* et l'histoire.

De l'objet d'étude

Nous étudions des phénomènes prophétiques en Afrique de l'Est dans une démarche comparative. La comparaison se situe à plusieurs niveaux : des différentes figures prophétiques d'Afrique Orientale du passé et du présent sont mises en parallèle et en comparaison avec les prophètes kikuyu d'aujourd'hui (*Akorino, Israeli*) sans oublier de

présenter, dans une première partie, des prophétismes africains en dehors de la zone géographique retenue.

Cette recherche tient compte d'un terrain que nous avons mené auprès d'une communauté prophétique dans un bidonville (Kawangware) de Nairobi, capitale du Kenya. Bien que nous présentons ici certains aspects de ce prophétisme kikuyu, notre but principal est de suivre certaines caractéristiques des phénomènes prophétiques en Afrique de l'Est et d'ouvrir une problématique qui devra être développée dans la poursuite des études doctorales. La communauté prophétique contemporaine que nous présentons ne constitue pas l'objet de recherche en soi mais la présentation d'un des prophétismes contemporains possibles à travers un procès historique.

Notre démarche considère l'importance du facteur urbain comme facteur carrefour pour expliquer le prophétisme contemporain de Kawangware. Phénomène « moderne » par excellence, l'urbanisation a des conséquences importantes dans tous les secteurs de la production socioculturelle. Certaines caractéristiques des prophétismes, ces « bricolages urbains » si on peut les appeler ainsi, sont directement imputés à l'urbanisation en milieu défavorisé.

Dans une première partie, nous nous attachons à construire l'objet de notre étude et à justifier notre choix : à travers une analyse historique, nous cherchons à définir la figure prophétique de manière pertinente pour notre recherche. Cette partie analyse des différentes figures prophétiques de l'antiquité, elle met un accent sur le prophétisme hébreu et aborde des théories sociologiques et anthropologiques. Dans la partie suivante, la présentation des ouvrages sur les prophétismes en Afrique Noire élargie notre réflexion et constitue un point de

départ pour une analyse plus pointue des figures prophétiques en Afrique de l'Est. La répartition géographique nous permet de progresser avec ordre. Cependant les régions examinées ne sont pas étrangères aux influences réciproques. Finalement nous abordons les axes méthodologiques à la base de notre démarche.

Dans le deuxième chapitre, nous présentons les sociétés de l'Afrique Orientale sur un plan socio-politique et religieux général, l'éclairage de certains traits sociaux et religieux étant indispensable pour aborder ensuite les prophétismes. La partie suivante aborde l'objet principal de notre recherche : la méthode comparative joue ici un rôle particulièrement important pour identifier un idiome prophétique d'Afrique Orientale. Au travers de la comparaison de plusieurs figures prophétiques en Afrique de l'Est, nous arrivons à déterminer les caractéristiques des prophétismes examinés. De tels traits s'expliquent grâce à l'analyse de la société qui les a produits. Ces formes religieuses ont néanmoins un poids et une importance considérables dans leurs sociétés.

Dans le chapitre suivant, nous présentons les changements de la tradition prophétique est-africaine dans l'itinéraire d'un prophétisme kikuyu. A travers une analyse historique, nous parcourrons ses étapes les plus importantes et exposons ses caractéristiques. La dernière partie du chapitre s'attache à présenter certains aspects d'un prophétisme kikuyu contemporain tenant compte de la tradition prophétique est-africaine.

Dans le dernier chapitre, nous abordons la conclusion et les perspectives de recherche future. Nous envisagerons plusieurs axes de recherche pour mener à bien notre projet et exposerons également la méthodologie de notre prochaine enquête ethnographique.

Justification de la recherche

L'exposition des théories les plus importantes concernant les figures prophétiques des différentes époques et l'analyse des ouvrages sur les prophétismes africains sont le point de départ de la définition de la problématique de cette étude. Cependant, avant d'aborder ces sujets, nous voulons justifier la raison de notre « choix géographique ». Pourquoi l'Afrique de l'Est ? Il est d'emblée évident qu'une analyse comparative de tous les prophétismes d'Afrique Noire n'est pas un travail de quelques dizaines de pages. Aborder les religions prophétiques africaines implique l'étude des formes sociales et religieuses « traditionnelles », leur rencontre (et éventuellement l'histoire de cette rencontre) avec des croyances importées par le colonialisme et de leur syncrétisme avec les croyances pré-coloniales, ayant elles mêmes une profondeur historique et des formes complexes. Il s'avère donc difficile de ne pas délimiter le champ de la recherche. « Pour être légitime, la recherche doit se restreindre à une petite région » affirme Lévi-Stauss à propos de l'analyse comparative (1958, p. 10). Nous avons choisi d'analyser des phénomènes prophétiques dans une region de l'Afrique, berceau de formes sociales diverses et syncrétiques profondément en osmose les unes avec les autres. Bien qu'elle ne soit pas « une petite region », l'Afrique de l'Est s'avère être, comme nous le montrerons, un lieu de partage de la même tradition prophétique, témoignant d'une circulation idéologique et culturelle ininterrompue.

Avant de nous plonger dans les études des prophétismes africains, nous allons présenter des formes prophétiques éloignées dans le temps et dans l'espace, afin d'y souligner les traits généraux.

Les différentes figures prophétiques dans le monde ancien

A travers une esquisse du prophétisme dans le monde ancien, nous voulons relever l'importance de cette figure religieuse née du besoin humain de communication avec le divin. Le prophète, en vertu de son rôle de trait d'union entre le divin et l'humain, est une figure ambiguë par excellence (« la vraie prophétie ne se distingue de la fausse que par l'intuition du vrai prophète » Neher, 1983, p. 99). Il est en contacte avec deux natures, l'humaine et la surhumaine, par sa position proche de l'une et de l'autre. Ce besoin de communiquer avec un dieu, n'enlève pas les différences socioculturelles de chaque dialogue. Nous voulons souligner des traits généraux du prophétisme pour cerner ensuite la spécificité du prophétisme africain. Puis nous présenterons la genèse du modèle prophétique est-africain à partir des études existantes.

L'Antiquité et les prophètes d'Israël

Le prophète est une figure religieuse très répandue dans le monde ancien. Nous trouvons des prophètes en Egypte, en Mésopotamie, en Asie Mineure, en Iran et en Grèce. Neher, dans son livre consacré au prophétisme hébreu, identifie quatre courants principaux dans l'Antiquité (Neher, 1983, pp. 47-81). Le courant magique est bien connu, la mantique étant « la forme la plus universellement imaginée du contact entre le divin et les hommes » (Neher, 1983, p. 47); une telle pratique assure les rites dans les moments de rupture, comme la mort du pharaon. Le courant de revendication sociale oppose le prophète du peuple au prophète fonctionnaire qui est le plus répandu. Les chresmologues grecs (les « diseurs des

poèmes » du VIII au VI siècle) sont des réprésentants de ce courant et exerçent leur profession en milieu populaire. Avec eux, la prophétie est un métier de survie et s'attache aux soucis individuels plus qu'à répandre un message social de large portée (Neher, 1983, pp. 42-44 et 52-53). Le type mystique est présent dans tous les pays mais surtout en Asie Mineure, autour des rites de salvation (culte de Mitre, de Dyonisos..). Le prophétisme hébreu n'est pas mystique, sa religion est « sans mystères » (Neher, 1983, p. 56). Dans les derniers documents du prophétisme hébreu, le thème de l'apocalypse est présent. Cependant, celui « qui refuse le mystère ne refuse pas la révélation » (Neher, 1983, p. 57). La prophétie devient enfin christique quand les prophètes sont contemporains au Messie.

Les hébreux ont développé un type de prophétisme particulier et novateur se basant sur la notion d'alliance. Le prophète n'a pas une relation magique avec le divin, Dieu ne peut pas être sollicité par le prophète et son apparition est soudaine et brusque, aucun rituel ne lie Dieu et le prophète (Neher, 1983, pp. 96-97). Des figures prophétiques comme Abraham et Moise donnent lieu à des prototypes du prophétisme biblique canonique. Abraham est « l'appelé », l'investi de la mission divine et « l'envoyé », ayant pour tâche de communiquer la volonté de Dieu aux hommes. Neher identifie le schèma prophétique à une double notion : « la réalisation de la prophétie ne dépend pas seulement de la révélation faite au prophète mais de sa communication aux autres hommes et de l'usage que ceux-ci en feront » (Neher, 1983, 164). Abraham est le prophète « qui se met en route », qui est arraché àsa famille et à son pays pour accomplir la volonté de Dieu. Moise, comme Abraham, est arraché à son milieu mais il est de plus un prophète cultuel, parce qu'il exerce un sacerdoce durable (Neher, 1983, p. 168).

L'apport théorique de Max Weber

Nous allons exposer des théories concernant le prophète et la prophétie énoncées par M. Weber dans « Economie et société », « L'Ethique économique des religions mondiales » et « Le Judaïsme antique ». Selon Weber, le magicien est le précurseur historique du prophète. L'un et l'autre sont des intermédiaires du divin, mais le second n'utilise pas les arts magiques. Le prophète trouve sa légitimité non pas grâce à son habilité à manipuler les oracles, mais dans la possession d'un charisme que Weber appelle personnel (« pouvoir de contraindre le dieu et d'effectuer des miracles »). Il s'agit d'une « qualité extraquotidienne » attachée à une personne en particulier et déterminant sa domination sur d'autres hommes. La légitimité de la domination doit être « confirmée » par des succès et risque toujours de s'évanouir. Ce don explique la montée sociale du prophète et sa légitimation. L'émergence prophétique se déploie dans un moment de crise et de souffrance de la communauté, dont le prophète se fait porte-parole. Le charisme du prophète (un révolutionnaire qui exerce la domination charismatique) l'oppose à la domination traditionnelle canonisée, pour qui il est un homme nouveau. Il refuse également le système de parenté, avec qui il provoque une rupture. Son rejet de la hiérocratie nait de sa dévalorisation de toute forme de magie, que la hiérocratie pratique largement. En effet, seule une relation dotée de sens (rationnelle) avec le divin peut engendrer le salut-délivrance, but final du prophète. Il est important de souligner le rapport du prophète avec une communauté dont il oriente la conduite. Parmi les différentes prophéties, Weber distingue la prophétie « de mission » qui représente le déploiement de la volonté divine dans l'action du prophète. Le prophète est un instrument de Dieu ; son rôle doit impliquer une activité ascétique car il est au service d'une morale sainte, juste et intramondaine (elle s'active dans et pour le monde).

L'analyse weberienne reste au coeur de notre problématique par sa pertinence et son actualité, cependant certains de ses aspects sont discutables, c'est-à-dire le rapport de rupture du prophète avec la tradition - la tradition religieuse ou la tradition lignagère - la notion de charisme et, au moins en partie, le lien du prophète avec la « crise ».

Les études sur le prophétisme hébreu prouvent que le lien entre les prophètes et la tradition est indubitable. Cette remarque est valable pour d'autres civilisations anciennes, où l'on trouve une « diplomatie mantique » et des « prophètes fonctionnaires » (Neher, 1983, p. 49). L'émergence d'un prophète *ex nihilo* n'est pas vraisemblable. Les prophètes apparaissent comme ceux qui transmettent la tradition et qui enseignent les lois morales dans un contexte lignager (Anderson & Johnson, 1995, p. 9).

Des nombreux auteurs ont critiqué la notion de charisme. Selon D. Emmet, cette notion s'applique *strictu sensu* « à un type de prédicateur ou révolutionnaire messianique ou millenaristique » (Emmet, 1956, p. 16; Anderson & Johnson, 1995, p. 12). La notion de charisme est dotée d'ambiguïté selon M. Adas (1987, pp. xx-xxi; Anderson & Johnson, 1995, p. 12). Elle est fluide et généralisatrice. Cette notion « ne prend sens que par rapport à une idéologie déterminée du charisme qui fait de l'attribution personnelle de certaines propriétés symboliques la résultante, en grande partie, d'un effet de position ou de trajectoire et non l'expression d'un don préalable » (Mary, 1992, p. 114). Nous ne pouvons pas exclure la réalité du charisme. Bourdieu affirme : « s'il faut refuser au charisme le statut d'une théorie sociologique de la prophétie, il reste que toute théorie de la prophétie doit faire une place au charisme comme idéologie professionnelle du prophète qui est la condition de l'efficacité spécifique de la prophétie » (Bourdieu, 1971, p. 317; cit. dans Mary, 1992, p. 114). La notion de charisme est récupérée mais sa définition reste imprécise. Finalement, le lien trop étroit

entre le prophète et une crise ne tient pas compte de la continuité de l'action des figures prophétiques dans l'histoire de leurs communautés.

Le prophète est une figure inspirée (charismatique ?). Il est le dépositaire d'un savoir qui nécessite d'être communiqué. La validité de la parole prophétique dépend de sa confirmation au travers de réussites qui entraine la légitimation du prophète auprès de sa communauté. Des figures prophétiques avec un poids différent ont existé : des grands prophètes à l'origine d'une « tradition prophétique » et d'autres, plus petits, exerçant un « métier » à l'ombre des dynasties temporelles. On est d'accord avec Weber qui voit dans le prophète un ascète intramondain dont l'activité - rationnelle - s'oppose à l'irrationnel des magiciens. Nous pouvons affirmer que ces caractéristiques prophétiques sont « universelles ».

Les définitions du prophète d'Afrique Noire par les anthropologues

Après une incursion dans le prophétisme ancien, nous poursuivrons notre réflexion pour arriver à une définition du prophétisme africain. Des nombreuses figures prophétiques ont suscité l'intérêt des chercheurs. Souvent, l'ethnocentrisme et le modèle hébraïque ont influencé les analyses.

Dans ses ouvrages sur les Nuer, Evans-Pritchard est un des premiers ethnologues à utiliser le mot *prophet* pour des figures religieuses en Afrique. Il appelle *prophet* le *guk* des Nuer, qualifié jusqu'alors de *witch-doctor* (Evans-Pritchard, 1976, p. 241; Anderson & Johnson, 1995, p. 2). Sa définition des prophètes comme *mouthpieces of God* tient compte du

seul contexte nuer et ne prétende pas devenir une définition générale des prophètes africains. Ses études sont à l'origine d'un malentendu dans la construction de l'identité prophétique africaine. En traitant le rôle politique et le rôle religieux des prophètes nuer dans des ouvrages différents, Evans-Pritchard a déterminé la naissance de deux figures prophétiques : l'une chargée d'organiser la communauté contre des menaces externes, l'autre, en relation directe avec Dieu occupe des fonctions religieuses (Evans-Pritchard, 1940; 1956; Anderson & Johnson, 1995, p. 3). L'auteur lie le premier surtout à la crise et à la guerre.

Dans l'ouvrage collectif dirigé par Beattie et Middleton sur le rôle des médiums dans la société africaine, la terminologie est précisée. Les auteurs reprennent la distinction de R. Firth (1959, p. 141) : la *spirit possession* est une forme de transe interprétée comme contrôle de la personne par un esprit extérieur, la *spirit mediumship* permet à l'individu de devenir intermédiaire de la divinité. L'accent est ici mis sur la communication. C'est donc l'intermédiaire qui peut être défini comme *prophet-diviner*, un individu qui a un rôle important dans un moment de changement de la société (Beattie & Middleton, 1969, pp. xvii, xxiii). Beattie et Middleton mettent en évidence des caractéristiques sociales liées aux médiums, qui occuperaient des positions plutôt basses dans l'échelle sociale, il s'agit surtout des possessions féminines. Selon Middleton, les devins et les prophètes des Lugbara ont affaire « avec la confusion entre les sphères d'ordre et de désordre ». La distinction la plus importante réside dans le fait qu'ils sont possédés dans des situations différentes et que normalement les devins sont des femmes et les prophètes des hommes (Middleton, 1967, p. 230).

De tels études sur les prophétismes (Evans-Pritchard, 1940; 1956; Beattie & Middleton, 1969) ont schématisé le modèle du prophète : d'une part, l'accent est mis sur l'utilité publique et politique des prophètes, de l'autre, sur la crise politique et sociale qui caractériserait la période d'émergence des figures prophétiques dans des sociétés autrefois marquées par l'immobilité et la perpétuation des modes traditionnels.

Un premier ouvrage dirigé par Anderson & Johnson, (1991) propose une critique : la distinction opérée par Beattie & Middleton entre *spirit possession* et *spirit mediumship* est désormais généralisée aux contextes les plus différents. Les deux catégories sont confondues et servent de base à des comparaisons entre des figures religieuses différentes. Les auteurs invitent à une utilisation plus attentive des catégories. Ils soulignent ensuite le caractère « rétroactif » des prophéties : leur qualité d'être validées dans un contexte historique différente de celui qui les a produites ; la « validation publique » est un élément complémentaire au bon fonctionnement du prophétisme.

La perspective historique adoptée par Anderson & Johnson (1995) est utile pour comprendre comment « la perception sociale des prophètes et des actions prophétiques change avec le temps » (p. 13). Dans leur approche, les auteurs insistent sur la notion de *prophetic idiom*, qui explique la façon dont les modes de comportement religieux peuvent changer : un idiome peut émerger avec une importance nouvelle en réponse à des événements historiques, ou bien encore un terme peut prendre une importance inattendue. Par exemple, le mot hébreu *nabi*, introduit dans les langues locales par les chrétiens et les musulmans est utilisé pour différencier les prophètes des devins. La *prophetic tradition* se réfère à l'importance de la perception et de l'attente « prophétique » de la communauté en relation avec la continuité

d'une tradition prophétique préexistante. Les deux auteurs arrivent ainsi à une définition du prophète, compte tenu de la variété des « types prophétiques » en Afrique de l'Est et, également, de la nécessité d'une « archéologie ethnographique » attentive. Le prophète est une figure inspirée. Il faut le séparer du visionnaire, qui révèle l'inconnu, du devin, qui a des rêves prophétiques et du médium, qui est le messager d'un esprit pour les vivants. *In our view ... a prophet must be concerned with the moral community at a social or political level* (p. 18). La relation du prophète avec la crise est importante mais pas exclusive, le prophète étant également une autorité morale, une guide « pour la régulation de la société et la pratique politique ». Il est ainsi « le baromètre du comportement social et politique » de sa communauté (p.18). Ce rôle lui permet de répondre de manière appropriée au « moment prophétique », quand toute une série de circonstances favorise l'émergence d'une figure prophétique. Le prophète devient alors *the commissioning agent* de l'action. Un changement idéologique n'est pas toujours nécessaire. Un autre élément pesant sur l'action prophétique, est une certaine mesure de « scepticisme » d'une partie de la communauté. Le doute agit comme un filtre et implique des « épreuves de validation » : grâce au scepticisme de certains, les prophéties les plus importantes sont affinées avec le temps et feront partie de la tradition prophétique en réponse aux attentes nouvelles. Un signe de l'habilité prophétique est la capacité d'anticipation : le prophète connaît déjà ce que les autres ont à peine commencé de percevoir. La prophétie anticipe, la prophétie est dynamique : *the retroactive validation of prophecy is what gives the prophet historical reconstruction* (p. 23).

Dans l'ouvrage récent de Johnson sur les prophètes Nuer (1997 [1994]), l'auteur insiste sur la critique du modèle « de la crise »proposé en ce qui concerne les Nuer par Evans-Pritchard. A l'importance que ce dernier accorde à la guerre et au changement comme

phénomène déterminant la naissance et la croissance des prophètes, Johnson répond en analysant attentivement leur rôle dans les contextes quotidiens : les prophètes nuer répondent aux attentes de leurs communautés et interviennent comme des pacificateurs (mais ils ne sont pas des pacifistes !), des donneurs de vie et de fertilité et comme analyseurs attentifs des expectatives des autres. Cependant, le cercle formé par la société autour des prophètes oblige à une reconnaissance sociale préalable qui consiste dans la preuve de leur puissance et de leur divinité. Johnson critique avec force le modèle statique des sociétés précoloniales : *the spirit mediums must adjust their ideologies in different ways in order to gain or retain acceptance. There are thus time in any society where reference to « tradition » may mask subtle developments, and other times when greater variation is more in evidence* (1997, p. 355).

Ni la prédiction ni la lecture de l'inconnu, que le prophète a en commun avec le divin, ni la transe ni l'extase, qui font du prophète un myste, ni la capacité de guérison ne définissent l'unicité de cette figure religieuse. Le charisme reste une notion importante qui aide à expliquer l'émergence d'une figure religieuse particulière à travers les données biographiques. Pourtant le charisme est propre à tout leadership; l'idée de l'émergence du prophète dans un moment de crise ne tient pas assez compte de l'importance des liens avec la tradition prophétique et de la continuité historique.

Les derniers ouvrages examinés apportent une contribution d'ordre méthodologique : l'action du prophète doit être interprétée à travers une analyse sociale et historique approfondie. L'idiome prophétique, la tradition prophétique, le moment prophétique permettent une lecture de ce phénomène religieux à travers de points de vue complémentaires : la tradition, les apports nouveaux, les attentes de la communauté.

Grâce à l'étude de plusieurs ouvrages concernant les prophétismes, nous examinerons les différentes théories et apporterons des nouveaux éléments pour notre analyse comparative.

Historique des études des prophétismes en Afrique Noire

Cette présentation constitue un point de départ pour notre étude sur les prophétismes en Afrique de l'Est, cependant elle ne se veut pas exhaustive pour deux raisons principales. La première concerne la nature même de ce type de mouvements « en train de se faire » partout en Afrique Noire. La prétention d'une exposition intégrale s'avère, de ce point de vue, simplement absurde. Deuxièmement, la masse des ouvrages concernant les phénomènes religieux syncrétiques et prophétiques et ceux sur les religions « traditionnelles » qui sont à la base des syncrétismes, nous oblige à opérer des choix. Nous présentons, dans cette partie, les ouvrages les plus importants ou ceux qui présentent, dans leur problématique, des aspects qui intéressent notre démarche.

Prophétismes d'Afrique du Sud : religion comme réaction et résistance

Les prophétismes noirs d'Afrique du Sud sont les premiers à susciter l'intérêt des chercheurs. Cette attention se développe autour de l'interprétation ethnocentrique « classique » qui lie l'éclosion de ces mouvements au fait colonial. Leur prolifération et leur théodicée de la liberté frappe déjà M Leenhardt qui, dans l'ouvrage Le mouvement éthiopien au sud de l'Afrique, de 1896 à 1899, étudie l'église « éthiopienne », fondée en 1892. Il s'agit

des communautés religieuses nées, selon l'auteur d'école diffusionniste, à cause de l'oppression des Blancs, dont les « prophètes » proposent un christianisme africain. « L'éthiopisme est un mouvement social d'un peuple réclamant ses droits » affirme Leenhardt, cependant « ce n'est pas un mouvement politique, mais social ».

Dans son ouvrage de 1948, B. Sundkler présente des *Bantu prophets in South Africa*, des églises indépendantes d'Afrique du Sud. Sundkler a le mérite d'avoir dressé une typologie qui a été largement reprise par les auteurs successifs en relation à d'autres prophétismes ; cette division en « églises éthiopiennes » (structurées, hiérarchisées) et « églises sionistes » (« effervescentes », sans pouvoir centralisé) est valable encore aujourd'hui. Sundkler identifie des thématiques centrales à la compréhension des prophétismes africains. La démarche est comparative puisqu'il analyse la société Zoulou et les rituels Zoulou en parallèle avec les rituels des églises indépendantes (*new wine in old wineskins* est sa conclusion). En particulier, la maladie et la mort dans les églises scissionnistes sont perçues « traditionnellement », comme la conséquence d'un acte de sorcellerie. La problématique de Sundkler s'intéresse de plus aux aspects socio-psychologiques, en considérant les églises scissionnistes comme *psychological safety valve* et *the only legitimate outlet for the African's strong urge for leadership*. Selon Sundkler, il n'est pas acceptable d'affirmer que des raisons politiques sont à l'oeuvre dans les mouvements religieux. Pourtant il reconnaît l'existence d'une forte implication nationaliste dans les églises indépendantes. Bien que l'auteur présente quelques « Messie Noir » à travers les visages des hommes charismatiques comme Isaiah Shembe, le modèle de *fission and fusion* des groupes et leur scissionisme sont les caractéristiques structurelles les plus fortes dans ces églises.

Les mouvements religieux indépendants africains « sont à l'origine des nationalismes encore grossiers, mais dont l'expression n'est pas équivoque » selon Balandier, Messianismes et nationalismes en Afrique Noire, 1953. L'auteur évoque l'interprétation weberienne du prophétisme messianique comme une « réaction à la frustration ». C'est « en tant que protestation et retour à certaines valeurs authentiquement africains » que les messianismes paraissent liés à l'éveil du nationalisme. Balandier se fait, en outre, porte parole d'une interprétation durkheimienne en soulignant le « transfert des réaction politiques au niveau des activités religieuses » (p. 61). Dans Sociologie actuelle de l'Afrique Noire ([1955], 1982) Balandier introduit la notion carrefour de « situation coloniale ». En affirmant que « toute étude concrète des sociétés affectées par la colonisation, s'efforçant à une saisie complète, ne peut cependant s'accomplir que par référence à ce complexe qualifié de situation coloniale » Balandier identifie une dialectique socioculturelle entre les dominants et les dominés et ouvre la porte à l'élaboration successive des théories sur le syncrétisme.

V. Lanternari, dans l'ouvrage de 1960 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, dresse une typologie qui se veut « phénoménologique », cherchant les traits unifiants de tout prophétisme messianique, en Afrique et ailleurs. Selon Lanternari, la situation coloniale est déterminante dans l'éclosion de ces mouvements. A la base des messianismes, il existe cette dialectique : nos dieux n'ont pas su nous protéger (défaut de puissance); nous n'avons pas su obtenir de nos dieux qu'ils nous protègent (défaut de fidélité); nous devons reconstruire l'ordre ancien ou fonder un nouvel ordre qui ne doive rien au passé. « Ces deux derniers objectifs ne sont opposés qu'en apparence, car leur réalisation exige que soit d'abord établie une nouvelle alliance entre les hommes et les dieux ou entre les hommes

et le Dieu judéo-chrétien appelé à prendre la place des divinités d'antan » (Izard, 1992, p. 604).

Si le mérite des typologies réside dans la quantité des données récoltées et dans la tentative d'une systématisation, elle implique le risque d'une analyse des ressemblances plus que des différences et le danger d'une démarche évolutionniste et ethnocentrique (c'est le cas de Turner (1976) qui dresse une classification en *neo-primal movements*, *syncretistic movements*, *hebraist movements* et *independent churches* selon le « dégré » de christianisation des mouvances religieuses).

R. Buijtenhuijs, dans l'article Messianisme et nationalisme en Afrique Noire : une remise en question (1976), critique la vision de Balandier : « dans plusieurs pays africains » affirme Buijtenhuijs, « le nationalisme et les églises indépendantes sont non seulement des phénomènes contemporains, mais également des phénomènes qui n'ont apparemment que très peu de liens entre eux » (p. 27). Les églises sionistes sont des contre-sociétés, elles « visent le pouvoir sans possibilité objective de l'emporter » selon la définition de Baechler (1970, p. 59), cité par Buijtenhuijs. Elles sont non-violentes et incapables d'analyser rationnellement le rapport des forces existant et de mettre en place une stratégie pour s'emparer du pouvoir. Cette inaptitude les amène à l'escapisme. Buijtenhuis ajoute « les églises sionistes en tant que contre-sociétés, les partis nationalistes en tant que mouvements révolutionnaires n'appartiennent donc pas au même ordre de contestation » (p. 35).

Plusieurs auteurs découvrent la présence d'une conscience de classe *in nuce* dans les sociétés qui donnèrent naissance aux églises sionistes en Afrique du Sud : « l'Africanisme

rural » dans le livre de Beinart &,Bundy, *Hidden Struggles. Rural Politics and Popular Consciousness in South Africa* (1986) relie les exploités de la ville à ceux de la campagne à travers une lutte en commun pour l'indépendance religieuse et politique. Les auteurs présentent des mouvements religieux de la région du Transkei qui sont l'expression des couches rurales éloignées des centres du pouvoir. Ils développent un « idiome religieux rural » radical mais pas escapiste. Ce modèle amène Beinart et Bundy à mettre en discussion la notion « d'incapacité d'auto-représentation » de ces communautés.

Pour les paysans Tshidi, selon J. Comaroff (*Body of Power, Spirit of Resistence, the Culture and History of a South African People*, 1985) les traditions les moins orthodoxes de la culture protestante donnèrent les bases à la résistance culturelle. C'est ainsi que la comparaison entre l'église sioniste américaine de J.A. Dowie et les églises sionistes africaines est justifiée par un conflit de classe semblable. La culture Tshidi n'est pas close ni auto-reproductrice, au contraire, elle a interagi avec l'idéologie coloniale et a donné lieu à des formes culturelles synthétiques et syncrétiques : *in order to understand contemporary Tshidi culture in these terms, it is necessary to examine the evolution of their symbolic order in relation to their changing position within the overarching South African social system* (p. 40). L'ordre symbolique nouveau représente *a bricolage which not only alters existing relations between signs, but also integrates them with others bearings forms and forces of external origin* (pp. 119-120). Comaroff souligne le caractère de résistance de ces mouvements, mais les définie plutôt comme des contre-sociétés.

La problématique concernant les prophétismes d'Afrique du Sud peut se résumer en quelques lignes principales. La plus importante intéresse la critique de l'interprétation de

Balandier : les prophétismes ne naissent pas simplement en réaction au colonialisme et, surtout, ils ne représentent pas des nationalismes rudimentaires ni des simples retours à une culture africaine « pure ». Syncrétisme et bricolage sont à l'oeuvre dans les dynamiques religieuses de ce type : les représentations religieuses traditionnelles et la « situation coloniale » représentent les deux vecteurs d'élaboration de nouvelles formes religieuses. Si l'on ne peut pas identifier un sens proprement « politique » dans les prophétismes, leurs implications politiques sont évidentes. Il ne faut pas se demander s'ils étaient politiques, affirment Beinart & Bundy, mais quelle forme a pris leur activité religieuse et politique (p. 43). La « conscience de classe » de ces mouvances religieuses est fort ambiguë et oscille entre la tendance à se masquer derrière l'idéologie du peuple élu et la lucidité de se représenter comme the *poorest of the poor* (Ngada, 1985). Les prophétismes d'Afrique du Sud sont le berceau d'une résistance idéologique au pouvoir en place, cependant cette réaction propose souvent un contre-modèle social, avec des connotations escapistes.

Prophétismes d'Afrique Centrale : profondeur historique et travail syncrétique

Selon Balandier (1955), le kimbanguisme congolais représente le type parfait du mouvement proto-nationaliste et du messianisme africain. L'enseignement de Simon Kimbangu, à travers la lutte contre la sorcellerie et la place accordée aux guérisons, « remet de l'ordre, et provoque un début de rationalisation, au sein de systèmes religieux dégradés » (p. 429). L'auteur analyse le kimbanguisme par comparaison avec le mouvement Bwiti des Fang du Gabon. Bien qu'il retrouve dans le Bwiti des caractéristiques des églises indépendantes, « la tendance unitaire ne manque pas d'être contrariée : le Bwiti ne parvient pas à effacer le

souvenir des antagonismes ethniques » (p. 232). L'analyse des ressemblances des deux mouvements sur le plan social et religieux est complétée par l'éclairage des différences. Selon Balandier, la structure mobile de la société Fang est la cause de l'absence de sentiment nationaliste. Au contraire, les Ba-kongo « ont conservé le souvenir prestigieux d'un royaume qui était leur oeuvre » (p. 516). C'est dans l'enracinement dans le territoire que l'on trouve la raison de l'éclosion du messianisme. La terre promise est celle « reçue des ancêtres » et le Messie est chargé de la restituer. Les prophètes congolais sont, avant tout, des donneurs de confiance qui exigent la confession des pêchés. Le milieu urbain permet, selon l'interprétation weberienne, la naissance des mouvements, puisq'il y a prise de conscience de la situation d'infériorité.

J.P. Dozon, dans Les mouvements politico-religieux syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes, 1974, reprend la thématique sociologique et affirme que le kimbanguisme a été un mode de résistance à la domination et un mode d'expression de l'élite autochtone en quête d'émancipation. Cependant, « il est insuffisant de définir le kimbanguisme comme l'expression de la société colonisée. En effet, ce mouvement a été régi par un double ordre de causalité (causalité interne-causalité externe), ce qui signifie qu'il a été à la fois le mode de résistance à la domination belge et le mode d'expression de l'élite autochtone occidentalisé » (p. 99). Le mouvement se caractérise, à époque post-coloniale, par le clivage élite/masse, et le kimbanguisme demeure souvent le porte-parole de l'idéologie neo-coloniale.

S. Asch, dans L'église du Prophète Kimbangu; de ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1983) explique, à travers ce même clivage élite/masse, un aspect fondamental du mouvement et rend ainsi justice à la complexité du kimbanguisme. En effet, l'Eglise de Jésus

Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu pratique une double stratégie, tenant compte des exigences religieuses de sa base tournée vers le syncrétisme traditionaliste, et de l'élite progressiste, plus réformiste. C'est grâce à cette « élasticité » que l'Eglise, véritable institution dont l'apparat est impressionnant, a été capable d'échapper à la fragmentation.

Dans son ouvrage *Modern Kongo Prophets, Religion in a Plural Society* (1983), nourri d'une profondeur historique et basé sur un long terrain, W. MacGaffey fait une critique (selon la ligne de Janzen, 1977 et Fernandez, 1978) des analyses réductionnistes qui négligent, dans la naissance des prophétismes, les dynamiques internes en privilégiant la notion de crise déterminée par le colonialisme. Le prophétisme fournit une clé de lecture de l'impact de la société avec la modernité, dans laquelle l'homme africain doit comprendre les raisons de ses malheurs. Cette explication doit s'inscrire dans l'histoire et la société précoloniales. En outre, il est nécessaire de comprendre l'idéologie missionnaire, son comportement et son message, pour en comprendre l'impact sur les sociétés colonisées.

Dans le plus récent *Religion and Society in Central Africa*, (W. MacGaffey, 1986) la pertinence d'une analyse sociologique et historique des phénomènes religieux congolais se justifie par la continuité de la pensée « traditionnelle » dans la pensée actuelle. Une vision durkheimienne tempérée (*it is only the holism of Durkheim's metod that I find valuable* p. 250) amène l'auteur à considérer la religion comme un système politique où l'économie garde son importance sans tomber dans le déterminisme. *Chiefs, witches, and the like are economic and political phenomena as well as creatures of language and the imagination, and the economic and political relations that define them and give rise to them are situated in the secular structure of the communities that support the rituals* (p. 174). L'analyse historique

permet d'identifier, d'une part, le besoin des congolais de restaurer la discipline publique à travers l'iconoclasme et, d'autre part, la lutte livrée à la recherche individualiste du bienfait et richesse qui amène à la sorcellerie. Cette dynamique est présente depuis le premier contact du Christianisme avec la société africaine (la conversion de Nzinga Nkuwu en 1491). Le mouvement des « Antonines », guidé en 1704 par la prophétesse Kimpa Vita et le mouvement inspiré par Simon Kimbangu en 1921 sont, selon Mc Gaffey, des tentatives de démocratiser la religion chrétienne perçue comme exclusive des blancs et seulement partiellement révélée aux africains. Grâce à l'analyse comparative des pratiques religieuses d'un « magicien de la ville », d'un « guérisseur rural kimbanguiste » et de deux Eglises de l'Esprit, l'auteur souligne les différences entre le prophète et le magicien. Le premier refuse de se faire payer systématiquement et a un rôle publique. Finalement, sa communauté représente la transposition des liens de parenté.

La comparaison de Balandier entre le messianisme congolais et le syncrétisme des Fang du Gabon est développée dans les travaux d'A. Mary sur les prophètes Fang (Le défi du syncrétisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga, 1992; Le travail symbolique des prophètes d'Eboga, 1993). L'auteur présente le travail syncrétique comme création originale, néanmoins les religions de ce type restent souvent « des synthèses inachevées ». Mary souligne la validité des « paradigmes de syncrétisation » à l'appui de Lévi-Strauss, Bastide et Herskowits. Le « concept de reinterprétation », l'« analogie des systèmes culturels », le « principe de coupure » et le « paradigme du bricolage », sont à l'oeuvre dans l'élaboration des nouvelles formes religieuses (1993, pp. 616-620). Toute forme prophétique ou messianique, des protoprophètes (Harris, Kimbangu), des petits prophètes, ou des mouvements pseudo-politiques, est soumise, d'une manière ou

l'autre, au « travail syncrétique » (cf. Dozon, 1974). Cette notion « conduit à relativiser les lectures du prophétisme comme figure subversive de la crise et mouvement de contestation, de même que celles qui assignent parallèlement les syncrétismes à un rôle plus conciliant d'intégration à la société globale » (1993, p. 621). Le syncrétisme Bwiti est perçu, avant tout, comme un « espace de transformation » qui révèle l'emboîtement du syncrétisme fang-tsogho et du syncrétisme afro-chrétien. Le « procès de symbolisation » est lu à travers des schèmes majeurs (schème généalogique; schème de l'inversion initiatique; schème sacrificiel) qui sont à la base des mythes et des rites fang. Le caractère segmentaire de la société fang, affirme Mary cette fois en accord avec Balandier, ne se prêtait guère à l'émergence d'un Messie noir, mais à celle de « petits prophètes », similaires aux prophètes ivoiriens de la « deuxième génération » (Augé 1987) qui se servent des lignages pour donner lieu à un type de « prophétisme continué ». Cependant la religion d'Eboga « est le produit d'une initiative prophétique authentique » (1992, p. 321).

Des nombreux travaux de T.O. Ranger (1981; 1983; 1986) analysent l'émergence, dans les années 30, de l'Eglise Apostolique de John Marange. Récemment, dans *Religious Movements and Politics in Sub-saharan Africa*, 1986 (2), l'auteur se fait critique des théories de Balandier comme de ses propres théories. Dans une série de propositions « conclusives » il expose son point de vue : la pratique de la possession par le Saint Esprit montre que la base de l'idéologie des *Vapostori* est la religion Shona, dont les médiums jouent un rôle fondamental dans l'élaboration d'une idéologie de résistance pendant la guérilla des années 70. Le mouvement des *Vapostori* ne représente pas un protonationalisme mais un mouvement religieux qui prend ses distances avec la religion des missionnaires comme avec la religion traditionnelle. Ce mouvement était profondément influencé par les « sectes » protestantes

proposant des contre-sociétés. Les *Vapostori* expriment l'idéologie des hommes (surtout des jeunes) et des femmes impuissants et marginaux dans la crise contemporaine. Bien que le mouvement soit politique dans son sens général, il ne soutiendra pas le mouvement de masse des années 50 ni participera à la guérilla des années 70.

On retrouve cette problématique déjà en place dans les prophétismes d'Afrique du Sud. La critique à l'interprétation sociologique trop déterministe n'évite pas le télescopage de thèmes sociologiques : la religion comme « lutte de classe » ou comme « lutte pour la démocratisation », l'importance des structures sociales pour la détermination des formes religieuses. Les analyses du Kimbanguisme, basées sur une méthodologie historique, restituent des nombreuses dynamiques socio-culturelles à l'oeuvre. La complexité apparaît être la clef de lecture la plus appropriée pour ce phénomène et ses filiations. Cette même analyse historique et la perception de l'importance du « travail syncrétique » donnent un « mode opératoire » désormais imprescriptible dans l'étude des prophétismes.

Prophétismes d'Afrique de l'Ouest : prophète voyageur, prophète dans son pays

Le prophétisme de William Wade Harris et les églises harristes ont été beaucoup étudiés par les anthropologues français. Le plus important l'ouvrage collectif dirigé par C. Piault en 1975, Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo . Les auteurs y analysent plusieurs aspects de la prédication harriste et de la communauté de Bregbo : l'univers de Wade Harris, le Messie Noir, et de Albert Atcho, son successeur légitime. L'univers d'Atcho se présente en continuité directe avec le monde de son prédécesseur mais,

de plus, il est organisé « dans le temps et dans l'espace » à partir de Bregbo. Le rôle politico-économique d'Atcho (rôle qui apparaît clairement pendant la fête du 1° novembre) dépasse le simple « chef de village » et l'alliance avec le pouvoir en place met Atcho à l'abri des menaces et des persécutions subies par Harris. Atcho fait sienne l'idéologie d'Harris en affirmant que les Noirs peuvent ressembler aux Blancs à condition de suivre les enseignements chrétiens. Autour d'Atcho l'idéologie nationale se renforce, l'unité nationale s'affirme et les messages « évolutionnistes » envisagent un lendemain de progrès. L'étude de la typologie psychosomatique des malades de Bregbo permet de décrypter les idées et les attitudes par rapport à la maladie . Atcho propose un virage au sein des représentations de la personne : à l'idée de la persécution entraînée par un acte de sorcellerie, il substitue le sens de culpabilité et de responsabilité individuelle. Pour la malade Justine, « la confession semble introduire dans sa vie une nouvelle alternative du bien et du mal : entre son salut individuel à l'ombre du prophète et son adhésion à la désormais suspecte solidarité lignagère, que va-t-elle choisir ? » (Zempleni, dans Piault, 1975 p. 171). Cette « monadisation » semble être plus appropriée aux exigences de la voie économique empruntée par la Côte d'Ivoire de la modernité.

L'éveil prophétique ouest-africain s'est nourri du besoin d'émulation envers le « pouvoir des blancs ». L'enseignement d'Harris, selon Ranger, ne représentait pas une réaction contre le mode symbolique et idéologique des missions, mais, au contraire, une préparation à cet événement (1986, p. 29).

Dans un article publié en 1987, Espace, savoir, pouvoir : les « prophètes » ivoiriens, M. Augé, décèle un aspect « transversal » des prophètes ivoiriens qui s'intègrent « sans mal

aux représentations du pouvoir et du savoir dont participent les personnages du sorciers du contre-sorcier et du chef antérieurement à toute prédication chrétienne ». Cependant, dans la Bible Harris discerne un instrument puissant de transformation capable de rendre « blancs » les Noirs Américains qui détenaient le pouvoir au Libéria. Pour revenir à la typologie, Augé trouve que la distinction de Sundkler entre églises éthiopiennes et sionistes est valable aussi en Afrique de l'Ouest : une tendance « institutionnelle forte » serait typique de l'église harriste. Au contraire une tendance « indépendante et effervescente » caractériserait les nombreux prophétismes individuels. Mais l'église harriste n'a pas le rôle national du kimbanguisme et a du mal à ne pas se scinder. Augé souligne l'existence d'une double dynamique dans la figure du prophète : homme « d'ailleurs » porteur d'une expérience nouvelle aux « autres », il est « homme de pouvoir » dans sa terre. Le retour à la terre s'inscrit dans une dynamique nécessaire à l'accomplissement de la fonction prophétique, soutient Augé en accord avec Balandier.

Une étude de cas est proposée par C.H. Perrot dans Prophétisme et modernité en Côte d'Ivoire, (1993). En se détachant du harrisme, Perrot analyse la conversion « en 24 heures » d'une communauté villageoise éotilé qui pratiquait la religion « traditionnelle » et avait « résisté » au christianisme et au prophétisme syncrétique (de Harris, Mobio, Atcho) jusqu'en 1985. Gbahié Koudou Jeannot est appelé par des notables du village et balaye les fétiches et la religion des *komyɛ* (prêtresses des génies de la lagune). Le succès (éphémère) de Jeannot réside dans ses explications globales, comme celles de Harris, des malheurs présents : les blancs exploitent leur savoir à des fins utiles (la technologie) les noirs pour nuire à autrui (à travers la sorcellerie). La sorcellerie représente donc l'obstacle à la modernisation : on doit la frapper, comme les autres religions « inutiles ». Mais, au delà des apparences et de

l'impression de changement radical, Perrot décèle le déguisement des interdits et prescriptions « traditionnels » : quelques années plus tard, les quelques fidèles à Jeannot adressent leurs prières à Gbahié, à Dieu (*Nyamie*), à la terre (*Asye*), et au génie de la lagune (*Assohon*).

Il semblerait presque que « Plus ça change, plus c'est la même chose » comme affirme Dozon à propos de Jeannot (Gbahié Koudou Jeannot. Le prophète annonciateur de la crise, 1995). Cependant, l'auteur estime que, à travers ses prédications, Jeannot agit d'exutoire aux problèmes et aux interrogations de la société. Au coeur d'une activité politique itinérante, comme celle d'Harris (et du prédicateur libérien on retrouve plusieurs aspects), Jeannot dérange les autorité religieuses et laïques avec son radicalisme : il est donc obligé à reprendre sa place de guérisseur dans son pays et pour sa communauté.

La contribution de R. Bureau, Le prophète de la lagune. Les harristes de Côte d'Ivoire, 1996, va dans le même sens. Le passage de Harris marque, dans plusieurs endroits, le « début de la civilisation » et provoque des changements radicaux dans les moeurs. A propos du lien entre le harrisme et les leaders nationalistes, Bureau affirme : « les deux mouvements furent parallèles et liés à la même conjoncture idéologique, celle de la négritude » (p. 43). Au coeur du livre, la description de l'organisation de « l'institution harriste » révèle une structure hiérarchique et une codification du licite et de l'illicite. Dans les textes des prédications d'Albert Atcho (entre 1954 et 1967), on découvre des thèmes fondamentaux du harrisme (la supériorité des blancs, l'abolition des fétiches, le modèle évangélique de prédication, la perception de Harris comme le Jésus des Africains).

J. P. Dozon, dans La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine, (1995) montre, à travers la présentation d'une véritable effervescence prophétique ivoirienne après Harris, (effervescence parallèle à la « fixation » de l'église harriste), que la déstructuration sociale se nourrit de la religion (et vice-versa). La destruction des fétiches opérée par Harris a crée des vides que les prophètes sont prêts à remplir. Le prophétisme, à travers sa capacité « à fournir du sens et des interprétations » et à travers son rôle de recomposition sociale, est un fil de lecture des temps coloniaux et postcoloniaux. Il s'inscrit dans l'histoire et la dépasse « répétant impassiblement le même combat contre ce qu'il nomme le fétichisme et la sorcellerie » (p. 188). Chaque prophète propose une « logique du cumul » (selon l'expression de M. Augè, 1988) et fait un pas en avant par rapport à son prédécesseur en proposant une nouvelle configuration. Sa dimension est le fruit d'un « excès », de l'aptitude à tout s'approprier : elle est donc bien aussi politique. La communauté prophétique, thérapeutique, ethnique et éthique, strictement organisée « évolue dans une tension entre l'enfermement et la sortie de l'enfermement » (p. 227). Mais chaque communauté représente un monde clos : les prophètes ne font pas cause commune et « chacun d'eux est fondamentalement suspect de tromperie aux yeux des autres » (p. 229). Le prophétisme est également le produit des contradictions de la modernité, et son échec est représenté par les limites de l'action des prophètes, incapables, comme autrefois les manipulateurs des fétiches, de dévoiler le principe causatif du mal, toujours présent dans la société.

La lecture du prophétisme comme « réaction » à l'imposition d'une doctrine extérieure est définitivement infirmée par l'attitude des Ivoiriens : on attend les missionnaires pour apprendre leurs secrets, pour acquérir des nouvelles techniques, pour se débarrasser de la

sorcellerie. La persécution d'Harris, malgré tous ses efforts pour ne pas s'opposer au pouvoir, confirme l'aspect dérangeant du prophétisme. Le « prophétisme réussi » de Atcho qui l'apparente à un prophète national, est strictement lié à sa personnalité et à sa stratégie. Les ouvrages se sont beaucoup concentrées sur le rôle thérapeutique des prophètes et sur leurs efforts de substituer la « culpabilité individuelle » à l'idée persécutive du mal. Finalement, on peut emprunter à Sundkler sa typologie : en Afrique de l'Ouest on retrouve la double tendance d'église institutionnelle forte opposée à une forme plus effervescente et scissionniste.

Prophétismes d'Afrique de l'Est : la société, l'homme et l'histoire

Les études concernant l'Afrique de l'Est traitent très largement des prophétismes dans les sociétés « traditionnelles » et également des mouvements de contestation de l'époque coloniale et contemporaine. Nous présentons les textes et leur contenu à travers une analyse plus approfondie. L'importance des derniers ouvrages sur les prophétismes est-africains dans les sociétés anciennes est un facteur clé pour l'enrichissement de notre problématique et la construction de notre objet d'étude.

Des ouvrages pionniers sont ceux de E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (1940) et *Nuer Religion* (1956). Evans-Pritchard estime que le prophète représente un développement récent de la religion des Nuer. Il a le mérite d'avoir critiqué la généralisation du terme *witch-doctor* et introduit le terme « prophète » dans la société nuer. Il distingue le prophète du *priest,* le premier étant « possédé par un esprit », le second étant « un fonctionnaire traditionnel ». L'influence des théories sur le prophétisme juif est très forte. Suivant cette ligne, Evans-

Pritchard formule son hypothèse sur la naissance des prophètes en liaison étroite avec la crise : en effet, selon l'auteur, les prophètes nuer trouvent leur raison structurelle dans la réponse aux agressions des Arabes et des Européens. Ils sont les leaders de la rébellion. *The chief function of such prophets was their hermeneutical role in warfare* (1940, p. 308). Les autres fonctions (guérison, fertilité des femmes, intervention contre les épidémies, exorcismes, prophéties) étant « subsidiaires ». Bien que ces hypothèses méritent une révision (cf. Johnson, 1997), l'importance politique des prophètes, soulignée par Evans-Pritchard, reste indubitable.

L'ouvrage collectif dirigé par J. Beattie & J. Middleton, *Spirit Mediumship and Society in Africa* (1969) présente des phénomènes religieux qu'on peut définir comme « prophétiques » (*spirit mediumship*) en Afrique de l'Est. Dans ces études, l'analyse est fonctionnaliste et porte sur les institutions, les aspects idéologiques et les contextes socioculturels qui entourent et intéressent ces types des phénomènes religieux. Suivant la thèse d'Evans-Pritchard, les auteurs insistent sur le rôle politique du *prophet-diviner* et sur son lien avec les bouleversements sociaux dans des sociétés qui, par « nature », refusent le changement : *Almost always traditional mediumistic cults are essentially conservative, for they express and help to sustain the traditional standards and values of the society. Yet we have noted that mediumship plays an important role in situations of radical and disturbing social change. The paradox is resolved if we accept that in most traditional societies change is regarded as something unwanted* ... (p. xxviii). Une autre théorie concerne le statut social très humble de certains médiums et met en évidence que les « possédés » sont souvent des femmes, alors que les prophètes, des leaders charismatiques, sont des hommes. Dans la partie concernant les Lugbara, Middleton établit une échelle des réponses correspondant aux rôles des différentes figures religieuses : seulement les prophètes sont concernés par les nouveaux

esprits qui, dans un deuxième moment, sont acceptés et contrôlés par les devins, puis sont de-spiritualisés (pp. 230-231). Ce sont des théories qui méritent une remise en discussion (cfr. Anderson & Johnson, 1991).

La déstructuration sociale causée par les crises écologiques et socio-politiques de la fin du XIX siècle constitue le cadre, en Afrique de l'Est aussi, du « développement » de formes religieuses, selon le schéma classique, comme « reponses au moment de crise ». Au delà des classifications de ces mouvements, leur complexité permet de généraliser leur caractère syncrétique. A. Wipper, *Rural Rebels : A Study of Two Protest Movements in Kenya* (1977) étudie, propose une étude comparative du *Mumbo Cult*, du début du XX siècle et du *Dini ya Msambwa*, de la fin des années 30, les deux de l'Ouest du Kenya et réprimés par le gouvernement britannique. La clef de lecture est, à nouveau, la « réaction » des populations au colonialisme en tant que facteur principal à l'émergence des formes religieuses, dans le monde immobile des sociétés traditionnelles. Les deux mouvements adoptent des thèmes bibliques d'une manière syncrétique (*the people mix christian and old beliefs. The one that rhyme* p. 145). La réaction des Gusii (*Mumbo Cult*) est, selon Wipper, « nativiste » et propre des gens démoralisés et naïfs face au monde de l'homme blanc. Leur millénarisme est passif. Le mouvement *Dini ya Msambwa*, guidé par le prophète Elijah Masinde, propose une action militante et un millénarisme actif. Dans ce dernier prophétisme, les thèmes importants sont l'appel de Dieu, la montagne sacrée qui est demeure de la divinité d'un peuple, la reconnaissance rétroactive de la validité des prophéties de Masinde et l'ambiguïté du rapport d'admiration aux technologies et du rejet culturel des blancs. Toutefois l'analyse de Wipper n'est pas exempte du stéréotype sur les sociétés africaines traditionnelles invariables et immobiles.

Toujours au Kenya, les prophètes kikuyu du mouvement des *Watu wa Mungu*, dont on parlera plus largement dans un chapitre suivant, sont dénigrés comme violents et primitifs et vus en relation avec le mouvement des Mau-Mau (N. Farsons, *Last Chance in Africa*, 1949 et H.E. Lambert, *The Background to Mau-Mau*, 1952). Déjà Kenyatta (J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, 1938) parlait de cette « religion nouvelle des Kikuyu » *their prayers are a mixture of Gikuyu religion and Christian ; in these they add something entirely new* (p. 274). L'auteur les réhabilite au prix d'un détachement total du politique. Kenyatta raconte la persécution et la répression dont ils furent l'objet de la part des anglais. E. Kinyanjui, prophète-lui-même, présente les *Watu wa Mungu* comme des martyres (*The Rise and Persecution of the Aroti Prophets*, 1973). Dans l'article *The Kikuyu Spirit Churches*, (1973) J. Murray se prononce contre l'emploi de toute typologie (*the use of labels like « Ethiopian » and « Zionist » has not really assisted us to a more precise analysis* p. 198). L'idée de syncrétisme est mise en doute (*to call them « syncretic » or to search for religious survivals is less than sufficient ; we shall see that their leaders strongly repudiated traditional beliefs and customs, consciously striving for a new code of conduct* p. 199). En dépit des critiques, Murray a au moins le mérite de donner une première approche des *Watu wa Mungu*, grâce à l'utilisation des sources historiques. Son recueil permet des réflexions sur le caractère du mouvement (cf. le chapitre suivant), sur les raisons de son émergence (la crise sociale liée au colonialisme) et de sa persécution (l'aspect politique latent, mais surtout l'intransigeance des autorités), ainsi que sur des notions kikuyu comme *urathi* (prophétie) et *thahu* (impureté rituelle).

La monographie de B. Bernardi sur les prophètes des Meru (Kenya Central) (*The Mugwe, a Failing Prophet*, 1989 [1959]) nous invite à faire la connaissance des *Agwe*, des dignitaires en relation étroite avec la formation des classes d'âge. Bernardi souligne l'origine mythique des différentes familles des *Agwe* et le caractère héréditaire de leur pouvoir, facteur n'excluant pas un apprentissage des pratiques religieuses. Le rôle du *Mugwe* est lié au bien-être de sa communauté : il prie pour protéger les guerriers pendant leurs raids, pour la pluie et pour la fertilité des femmes. Il est choisi par Dieu et diffère du guérisseur professionnel (*mugaa*) et du simple devin (*kiruria*). Selon le témoignage d'un vieillard, le premier *Mugwe was a dreamer, not a leader* (p. 131. Cette figure disparait dans les temps modernes : l'impact avec les changements n'a pas permis sa survie. Ce constat fait douter Anderson & Johnson (1995) de sa réelle nature prophétique : *here is a prophet who is not called forth by a period of rapid political and social change, but who goes into decline because of such change. If one were to retain the Old Testament parallel which Bernardi introduced, one would be more inclined to call the Mugwe a judge or a priest.* (p. 5). Cependant nous retenons l'analyse de Bernardi pour la similitude des *Agwe* avec les autres prophètes de l'Afrique de l'Est.

L'objectif de D.M. Anderson & D.H. Johnson, dans l'ouvrage collectif *Diviners, Seers and Prophets in Eastern Africa* (1991) est de fournir des témoignages des différentes formes religieuses ancrées dans leurs sociétés. *This is an investigation of diversity and dissimilarity ... We are urging that social specificity should come before categorisation and comparison*, affirment-ils(p. 294). L'intention est d'opérer dans un cadre diachronique, en soulignant l'importance des changements sociaux concomitants, l'altération des pratiques et la mutation de perception et d'explication des phénomènes religieux.

A travers ces paradigmes, plusieurs auteurs parcourent et analysent des phénomènes religieux dans plusieurs sociétés est-africaines.

S. Heald (*Divinatory Failure : the Religious and Social Role of Gisu Diviners*) analyse l'impact des devins Gisu (ouest de l'Ouganda) avec leurs sociétés. Le scepticisme qui les entoure est lié à leur faible pouvoir (la divination n'est pas associée à un lignage), est endémique au système sociale et souligne leur marginalité (s'exprimant à travers leur possession par des esprits étrangers). Selon Heald, on ne peut pas parler d'une véritable tradition prophétique pour les Gisu.

L'étude de E. Fratkin (*The Loibon as Sorcerer : a Samburu Laibon among the Ariaal Rendille*) souligne l'importance des rites divinatoires et des prescriptions liés au combat contre la sorcellerie par un *loibon* Samburu en période de paix. Son rôle de protection de la communauté est secondaire. Bien que les *loibon* semblent rechercher une position de prestige à l'intérieur de la société, leur lien avec les pratiques sorcellaires les confine dans une position marginale.

P. Spencer (*The Loonkidongi Prophets and the Maasai : Protection Racket or Incipient State ?*) présente les *Loonkidongi* des Maasai, une dynastie des devins (chacun doit nommer son successeur parmi ses fils). La société dans laquelle ils évoluent les perçoit avec scepticisme pour leur lien avec la sorcellerie, leurs profits gagnés grâce aux malheurs autrui et la compétition entre eux. Le plus éminent et efficace des *Loonkidongi* a néanmoins le rôle de prophète en liaison avec les raids des *morans* (guerriers). Les *Loonkidongi* ont une position de

contrôle dans les cérémonies d'initiation, rôle qui, avec celui parallèle de devin et guérisseur, les a rendu puissants et plus riches que les autres Maasai dont ils vivent à l'écart.

M. Ruel (*Kuria Seers*) décrit les « rêveurs » (*abarooti*) précoloniaux des Kuria (Kenya). Ils ont un rôle public important concernant les prédictions des raids des ennemis, différent de celui des devins (*abagabo* ou *abaraguri*) consultés par des privés. Pendant les années 50, le terme *omonaabi* est introduit de l'Arabe (à travers le Swahili), désignant des « prophètes » du passé et leurs justes prophéties. L'utilisation de ce terme est également liée à son emploi par les missionnaires et les Chrétiens. A cette époque, aucun « rêveur » exerçait plus. Dans la partie finale de son article, Spencer se livre à une analyse comparative et conclut que les *abarooti* kuria ressemblent à d'autres figures religieuses des sociétés bantoues.

Selon T. Allen, (*Understanding Alice : Uganda's Holy Spirit Movement in Context*) Alice Lakwena et son mouvement (fondé en 1987) s'insèrent dans une tradition de médiums dans la région et ne sont pas un produit de la guerre ougandaise. La mission d'Alice est de « sauver les Acholi », en particulier les soldats qui, à cause des atrocités commises, n'étaient plus « purifiés » par les anciens. Son entrée dans la guerre civile répond à sa tentative de « détourner les Acholi du péché » (p. 377). Alice, après une maladie, plusieurs possessions et un exil dans la brousse, affirme être un *nebi* (prophète) : ce terme indique le syncrétisme avec des éléments judéo-chrétiens comme le choix du nom de l' « Armée de Saint Esprit », les thèmes du « peuple élu », la destruction des fétiches et des autels païens (principalement par le successeur d'Alice, Joseph Kony). Des éléments millénaristes sont introduits dans le mouvement surtout par Kony. Pour expliquer le mouvement dans sa complexité, Allen fait référence à un contexte plus large et rappelle que les cultes de possession étaient nombreux

dans cette région et concernaient surtout les femmes. La sorcellerie était le fait de femmes stériles, condamnées à devenir médiums pour ne pas être considérées comme des sorcières.

Dans *Revealing Prophets*, D.M. Anderson & D.H. Johnson nous « révèlent » des pratiques prophétiques à travers une analyse qui prend en compte le contexte social, du changement des figures prophétiques et de l'action prophétique dans le temps. Trois notions sont fondamentales dans l'analyse : le terme mantique, indique *the possession, cultivation and declaration of knowledge* (future, présente ou passée) et peut se référer indistinctement aux devins, aux guérisseurs, aux visionnaires ou aux prophètes. La notion d'idiome prophétique, peut changer, ou se modifier, avec le temps et implique la cohéxistence de plusieurs formes prophétiques. Finalement, la notion de tradition prophétique, ne concerne pas le changement, mais la « continuité des pratiques prophétiques » par rapport à la perception d'une communauté donnée et ses attentes. Les auteurs s'opposent à une doctrine univoque de la prophétie en Afrique Orientale et reconnaissent l'existence de figures prophétiques différentes. Leur démarche est explicitement historique et biographique et refuse la seule connexion du prophète avec la « crise ». Une osmose plus dynamique entre le prophète et sa communauté est le facteur clé des prophétismes. Les sociétés présentées couvrent géographiquement une zone assez large. L'ouvrage est divisé en trois sections : *Prophetic Idioms*, donne corps à l'idée d'un idiome prophétique largement syncrétique en Afrique de l'Est ; *Colonial Historiographies*, traite des rapports que les communautés entretiennent avec le colonialisme et de la vision des colons sur certaines mouvances prophétiques ; *Prophetic Histories*, d'empreinte plus biographique, décrit la vision des communautés sur l'émergence prophétique.

Des nombreux articles sont réunis dans l'ouvrage de Anderson & Johnson.

R. D. Waller (*Kidongoi's Kin*) présente le lignage des Inkidongi les *laibon*, « prophètes » des Maasai, des « outsiders » par rapport à la société. Etant des véritables étrangers, les Maasai les considèrent amoraux et antisociaux et ont envers eux une attitude de crainte mêlée de respect. Leur lignage est mythique et relie, en généalogie, les prophètes historiques à l'ancêtre Kidongoi, un enfant d'origine étrangère trouvé par un *moran* et possédant des pouvoirs exceptionnels. D'autres figures religieuses existent parmi les Maasai. Par exemple les faiseurs de pluie, dont le rôle a été absorbé par le *laibon*, peut-être de la fin du siècle dernier. Si tout le monde peut apprendre les techniques de divination, seulement certaines personnes peuvent « prophétiser » : il s'agit là d'un « pouvoir de la tête », héréditaire. Uniquement le jugement des « autres » confirme la validité de la prophétie. L'analyse de Waller corrige la tendance qui voit dans les lignages des Inkidongi, une étape dans la création d'un embryon d'état. Les Inkodongi ont été capables de « coloniser une niche politique » dans un moment d'expansion des Maasai (entre 1830 et 1870). Leur fonction est liée aux raids des guerriers (*morans*), qui ont besoin de protection religieuse (obtenue grâce aux prières et aux charmes des *laibon*), et à la bénédiction des nouvelles classes d'âge. Dans ce dernier cas, le *laibon* ne contrôle pas directement le rite. Sa prééminence rituelle renforçe, par des moyens magiques, la décision des anciens : les *laibon* n'ont jamais centralisé le pouvoir dans leur mains[3]. Après la mort de Mbatiani, un des *laibon* les plus connus, il y a la crise de la fin du XIX siècle et les Maasai affrontent, successivement, des épidémies du bétail et la sécheresse. Seul Olonana, en 1902 parvient à se faire reconnaître comme *Paramount Chief* par les Anglais. Les limites de son autorité apparaissent évidentes dans ses tentatives

avortées de se substituer à l'autorité des anciens, les détenteurs effectifs du (peu de) pouvoir en époque coloniale.

En effet les *laibon* sont soumis à la logique lignagère qui confère le pouvoir aux anciens. Leur inaptitude à atteindre le pouvoir est directement liée, aussi, à leur propre lignage qui se reproduit en manière segmentaire donnant lieu à des luttes, parfois féroces, entre frères. La décision du père est, avec la confirmation de la communauté, fondamentale pour désigner le successeur (le *olaiboni kitok*) parmi ses fils. Tous les fils possèdent, en vertus de l'appartenance au lignage, les arts de divination. Ils sont, du départ, en concurrence. Le lignage révèle, à nouveau, la limite intrinsèque à l'émergence d'un prophète.

Le leadership du prophète a été souvent lié à la crise, cependant *they could only assume this role because they were able to draw on authority built up during more normal times* (p. 44). Waller souligne que la plus grande partie des groupes de langue Maa ont des *laibon*, institution qu'on trouve également parmi les communautés voisines non-Maa. Il est important, affirme-t-il, de ne pas adopter une position diffusionniste mais de considérer *a continuous flow of individuals, practices and ideas across ethnic boundaries* (p. 55) donnant lieu à un idiome prophétique commun dans la région. *Traditions of a 'convergence of prophets' may reflect, in symbolic terms, a complex reality of movement, competition, borrowing, experiment, adaptation and replacement within what emerges a shared and syncretic prophétic tradition* (p. 55).

Selon I. Berger (*Fertility as Power*), on ne peut pas ignorer les femmes en tant qu'acteurs sociaux. A ce propos, les cérémonies de possession *kubandwa,* dans lesquelles la

[3] L'hypothèse de Berntsen, (*Maasai age-sets and prophetical leadership*, Africa 49 ii, 1979, pp. 140-141) que voit dans l'hégémonie du laibon Mbatiani une étape pour la création d'un embryon d'état, est contestée par

prédominance des femmes est bien attestée, présentent un intérêt par leur profondeur historique et pour la présence des thèmes religieux et politiques, en Ouganda, comme en Tanzanie, Burundi et Ruanda. Pour la grande partie des femmes, le lien avec la possession et les esprits n'a rien d'extraordinaire et fait partie de l'expérience quotidienne, liée aux problèmes de la fertilité et des soins des enfants. Les cérémonies d'initiation des nouvelles médiums varient d'un lieu à un autre et ont en commun de proposer une « nouvelle vie », un nouvel état rituel et spirituel. La future initiée est symboliquement mise à mort pour pouvoir revivre à travers une « seconde naissance », dans une société nouvelle, parfois dans un nouveau groupe social. Souvent les sociétés étaient dures avec les femmes et l'initiation au *kubandwa* représente une revanche temporelle à la subordination. Dans la région des Grands Lacs, les médiums et la possession constituent une partie importante d'un idiome religieux bantou très ancien. Il est possible de reconnaître une genèse historique du culte *kubandwa*, en suivant ses transformations. En Ruanda du Nord et en Ouganda du sud-ouest, quand le culte commence à être identifié étroitement à l'idéologie masculine dominante et aux institutions politiques, à la fin du XIX siècle, les femmes modèlent leur culte selon leur intérêts. C'est ainsi qu'elles commencent à vénérer Nyabingi, la déification de la reine Ougandaise Kitami, divinité de la fertilité et de la maternité. Finalement, dans les années 1930 et 40, à travers la médiation du Christianisme, les femmes trouvent une nouvelle expression dans le mouvement du *Revival* de l'Afrique de l'Est.

D. Sperling (*The Frontiers of Prophecy*) cherche à comprendre la nature des activités mantiques des sociétés Swahili et Mijikenda sur la côte de l'Afrique de l'Est, vers le milieu du XIX siècle, lorsque les traditions prophétiques de l'Islam et du Christianisme sont déjà

Waller, (1995, p. 35).

connues. L'auteur se base sur des témoignages missionnaires, en particulier sur les écrits de Johann Ludwig Krapf de la *Church Missionary Society.* A différence des Swahili, les Mijikenda ne sont pas converti à l'Islam et ne s'intéressent pas à la tradition prophétique de l'Islam. Krapf trouve la raison dans leur « matérialisme » et dans leur théologie non-théiste : n'ayant pas de notion de Dieu tout-puissant, ils « confondent le créateur avec la créature ». Cependant, les similitudes entre les Swahili et les Mijikenda sont nombreuses, à commencer par leur croyance aux esprits (*pepo*), cause des malheurs et maladies. Le sacrifice, officié pas un *mganga* (guérisseur à payement) est le moyen de les apaiser. L'oracle, la divination et les rêves sont des moyens différents de connaissance. La divination (quête intentionnelle d'une connaissance inconnue) est exclusive du *mganga*. Les rêves (communication avec les esprits des morts *koma*), sont souvent le fait des femmes. Les faiseurs de pluie sont capables de voir l'inconnu. Parmi les Swahili et les Mijikenda les « visionnaires », (*seers*) en vertu de leur connaissance des causes des événements, peuvent donner les solutions les plus adéquates. *The seer combats illness of all kinds, from the distress of an individual to the evil afflictiong a whole society in the form of an epidemic, a drought, or conquest by foreigners. In the presence of affliction and disorder, the seer is the restorer of health and order* (p. 97). Toutefois, leur pouvoir semble plus lié à des techniques (pouvoir des mains) qu'à une inspiration divine (pouvoir de la tête).

A travers une analyse comparative, M. Buckner (*Modern Zande Prophetesses*) présente la disparition du *witch-doctor* et la naissance des « prophétesses modernes » dans la société Zande déjà étudiée par Evans-Pritchard. Ce dernier insistait sur la différence entre *witchcraft* (pouvoir de la tête) et *sorcery* (pouvoir des mains) (Evans-Pritchard, 1937). La divination est une méthode pour découvrir l'inconnu. Cette connaissance peut être délivrée au

travers de médecines (par le *witch-doctor*) comme à travers les esprits (par le *ghost-diviner*) (Evans-Pritchard, 1937). Selon Buckner, depuis Evans-Pritchard de nouvelles figures religieuses sont apparues : les prophétesses Nagidi, des femmes ayant des fonctions religieuses et divinatoires. Dieu les choisit. Elles parcourent alors des étapes incluant des transes, la mort simulée et la résurrection. Elles dirigent aujourd'hui des congrégations religieuses largement inspirées à la doctrine chrétienne et sont capables de « voir » les causes des maux. Dans la société Zande les *ghost-diviners*, souvent des femmes, avaient des pouvoirs prophétiques semblables, mais elles étaient inspirées par les esprits, alors que les prophétesses sont inspirées par Dieu. Une autre figure religieuse importante parmi les Zande était le *witch-doctor* : au service de la communauté il luttait contre la sorcellerie. Pour devenir *witch-doctor* un apprentissage était nécessaire. Evans-Pritchard (1937) affirme qu'ils étaient souvent des femmes. Buckner relève des ressemblances entre les *witch-doctor* du passé et les Nagidi du présent (l'initiation ; l'acquisition de techniques ...), mais aussi des différences (par exemples les Nagidi ne demandent pas de payement). Finalement Buckner suggère que la disparition des *witch-doctor* et l'avènement des Nagidi sont deux aspects du changement dans la société Zande. Ce changement inclue un éveil des phénomènes magiques et une mutation dans la conception de *mbori* (esprit) qui, avec la venue des missionnaires, assume la signification de Dieu chrétien. Les prophétesses sont des femmes en raison de l'idiome religieux Zande.

La rébellion *Maji-Maji* (juillet 1905) a lieu dans la région Rufiji, à sud-est de l'Afrique Orientale allemande. Le médium Kinjikitile, saisi par l'esprit Hongo, un émissaire du plus puissant esprit Bokero, annonce le retour des ancêtres. Il prophétise une grande inondation suite à laquelle seulement les africains, réunis sur des collines, survivront. L'eau magique protégera les africains des ennemis et transformera leurs balles en eau. Les armes des blancs

seront inutiles. Kinjikitile est capable de ressembler plusieurs groupes ethniques, sous le thème « unité pour l'indépendance ». Le président tanzanien Julius Nyerere affirme (en 1956) que *Maji Maji* anticipe l'unité de la lutte nationale, cependant il s'agit aussi d'une défaite : il ne fallait pas utiliser la force contre des colons beaucoup plus puissants.

M. Wright (*Maji-Maji*) interprète *Maji Maji* à travers le concept de « moment prophétique », une « conjoncture de nouveau et ancien dans laquelle des croyances anciennes sont réorganisées à fin de proposer une ligne de conduite dans une société profondément troublée ». Ce phénomène peut amener à une résolution « épique », parfois millénariste. Kinjikitile, la figure religieuse au centre du « moment prophétique » est le *commissioning agent* qui fournit un rituel d'incorporation et permet la mobilisation de la collectivité. L'idéologie dont il est porte-parole n'est pas nécessairement novatrice. *Maji Maji* est comparable à d'autres mouvements similaires, tous nés dans un contexte de changement accéléré et d'émergence de nouveaux groupes sociaux . Ces mouvements réaffirment les valeurs indigènes contre les valeurs des étrangers. L'émergence d'un *commissioning agent* s'explique à travers la complexité d'un moment prophétique.

Parmi les mouvements anti-coloniaux d'Ouganda le culte Nyabingi est le plus connu, affirme H.B. Hansen (*The Colonial Control of Spirit Cults in Uganda*). L'auteur examine la réaction coloniale à l'encontre du culte Nyabingi et sa répression à cause de son caractère subversif et sorcellaire. Le culte, apparu parmi les Bakiga entre 1910 et 1930 était centré sur la vénération de la reine-déesse Nyabingi, tuée par son mari, un étranger, ce qui justifie l'opposition à toute invasion étrangère (en particulier la pénétration coloniale) du mouvement. Son caractère de protestation politique, bien antérieur à l'arrivée des colons, est voué à la préservation de l'autonomie de la société acéphale Kiga. Le mouvement surgit dans un

moment de grave désordre socio-politique et culturel, d' épidémies et de famine. La répression par les autorités coloniales fut dure. Muhumusa, une femme qui affirmait être la réincarnation de Nyabingi, fut capturée après sa défaite. Bernt Hansen réévalue le témoignage du *District Commissioner* des années 1918-20, le capitaine J.E.T. Philipps, qui fournit un rapport complet de Nyabingi. Sa lecture des dynamiques sociales du mouvement permet d'affirmer que la réaction des autorités coloniales se basait sur une compréhension des pratiques « traditionnelles » africaines. Cependant, sur un point, l'analyse est erronée, quand elle oppose le culte Nyabingi (qualifié de sorcellerie) à la religion « traditionnelle » *Imandwa*, croyance monothéiste bien établi et non-contestataire. En réalité d'autres chercheurs ont établi l'étroite connexion entre les deux croyances (cf. Berger, 1981 et 1995). Nyabingi peut néanmoin être qualifié de religion réformatrice avec un potentiel révolutionnaire, plus millénariste que réformiste. Bernt Hansen propose une réhabilitation partielle de la perception coloniale des phénomènes religieux traditionnels, qui n'était pas « basée sur une attitude entièrement négative ».

Beaucoup de prophètes au Kenya ont prédit l'arrivée des colons, peu ont été écouté. D'autres ont surgit comme « prophètes de rébellion », contre l'invasion des européens. Leur importance a grandi avec le temps. D.M. Anderson (*Visions of the Vanquished*) examine les prophètes (*orkoiik*) des Nandi du Kenya de l'Ouest. Parmi les nombreuses figures mantiques des Nandi, les *orkoiik* sont les plus réputés. Ils possèdent des dons de prophétie et de divination. Leur habileté n'est pas technique, mais héréditaire, existant seulement parmi certains clans. Tous les membres de ces clans peuvent aspirer aux pouvoirs prophétiques, mais seulement un nombre restreint les obtient réellement. Certains *orkoiik* ont une origine étrangère (Maasai). L'attitude des britanniques est, à leur égard, changeante. Ils cherchent au

départ d'utiliser les *orkoiik* comme agents du gouvernement, croyant qu'ils ont une fonction de leaders politiques dans leurs communautés ; vers le 1920 les autorités les perçoivent comme dangereux. Anderson veut saisir les dynamiques de ce changement. Kimnyole est le premier *orkoiyot* dont on possède des sources biographiques et le récit de ses prophéties. Il est lapidé par les Nandi (1889 ou 1890) pour un mauvais travail prophétique. Après sa mort, ses prophéties se vérifient, suivant la tradition nandi.

L'émergence de Koitalel, entre 1895 et 1905, comme leader de la résistance contre les britanniques met dans l'ombre l'activité d'autres prophètes. Koitalel est tué par les britanniques pendant une rencontre pour établir des accords de paix. Les britanniques estiment qu'il s'agit du leader incontesté des Nandi. Cette vision les amène à nommer un autre *orkoiyot*, Kipeles (un adversaire de Koitalel), *Paramount Chief* des Nandi, et Kipchomber arap Koileke *Paramount Chief* des Kipsigis. Ni l'un ni l'autre n'ont de succès. Les britanniques commencent à percevoir que l'autorité des *orkoiik* est contestée, surtout parmi les anciens, et que des rivalités existent parmi les prophètes des mêmes lignages. En outre les *orkoiik* ne sont pas les seuls détenteurs des rituels et des pouvoirs de divination. Parmi les Nandi, on identifie cinq autres formes différentes de divination. Cette profusion montre la spécialisation parmi les activités mantiques, mais également le mélange des techniques, la flexibilité par rapport à la demande et l'innovation des pratiques. Cependant, seulement les *orkoiik* les plus doués prophétisent pour la communauté entière. Ce changement de perspective amène les autorités coloniales à considérer les *orkooik* comme les leaders de la rébellion anti-anglaise, des criminels hors la loi menaçant l'ordre sociale; autant de raisons pour les combattre et les déporter. Selon Anderson ils sont, au contraire, des acteurs historiques importants *whose past memory can be called upon, reworked and adapted, to speak to the problems of the present and give meaning to recent events* (p. 190).

Est-il possible de connaître réellement ce qu'un prophète a dit, fait, ou avait l'intention de faire dans sa vie, à partir des récits et de sa réputation construits à posteriori ?

Cette interrogation est, selon D.H. Johnson (*The Prophet Ngudeng & the Battle of Pading*) à la base de la reconstruction historiographique de la bataille de Pading (1878), étape fondamentale dans la carrière du prophète Lou-Nuer Ngudeng Bong. La victoire des Nuer, guidés par Ngudeng, le prophète du dieu Deng, sur les Dinka, fait partie de l'interprétation que les Nuer ont de leur société et de l'intervention divine dans leur histoire. L'auteur compare six versions nuer et six versions dinka entre 1905 et 1982, n'oubliant pas la version d'Evans-Pritchard. A travers ces témoignages il arrive à une reconstruction et à une interprétation des faits. Le prophète Ngudeng tente d'éviter la bataille, puis obtient la victoire qu'il utilise pour promouvoir une politique de paix. Ngudeng interdit tout raid ultérieur contre les Dinka : sa victoire, obtenue grâce à une divinité dinka (Deng), indique la interdiction du dieu de continuer à combattre. La comparaison entre les versions nuer et dinka montre l'existence d'une interprétation commune des événements et de l'existence d'une société Nuer-Dinka, plus que de deux sociétés hostiles et différentes.

Des nombreuses prophéties de « visionnaires » (*seers*) des sociétés du Kenya Central annoncent la même chose : l'arrivée des européens. Selon Ch. Ambler (*What is the World Going to Come to ?*) la plus grande partie des historiens ont ignoré l'historicité de cette tradition prophétique. L'interaction avec le monde des esprits est un élément de la vie quotidienne de ces communautés. A travers cette interaction les gens essayent de comprendre la réalité, de l'influencer et de la prevoir. Nombre de spécialistes locaux proposent des remèdes et cherchent à prédire le futur. Les guerriers ne partent jamais en bataille avant

d'avoir interrogé un devin ou un visionnaire. Il n'est pas facile d'établir des catégories, cependant une distinction s'impose entre les praticiens, qui exercent pour une clientèle « privée », et les individus au service d'une large communauté, qu'on peut appeler prophètes ou visionnaires. Selon Ambler il peut s'agir d'hommes comme de femmes. Quelques exemples parmi les Kikuyu et les Embu, témoigne de la communication directe des prophètes avec la divinité. Plusieurs ont prévu l'invasion des européens, cependant les prophéties sont obscures et sibyllines et il a été possible de les interpréter - à posteriori - de manières différentes. Certaines prophéties insistent sur la fatalité de la soumission aux européens et sur l'inutilité de la défense. Il s'agit de « rationalisations postérieures à la défaite ». En réalité les communautés sont divisées sur la réponse à donner à l'invasion. Les réponses épousent le clivage des générations : les jeunes optent pour la défense armée, les vieux pour les pactes. Souvent les prophètes influencent la décision non-violente. La persistance du rôle des prophéties au cours du vingtième siècle (pendant la révolte Mau-Mau; dans les discours des leaders politiques) démontre la vivacité de la tradition prophétique et le rôle, souvent prophétique, des leaders politiques.

Dans la monographie de D.H. Johnson sur les prophètes Nuers (*Nuer Prophets, A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, (1997 [1994]), la prophétie est au coeur de dynamiques sociales complexes, dont elle représente un point d'observation privilégié. La méthode proposée tourne autour de deux principes complémentaires, l'approche biographique et l'historiographie : la première montre la genèse de la pensée individuelle, la deuxième donne un cadre chronologique à ce chemin. L'activité mantique est liée à la définition et à la perpétuation d'une communauté morale précise, la

nuer, dont l'auteur donne un large aperçu socio-historique, avant d'aborder le sujet prophétique.

La notion du partage de la même aire culturelle par plusieurs populations nilotiques constitue une première critique au modèle de société close, proposée par Evans-Pritchard. Les peuples nilotiques participent donc d'une « tradition religieuse ». Le prophétisme propose une « nouvelle forme d'expérience religieuse ». Johnson confirme l'hypothèse d'Evans-Pritchard selon laquelle la naissance des prophètes nuer remonte à la fin du XIX siècle cependant *the prophets of the 19th century had models of inspiration on which to draw* (p. 327). Le prophète reprend en partie le modèle du leader nuer ayant fonction de *spokesman* et de médiateur dans la société nuer.

Les leaders, comme les prophètes nuer, sont possédés par des divinités. Mais les dieux des prophètes sont « collectifs », non-claniques. Tel Deng, la divinité de Ngudeng, le premier et plus important des prophètes nuer. Dans l'univers polythéiste des Nuer, Ngudeng subordonne les autres divinités à la sienne (d'origine Dinka); en effaçant les caractéristiques des autres dieux, il essaye ainsi de promouvoir l'unification des différentes communautés. Bien que Ngudeng ne soit pas un « prophète de la crise », il affronte des difficultés. Sa capacité à y faire face lui permet de construire une paix interne.

Ngudeng, *the vessel of divinity*, représente l'idée même que les Nuer avaient du prophète. Il était un donneur de vie et de mort, on lui prêtait le pouvoir de bénédiction et de guérison. Son intervention rendait les femmes, le bétail et les champs fertiles. Très connu grâce à la victoire de Pading sur les Dinka, obtenue grâce à la tutelle de sa divinité, il déploie son activité surtout en temps de paix et pour la paix, grâce à la construction du *Mound*, une colline sacrée, lieu des sacrifices, emblème de l'unité. L'hostilité des Anglais à son égard

s'explique par les inévitables implications politiques de son action (*the claim to make peace is a claim of political authority* affirme Johnson).

Le rapport personnel avec une divinité n'est pas suffisant pour la définition d'un prophète : la communauté est le troisième élément indispensable. Johnson, comme d'autres avant lui, souligne l'importance du triptyque divinité-prophète-communauté. Les attentes de la communauté et la reconnaissance de l'action prophétique sont des éléments nécessaires pour l'efficacité d'une prophétie.

Certains prophètes sont liés à l'initiation des classes d'âge, c'est le cas de Deng Laka, contemporain de Ngudeng, avec lequel il entretient un rapport de coexistence. Deng Laka est aussi un pacificateur, mais son action est différente : la où Ngudeng reçoit du bétail des différentes communautés pour les sacrifices, Deng Laka reçoit des femmes. A travers le mariage symbolique des femmes avec les nombreuses divinités qui saisissaient Deng Laka (ou que Deng Laka saisissait, comme affirme Johnson), il tissait une toile subtile unissant plusieurs communautés en rapport de parenté.

Après l'échec prophétique de Guek Ngudeng, le fils le plus jeune de Ngudeng (la transmission des pouvoirs prophétiques utilise la, une fois de plus, voie lignagère), on assiste à l'apparition d'un grand nombre des prophètes mineurs, dont l'influence demeure limitée à cause de la répression anglaise. ~~Le~~ Les prophètes sont considérés comme les leaders de la rébellion. Aucune des figures prophètiques modernes aura la stature de Ngudeng, cependant l'idiome prophétique né auparavant continuera à se perpétuer et se perpétue toujours.

Au contact du monde chrétien, on associe les enseignements de Jésus à ceux de Ngudeng (*Ngudeng had said it all before*). En outre, affirme Johnson, la guerre n'a pas crée

des nouveaux prophètes, mais des réponses en accord avec la tradition prophétique préexistante. Dans une partie finale, Johnson se consacre à définir le caractère de la prophétie. Elle peut se lire dans le présent comme dans le futur. La « vérité » d'un prophète est testée sans cesse. La remise en question recule à fur et à mesure que l''on s'éloigne du moment de la prophétie. Les nouvelles générations croient à la validité de la prophétie qui se fait conte et devient histoire. La « validation » perpétuelle des affirmations des prophètes en font de produits historiques, loin de l'a-historicité des mythes. Les études de la vie des prophètes montrent que les religions africaines (précoloniales) ont un caractère dynamique. *Where religion incorporates the vision of a prophet, it can be said to be a revealed religion*, affirme Johnson dans ses conclusions (p. 356).

Johnson montre la vivacité des formes prophétiques dans une réalité polythéiste. Ces prophétismes africains n'impliquent ni une conception messianique ni eschatologique. En outre ils sont en rapport structurel avec la société.

Les études des prophétisme en Afrique de l'Est se concentrent surtout sur les sociétés précoloniales ou les mouvements contemporains au colonialisme. Le prophétisme africain est une expression religieuse qui s'est développé, au long des siècles, grâce à une tradition prophétique « disponible ». Pourtant, pour développer un « idiome prophétique » particulier il faut un « moment prophétique ». Le rôle d'un simple devin peut alors assumer une importance inattendue. Si la crise ou les bouleversements sociaux sont des facteurs de changement dans l'idiome prophétique, il est vrai aussi que le rôle des prophètes ne se mesure pas à la crise, mais à son importance dans la vie quotidienne des communautés.

Dans les études des prophétismes africains nous dégageons des caractéristiques « générales » des figures prophétiques. Plusieurs auteurs mettent l'accent sur la nécessité de l'utilité publique, sociale ou politique, du prophète. Ce rôle s'exerce en relation avec une communauté morale précise (*that community whose members have reciprocal moral obligation to each other* affirment Anderson & Johnson, 1995, p. 18). Le prophète doit avoir une communauté de référence qui partage sa culture et sa vision du monde et dont les attentes et les préoccupations sont souvent « anticipées » par la parole prophétique. La communauté de référence s'identifie « physiquement » avec un territoire. Déjà Balandier (1955) avait vu l'importance de l'enracinement dans le territoire dans l'éclosion du messianisme Ba-kongo. Augé (1987) va dans le même sens quand il décèle le lien profond entre le prophète et sa terre : aucun prophétisme est accompli sans le « retour à la terre ».

Une autre caractéristique du prophétisme, qu'on remarque dans une majorité des cas, est son refus, qui se manifeste souvent dans une manière violente, des rites et pratiques religieuses magiques et fétichistes. Le prophète est celui qui brûle les divinités précedentes ou, au moins, celui qui propose un renouvellement dans la tradition religieuse, dans laquelle par ailleurs il s'inscrit. Sa parole a le but de renouveler une tradition culturelle aussi bien que religieuse, néanmoins il apparaît d'emblée comme figure de rupture. *Janus Bifrons*, le prophète est tourné vers le passé (comme vecteur des éléments traditionnels dignes d'être préservés) et vers le futur (s'emparant des élément qu'il estime utiles au renouvellement).

Dans la transmission d'une parole inspirée et dans le lien bénéfique avec sa communauté est le rôle du prophète : avec son intervention, il est à la fois interprète et porte-parole de sa communauté (*commissoning agent*), à la fois élément de prévoyance des

malheurs possibles. Si le prophète est une figure historique, la parole prophétique, avec son dynamisme, dépasse l'histoire tout en se référant à de faits historiques. Son importance change avec le temps (à cause du scepticisme de la communauté) : elle fait partie du passé, validée dans le présent et prise comme exemple pour le futur.

Quelques conclusions et axes méthodologiques de la recherche

Depuis les premières études sur les prophétismes africains, il est désormais acquis que le lien de causalité entre leur éclosion et le colonialisme n'est plus valable. La « situation coloniale » ne détermine pas la naissance des formes prophétiques présentes dans les sociétés africaines avant l'arrivée des européens. Cependant, elle est la cause de changements dans les « idiomes prophétiques » préexistants. Le « travail syncrétique », à l'oeuvre dans les prophétismes (des « espaces de transformation » par excellence, selon l'expression d'A. Mary), a permis aux prophètes africains d'emprunter des caractéristiques au type prophétique biblique (le mot hebreu *nebi* ou *nabi*, entré dans le Swahili pour désigner des figures religieuses différentes, constitue une preuve irréfutable).

Les prophètes africains d'aujourd'hui se servent largement du modèle biblique. L'attestation de la présence de prophétismes antérieurs à l'apparition de la Bible en Afrique Noire nous indique l'existence d'un visage proprement africain de ces formes religieuses. Ce visage n'est pas fixé ou immobile mais changeant. Après avoir examiné plusieurs ouvrages sur des prophétismes précoloniaux et postcoloniaux, nous pouvons affirmer que ce « visage africain » est caractérisé par l'absence d'une idée messianique ou eschatologique dans la

parole prophétique. Le messianisme et l'eschatologie s'y sont développées après l'arrivée de la Bible et des thèmes Judeo-Chrétiens.

Nous avons remarqué les efforts des chercheurs pour systématiser les prophétismes dans des typologies, exercice qui nous apparaît dangereux, parce qu'il risque d'annuler des différences fondamentales du point de vue socioculturel et religieux. L'utilisation de typologies très générales (comme celle de Sundkler) peuvent être -et ont été- utiles, cependant nous voulons insister, avec Anderson & Johnson, sur l'importance de l'étude approfondie d'une société particulière avant d'aborder toute typologie. L'étude socio-historique d'une communauté et de son « idiome prophétique » est incomplet si on ne la compare pas à d'autres réalités prophétiques voisines. La tâche même de l'ethnologie est, selon Lévi-Strauss, « d'utiliser de façon comparative les documents présentés par l'ethnographe » (1958, p. 4). Mais ce qui intéresse l'ethnologue, précise-t-il consiste, plus que de tenir compte des ressemblances, « d'analyser et d'interpréter les différences » (p. 19).

Pour saisir le dynamisme des pratiques religieuses africaines, il est indispensable de les appréhender dans leur cheminement, raison qui justifie la démarche diachronique. L'histoire est avant tout un point de départ. La notion de « crise » comme explication des religions prophétiques est, nous insistons, une négation partielle du poids de l'histoire. Si l'idée de changement reste centrale pour appréhender l'émergence des certaines attitudes religieuses, une réflexion s'impose sur la complexité des mouvements religieux qui se révèlent être des processus de réorganisation symbolique. Les études des cas et l'intérêt des histoires locales permettent de lire cette réorganisation symbolique par rapport à des sociétés déterminées.

« Tout bricoleur sait bien que même une réparation ponctuelle ... oblige à des réajustements » (Mary, 1994, p. 86). Si la « confirmation d'une tradition » semble le but principal de l'action prophétique, on assiste en réalité à la « mise en système » de nouveaux signes à côté de signes préexistants pour une réorganisation culturelle globale. Des traditions « inventées » aident, dans plusieurs cas, à valider en partie des systèmes nouveaux. Seule une analyse superficielle pourrait nier l'existence des changements dans les idiomes prophétiques à travers l'histoire. Tout changement réel doit être lu à travers la « tradition prophétique » préexistante. La notion de « tradition », ethnocentrique « en soi »[4], doit être « relativisée » et s'attacher à l'explication d'un aspect particulier de la culture : le concept de « tradition prophétique », par exemple, est viable quand on a établi préalablement ses frontières épistémologiques.

Le « prophète », dans maintes sociétés africaines, apparaît d'emblée comme une figure centrale dans la production d'identité des individus. Dans le chapitre suivant, nous voulons identifier un « noyau commun minimal » partagé par des figures prophétiques en Afrique de l'Est. Nous tiendrons compte de la variété des types religieux imprégnés de caractéristiques locales et chercherons d'utiliser cette « variabilité » comme élément d'enrichissement de l'analyse.

Néanmoins, avant d'aborder les caractéristiques religieuses et prophétiques des sociétés est-africaines, nous avons l'intention d'en donner un aperçu socioculturel selon la démarche que nous venons d'établir.

[4] « Toute culture est traditionnelle. Les traditions étant la plupart du temps inconscientes ou du moins implicites, on constate celles de l'autre... » Pouillon, 1992, p. 711.

2.DES SOCIETES PRECOLONIALES EN AFRIQUE DE L'EST

Des sociétés à classe d'âge et de génération

Des études récentes (Ambler 1988; Peatrik, à paraître) ont éclairci la complexité des sociétés précoloniales en Afrique de l'Est, permettant ainsi de prendre définitivement une distance par rapport aux notions comme celles de tribu, de monoactivité économique et de société close. Au Kenya et dans les pays voisins, où l'on trouve des sociétés dites « acéphales », l'extraordinaire variation d'écosystèmes a donné lieu, depuis toujours, à des niches écologiques les plus diverses. Des tels zones sont caractérisées par une agriculture intensive, néanmoins une grande partie du pays est sèche et les paysages quasi-désertiques. Les variations climatiques sont déterminées par l'irrégularité des précipitations et il existe un risque, assez important, de sécheresse.

L'économie des populations s'efforce de s'adapter aux caprices du climat et de profiter au maximum des bonnes saisons. L'association de différents modes de subsistance est donc fondamentale et donne lieu à une économie pluriactive complexe (l'élevage, la chasse, la cueillette).

Le localisme est intense et l'existence de myriades de micro-sociétés, composées par les membres des familles élargies, est balancée par une économie d'échange à plusieurs échelles (Ambler, 1988).

Dans la région, on peut parler de « mobilité structurelle ». Des échanges entretenus pendant longtemps donnent parfois lieu à des migrations en échelle réduite. « De l'origine du

temps, nous sommes allés à Gikuyu. C'était un lieu froid où le bétail ne pouvait pas être élevé ... ils nous donnaient de la nourriture; en retour ils prenaient du bétail » affirme un ancien de Migwani, localité sur les contreforts septentrionaux des collines Kitui (Ambler, 1988, p. 58). Des rapports de voisinage donnent lieu à des escarmouches et des razzias de bétail, déterminées également par des crises économiques liées à la sécheresse. La famine n'est pas seulement une catastrophe naturelle mais également le signe d'une faute de la société par rapport à un ordre supérieur, le symptôme d'une brèche, ouverte quelque part dans le système social. Les moments des crises peuvent engendrer des changements dans l'ordre social. Plusieurs auteurs insistent sur la prééminence de certaines figures religieuses dans des moments de « doute cosmique ».

Une grande partie des communautés du Kenya, de la Tanzanie d'une partie de l'Ouganda et du Soudan est organisée par classes d'âge et de génération (Peatrik, à paraître, p. 6). L'importance de la vie de groupe, la solidarité entre les appartenants à la même classe, le respect et la subordination aux anciens constituent les règles principales. L'initiation est une preuve morale et physique. Elle se lie à des signes corporels comme la scarification, le tatouage, la circoncision ou l'excision. Avoir des enfants et cultiver la terre sont les signes paisibles de l'accomplissement d'une autre étape, couronnée par l'entrée dans la vie politique. Le conseil des pères, la structure politique principale, réfléchit l'ethos égalitaire des sociétés (Peatrik, 1995, p. 8). Cependant, pour échapper à l'idéalisation, on soulignera la soumission des femmes et des jeunes à une gérontocratie qui détient entièrement le pouvoir politique.

La richesse et l'influence politique sont inextricables. Puisque la disponibilité de bonnes terres, surtout dans le Kenya Central, est inépuisable, la richesse dépend

principalement du contrôle de la « force de travail ». « Les gens sont la richesse », récite un aphorisme (Ambler, 1988, p. 25).

Le XIX siècle est marqué par l'expansion, parfois à travers des raids, des agriculteurs, qui défrichent les forêts de la Gikuyuland et du Mont Kenya en altérant le paysage. Plusieurs sociétés ont fonctionné comme des *melting pot* . En effet les initiations et l'appartenance à une classe précise donnaient, même aux étrangers, les pleins droits sociaux. L'adoption et l'initiation intègrent des individus à des communautés d'accueil. La provenance est « oubliée », l'important est de se conformer aux règles. Cette appartenance est « faible », dans le sens où toute société a des caractéristiques communes permettant l'intégration, mais peut devenir « forte » dans le sens où toute communauté, dans des moments de crise, peut fermer ses frontières et identifier des ennemis. Grâce à cette flexibilité, dans des moment de paix on échange les femmes avec les « ennemis historiques ».

Des visionnaires, des rêveurs ou des devins particulièrement puissants siègent dans les conseils des anciens à côté des aînés, ou restent à l'écart des sociétés, objet de vénération et de crainte. Ils sont en communication directe avec la divinité. Leurs tâches sont multiples :ils sont des donneurs de vie et de mort, ils bénissent et guérissent, ils rendent les femmes, le bétail et les champs fertiles, ils ont la connaissance du passé, du présent et du futur. Une distinction peut être faite entre ceux qui exercent pour une clientèle payante et ceux qui résoudent les problèmes de toute la communauté.

Les royautés de la région interlacustre

Les sociétés des Grands Lacs (Rwanda, Burundi, sociétés d'Unyamwezi, Ouganda et Tanzanie du Nord-Ouest) partagent des langues bantoues similaires et des institutions socio-politiques et religieuses semblables (Berger, 1981, p. IX). Les grand lacs et les denses forêts caractérisent le paysage de la région interlacustre et sont une zone de hautes terres favorables à l'élevage. La nature exubérante a donné lieu, au Burundi, à une emblématique très précise : l'arbre, symbole de puissance et de sainteté, constitue également « le corps » du tambour, le signe de la royauté (Chrétien, 1993 (2), p. 24). La dynastie des rois mythiques du Burundi commence avec Ntweru, un faiseur de pluie venu d'ailleurs (lac Tanganika) (Chrétien, 1993 (2), pp. 35-36). Les mythes voilent des événements historiques : l'épopée de Ntore Karemera, roi du Burundi durant la première moitié du XVI, contemporain du roi ruandais Mibambwe Mutabari. Un autre Ntore, Rugamba, entre 1800 et 1850 accroît le règne qui revêt alors son aspect actuel. La royauté se heurte aux revendications d'un retour aux racines burundaises traditionnelles, trahies par des chefs asservis aux européens. Des prophètes se lèvent en 1922 et 1934 pour annoncer la naissance d'un Ntore qui s'opposera au « progrès » des rois « européanisés » (Chrétien, 1993 (2), p. 47-55). Au Rwanda, des dynasties se succèdent du XVII au milieu du XX siècle (Heusch, 1982).

Le roi a un pouvoir ambigu. Il est tout-puissant « garant de la fécondité des hommes et de la fertilité des champs tout en étant le jouet des forces obscures que des sacrifices s'employaient à neutraliser ..., héros civilisateur et bouc émissaire » (Chrétien, 1977, pp. 61-70). En cas de crise, le roi doit consulter les devins officiels, les médiums des lignages *cwezi* qui contrôlent des sanctuaires importants. Mais le roi est aussi la métaphore du sacré, le

support d'une force divine et, par conséquence, il possède une dimension prophétique prête à exploser. Son lien avec le religieux est évident. Si la royauté sacrée apparaît souvent comme le moyen idéologique de la prise de pouvoir d'un clan, elle se définit, en effet, comme une rupture de l'ordre du lignage (Heusch, 1982, p. 15). La figure du roi venu d'ailleurs et garante d'un nouvel ordre, exerce le contrôle rituel sur la nature et maintient l'équilibre social précaire. Le roi est également le symbole de la rupture subversive avec l'ordre de la parenté, (Heusch, 1982, p. 19). Son pouvoir est *sacer* (sublime et maudit) et doit être contrôlé : la société lignagère doit se protéger des excès de la force royale qui abolit la frontière entre la nature et la culture. Les charmes magiques de la royauté sont mis hors de sa porté et confiés à un dignitaire qui est « le double du roi » (Heusch, 1982, p. 25).

Sur le plan socio-politique, on retrouve des lignages et un système centralisé en royaumes plus ou moins puissants. Maintes sociétés partagent des croyances et pratiques religieuses centrées sur des esprits, les *Abacwezi* ou *Ryangombe*, dont les adeptes se réunissaient lors d'associations appelées *kubandwa*. Le culte *kubandwa* a été interprété comme opposition des communautés plus anciennes, parfois « acéphales », à la centralisation politique et à l'imposition d'une domination de classe (Berger, 1981, p. IX). Ce culte est lié, avant tout, à des problèmes de fertilité, de grossesse et centré sur la guérison de symptômes personnels. Dans les cérémonies de possession de l'esprit *kubandwa,* la prédominance des femmes est reconnue (Berger, 1995, pp. 66-67).

Dans les communautés à classe d'âge et génération comme dans les royaumes interlacustres, on remarque la présence de différentes figures religieuses qui partagent la maîtrise des forces de la nature et s'en servent pour exercer un pouvoir. Les individus qui

détiennent des dons surnaturels (hommes et femmes) entretiennent souvent un rapport ambigu avec la société qui cherche à exercer un contrôle sur leurs pouvoirs. Les pouvoirs religieux trouvent parfois leur place à l'intérieur de la société dans une dialectique positive. Chaque communauté se caractérise par des réponses religieuses particulières.

En considération des différences socio-politiques entre les sociétés « acéphales » et les royaumes des Grands Lacs et de l'évidence que les structures religieuses sont en relation avec les structures politiques, nous ne voulons pas comparer les différentes figures prophétiques suivant le même mode. Le type de prophétisme kikuyu que nous présenterons dans un chapitre suivant, est issu d'une société «à classe d'âge et de génération ». Cest pourquoi nous avons l'intention de concentrer notre enquête sur les sociétés dites « acéphales ».

Dans la partie suivante, nous présentons des figures prophétiques de l'Afrique de l'Est dans une optique comparative. Nous voulons ainsi nier l'hypothèse qu'en Afrique de l'Est existeraient des sociétés « closes » et témoigner de l'échange des idées religieuses et culturelles. Loin de considérer qu'il n'existe pas de différence entre les diverses communautés de l'Afrique de l'Est et leurs pratiques sociales et religieuses, le but est de trouver un « noyau religieux commun » aux sociétés voisines. Elles sont caractérisées par un système de classe d'âge et de génération et partagent certaines similitudes dans leurs prophétismes. Il est clair, par exemple, que le prophétisme nuer est différent du prophétisme kikuyu : le premier, avec ses grandes figures prophétiques, le second, caractérisé par le modèle des petits prophètes. Néanmoins, par certains aspects, les prophètes d'Afrique de l'Est se ressemblent comme se ressemblent leurs cultures.

Esquisse d'une étude comparative

des figures religieuses dans les sociétés à classe d'âge et génération

Les figures prophétiques, en Afrique comme ailleurs, sont avant tout concernés par le bien-être d'une communauté morale, dans laquelle ils exercent une utilité publique, sociale ou politique. En Afrique de l'Est, cette tâche se développe sur des plans et à des degrés différents. Les prophètes nuer, comme l'a montré Johnson, (1997) jouent un rôle capital dans l'unification des communautés. En particulier les choix politiques de Ngudeng, le plus important d'entre eux, amènent à la pacification les Dinka et les Nuer. Son but est « interethnique », si on peut affirmer ainsi. Parfois des prophètes, grâce à l'utilisation de leurs prérogatives, atteignent un pouvoir qui menace l'équilibre social et préoccupe les anciens. C'est le cas des *Loonkidongi* Maasai (Waller, 1995), des *orkoiik* des Nandi (Anderson, 1995)et, peut être, des *Eithaga* kikuyu (Hobley, 1967). Dans ces cas, les prophètes, bien que porte-parole de leurs sociétés, ont privilégié les avantages liés à leur position. Dans la plus grande partie des sociétés caractérisées par un système de classe d'âge et de génération, les figures prophétiques n'arrivent pas à évoluer dans un contexte plus large que leurs communautés : un nombre important de petits prophètes se développe. Ngudeng et les prophètes Nuer des premières générations constituent une exception à la règle. Nous allons exposer certaines caractéristiques de ces prophétismes qui peuvent apporter des réponses à cette dynamique sociale.

Un premier signe distinctif concerne la position des prophètes considérés comme outsiders par rapport à leur société souvent à cause d'une origine étrangère. Le premier des *laibon* des *Loonkidongi* (prophètes maasai), Kidongoi, est un orphelin, trouvé sur les Ngong

Hills par un guerrier (Waller, 1995, p. 28). Parmi d'autres prophètes maasai, Nchue est supposé venir du Mont Kenya ; Nyange, du lignage des Toroni, est considéré originaire du Kenya du sud-ouest ; Kirisue, ancêtre des Enkang et des Saaei vient du Mont Elgon (Waller, 1995, pp. 50-51). La même typologie est aussi courante hors de la zone *maa-speaking*. Le lignage des Eithaga des Kikuyu, considéré particulièrement dangereux, est tenu à l'écart. Ils sont supposés venir des versants orientaux des Nandarua ou de Karira, au nord du fleuve Saba-Saba. (Hobley, 1967, p. 179). Parmi eux, l'endogamie est le système d'alliance le plus fréquent. Les prophètes Nuer, Ngudeng et Deng Laka « étaient étrangers aux sociétés dans lesquelles ils vivaient » (Johnson, 1997, p. 126).

L'origine étrangère est cause d'un traitement social différent (un nombre extraordinaire des femmes, comme dans les cas des *Loonkidongi* maasai et de nuer Deng Laka) ou justifie des règles sociales différentes (l'endogamie des *Eithaga*).

L'appartenance à un lignage et le passage du savoir prophétique de père en fils joue souvent un rôle essentiel pour l'établissement des charges religieuses. Chaque *Loonkidongi* est « initié » aux techniques divinatoires par son propre père (Spencer, 1991, p. 334). Seulement quelques uns seront choisis pour exercer « la profession » de divin ou de prophète. Chaque prophète des *Loonkidongi* nomme un de ses fils son successeur légitime, les autres sont exclus de la charge suprême de *oloikidongi kitok*. Le choix du père est déterminant même s'il est sensé être guidé par des rêves (Spencer, 1991, p. 339; Waller, 1995, p. 39). Parmi les *Maa-speaking,* les lignages des prophètes sont nombreux. On en retrouve parmi les *Enkang e Nchue* de Uas Nkishu ; les *Saaei* de Moitanik et les *Toroni* de Siria (Waller, 1995, p. 50). Parmi les Kikuyu on a déjà nommé les *Eithaga*. Hobley (1967, pp. 179-80) traduit par « magiciens » le mot kikuyu *a-kiuru* : il s'agit de figures religieuses ayant des tâches d'utilité

publique comme celle de maudire les ennemis. Toujours chez les Kikuyu, Hobley nomme Kichura wa Wairumbi wa Kaumo. Deux fois par ans environs, toujours durant la nuit, il tombe dans un sommeil profond, une « transe », pendant laquelle une voix lui parle. Le lendemain, il a l'obligation de délivrer le message aux anciens. A chaque prophétie, les anciens lui apportent une chèvre. Les messages ont une grande importance pour la collectivité : les Maasai, frappés par la maladie du bétail, seraient venus vivre chez les Kikuyu ; l'imminence d'une famine... Son père et son grand-père possédaient les mêmes dons (Hobley, 1967, pp. 136-139). Le *medecin man* kikuyu Njau wa Kabocha est très connu pour « guérir » les champs des chenilles et des vers de terre. Son père, d'un rang apparemment supérieur, était spécialisé dans les prédictions des raids des Maasai contre les Kikuyu (Hobley, 1967, pp. 184-186). Hobley, au début des années 1920, est particulièrement admiratif et fasciné par Kamiri wa Itherero, un vieux kikuyu doué des pouvoirs extraordinaires. Son fils, Kithege, était moins doué que son père (Hobley, 1967, 187-189). Parmi les abaLuyia (Maragoli, Bukusu), le pouvoir de prophétie pendant les rêves passe de père en fils et est particulier à certains lignages (Wagner, 1949, pp. 210-224). Un lignage de devins, les Muturona, existe chez les Turkana dans le Kenya du Nord. Parmi eux, le rêveur Lokerio est bien connu (Lamphear, 1992, pp. 29-38). Le prophète Guek Ngudeng, fils du plus important Ngudeng Bong, n'a pas le succès remporté par son père et est tué par les Anglais. Cependant ce lignage demeure prophétique (Johnson, 1997). Le pouvoir est héréditaire également chez les *Agwe*, prophètes Meru. Un mythe affirme que tous les *agwe* appartiennent à la même famille (Bernardi 1959, p. 77).

L'appartenance à un lignage particulier est un élément clé. Grâce au lignage, un individu naît dans une famille où l'on exerce le « metier » de devin ou guérisseur. Il apprend

les « arts » de la profession - le « pouvoir des mains » - à l'école de son père. L'exercice de son métier lui garantit une rente et une clientèle. Le prophète, au contraire, est un élu. Son élection se fait en plusieurs étapes. Sa prédisposition et son habilité, supérieure à celle des autres devins et guérisseurs, à se faire l'interprète des besoins et des difficultés de sa communauté est la première. Ensuite ces aptitudes et inspirations sont remarquées par son père, qui en fait son successeur en le distinguant de ses frères. Finalement, la communauté entière se confie à lui. Des épreuves de la validité de sa communication avec Dieu et de son efficacité comme prophète sont cependant nécessaires. Le « prophète » gagne, peu à peu, une importance considérable au sein de sa société. Il est « donneur de vie et de fertilité » et intervient dans des cérémonies où le passage d'un état à un autre provoque une rupture avec l'ordre précédent, moment où la protection de la divinité est souhaitable. Lui-même est dangereux et puisqu'il maîtrise la nature, son intervention doit être ritualisée. Kichura wa wairumbi wa Kaumo, prophète kikuyu, est parfois accusé d'empêcher la pluie de tomber. Le devin kikuyu Njau wa Kabocha, spécialisé dans les désinfestations des champs, déclare qu'il peut aussi occasionner une infestation (Hobley, 1967, p. 39 et p. 185).

Au delà du « charisme » et des talents individuels, seulement la communauté peut valider un prophète. L'appartenance au lignage est importante mais pas fondamentale (le nuer Ngudeng est le premier de sa lignée, le maasai Kidongoi aussi). Le lignage, bien que important, n'est pas suffisant pour garantir l'existence d'un prophète. La reconnaissance « par les autres » est capitale pour avoir une bonne réputation. Le choix de la divinité *(Vox Dei)* n'est rien d'autre que l'amplification du vouloir de la communauté (*vox populi*) (Waller, 1995, p. 44). La référence à une communauté est typique de tout prophétisme. En Afrique de l'Est, une dynamique conflictuelle avec les anciens empêche souvent l'émergence d'une figure

prophétique majeure. *Prophets ... do not hold a monopoly on moral judgment, although the most successful can achieve this* (Anderson & Johnson, 1995, p. 19).

L'appartenance au même lignage est cause d'une concurrence parmi les prophètes. On retrouve cette réalité chez les *Loonkidongi* (à ce propos, les Maasai affirment : « les *Loonkidongi* n'ont pas des frères » (Spencer, 1991, p. 336). Cette compétition est motivée par la compétition pour la clientèle et ses revenus et par la lutte pour le pouvoir (parmi les *Loonkidongi*, seul le plus illustre des divins assumera la renommée de « prophète »). Les dynamiques de l'équilibre, parmi les composantes des différentes sociétés, sont subtilement compliquées. Parmi les *Loonkidongi*, les *laibon* ne sont pas seulement en concurrance entre eux. Ils sont également en conflit avec les anciens en relation aux *morans* (guerriers). Plus le contrôle des anciens est fort, moins l'influence des *laibon* peut s'exercer sur les guerriers (Waller, 1995, p. 45). Les *Eithaga* des Kikuyu n'ont pas l'autorisation d'exercer la sorcellerie contre les membres de leur lignage (Hobley, 1967, p. 181). Cette interdiction tend à prouver l'existence des tensions au sein même du groupe. La concurrence existant parmi les différents prophètes, ou « aspirants prophètes », les poussent, non seulement à se dénigrer les uns les autres, mais aussi à s'écarter, chacun en quête d'une zone d'action indépendante.

Un trait important est le lien entre les prophètes d'Afrique de l'Est et les cérémonies liées à la formation des classes d'âge et aux actes de guerre. Au moment des initiations, des représentants des générations aînées demandent au *laibon* de bénir les initiés. (Bonte, 1978, p. 70). Les *laibon* sont également consultés pour déterminer la date et à l'endroit de l'initiation Uniquement le *laibon* le plus important (*olaiboni kitok*) peut accéder à l'honneur de la bénédiction (Waller, pp. 47-48). Les initiés, désormais guerriers (*moran*), gardent un lien avec

le *olaiboni kitok*. Les prophètes et les guerriers sont conjointement concernés la protection de la communauté : les *morans* à travers leurs actes guerriers, les *laibon* grâce à leur prédictions. Les *moran* ont besoin des prédictions, des charmes et des cérémonies du *laibon*, avant de partir pour un raid de guerre (Bonte, 1978, p. 71; Waller, 1995). Plus il y a de guerres, plus on a besoin des charmes du *laibon*. Le *laibon* reçoit en payementsì pour ses prestations du bétail, offert à l'occasion des bénédictions et après des raids réussi. Plus il y a de guerres, plus le *laibon* s'enrichit. C'est pourquoi les *laibon* des Maasai touchent l'apique du pouvoir pendant la crise de la fin du XIX siècle et on a vu souvent les *laibon* inciter à la guerre parfois contre l'avis des anciens. (Waller, 1995, p. 45).

Le *orkoyot*, prophète des Nandi du Kenya de l'ouest, exerçe un contrôle sur la communauté lors des rites de circoncision, de plantation, lors des raids, des guerres et pendant les crises écologiques.(Langley, 1979, p. 7).

Dans la moitié du XIX siècle, un des devins du lignage *Muturona* des Turkana du Kenya du nord, est réputé pour ses prédictions des succès des Turkana dans les raids contre les communautés voisines. Lokerio, le plus important parmi les *Ngimurok Aakuj* (devins de Dieu), a des tâches liées à l'organisation militaire des guerriers (Lamphear, 1992, pp. 29-38). Les *Agwe* des Meru marquent l'ouverture de la période d'initiation, forment les nouvelles classes d'âge et bénissent les guerriers avant leurs raids (Bernardi, 1959, p. 111). Tous les membres du lignage *Eithaga* parmi les Kikuyu appartiennent à la confrérie chargée des circoncisions (Hobley, 1967, p. 179). Chez les Kikuyu, dit Hobley, des *medicine man* sont liés aux guerriers à travers leurs prédictions, c'est la raison pour laquelle ils sont les seuls parmi les anciens à bénéficier d'une partie du butin de guerre (Hobley, 1967, 245). Les « rêveurs » (*amorooti*) des Kuria (Ruel, 1991, pp. 343-353) ont également un rôle politique. Leur tâche

est de conseiller les leaders sur la possibilité d'attaques contre des voisins et de prévoir si les raids envisagés peuvent réussir. Le rôle des *seers* des Kuria peut être comparé au rôle des prophètes-rêveurs des abaLuyia, étudiés par Wagner (1949, pp. 210-224), leur rapport avec les expéditions militaires est évident. Sangree (1966, pp. 222-223) identifie la même fonction sociale et politique chez les prophètes-rêveurs des Tiriki. Il ajoute une réflexion très importante : les prophètes avaient une autorité politique uniquement s'ils étaient reconnus par les anciens qui gouvernaient la communauté. Dans les sociétés à classe d'âge, l'influence et les paroles des leaders religieux sont toujours contrôlées par le pouvoir politique des anciens dont ils sont un complément nécessaire mais pas autonome. L'intervention des prophètes est fondamentale pour garantir la protection de la divinité, prévoir les manoeuvres des ennemis et les vaincre symboliquement. A travers ses chants, le prophète maudit les ennemis qui, à cause de cette malédiction, sont considérés comme déjà vaincus (Berntsen, 1979, p. 141). En outre, la communauté victorieuse est celle qui a la divinité de son côté. Ces faits expliquent la mise à mort des « mauvais » : c'est le sort de Kimnyole, *orkoiyot* des Nandi, lapidé par les Nandi Kaptumoiis en 1889 ou 1890 (Anderson, 1995, p. 168) pour une fausse prédiction.

Grâce à la méthode comparative, on a pu affiner notre vision du prophétisme en Afrique de l'Est. Maintes sociétés à classes d'âge et de génération partagent certains signes distinctifs de la même tradition prophétique. Loin de vouloir esquisser une théorie diffusionniste, on dira, avec Waller, que cette tradition prophétique syncrétique est le résultat de la « circulation continuelle des individus des pratiques et des idées » (Waller, 1995, p. 55). Certaines caractéristiques nous semblent particulièrement importantes : le lien avec les classes d'âges et les actions de guerre, la relation ambiguë des membres du lignage prophétique avec les anciens de la communauté et la concurrence entre prophètes d'un même lignage.

Le lien avec les guerriers permettrait l'émergence de figures prophétiques prééminentes, les jeunes *moran* ayant besoin des charmes et de la bénédiction des prophètes avant leurs actions de guerre. Cependant le pouvoir des anciens agit comme un frein à la montée du pouvoir prophétique. La concurrence entre prophète empêche la concentration du pouvoir dans les mains d'un seul individu et amène à l'éparpillement des figures prophétiques qui cherchent à fuir les tensions d'une « surpopulation ». Une telle tension peut être évitée par la reproduction segmentaire des familles prophétiques. Cette fragmentation est une des causes principales du syncrétisme prophétique en Afrique de l'Est mais est également à la base de l'incapacité du prophétisme d'Afrique Orientale à évoluer au delà de petites communautés. Le prophète d'Afrique de l'Est, sauf dans le cas des « protoprophètes » nuer reste « petit ». Mais bien que « petit » le prophète est-africain a une importance considérable à l'intérieur même de sa société. Il n'est pas simplement un « prophète de la crise », son rôle publique concerne le bien être des autres, la fertilité et l'équilibre social.

3. DES PROPHETES KIKUYU

Avant de rentrer dans le vif du sujet, il est important de préciser la notion de « prophétisme » en relation à certaines figures religieuses kikuyu du passé et du présent. Peut-on parler d'un véritable prophétisme kikuyu ? A savoir, des figures religieuses inspirées dont le message a une utilité publique, les actions sont liées à une « communauté morale » enracinée dans un territoire, et les prophéties ont un caractère dynamique dans l'histoire ? Si nous abordons le problème du côté strictement terminologique, les différentes donnés semblent indiquer que le mot « prophète » (*nabi* ou *nebi*) est une acquisition plutôt tardive en Afrique de l'Est. Des auteurs affirment que ces mots ont été introduits dans les langues locales par les chrétiens et les musulmans et utilisés pour différencier les prophètes des devins (Ruel, 1991, p. 346 ; Anderson & Johnson, 1995, p. 16). Pour désigner les *Arathi* (visionnaires) ou *aroti* (rêveurs) kikuyu le terme *anabii* (prophètes) est apparu (Ndung'u, 1994, p. 123 et pp. 377-381). Mais peut-on affirmer leur rôle prophétique ? Selon le peu d'informations que nous avons et surtout grâce à l'identification préalable de l'idiome prophétique en Afrique de l'Est, notre réponse est positive bien que des données supplémentaires seraient souhaitables. Les *Arathi*, affirme Kenyatta, sont des figures religieuses en communication directe avec Dieu. Leur utilité est dans le bien être de la communauté (Kenyatta, 1938, pp. 241-252). La notion qui fait du prophète un élu en communication avec Dieu et au service de la société est donc présente. Les figures prophétiques kikuyu ont reçu, comme nous le verrons, une nouvelle force après l'identification aux prophètes de la Bible.

Nous avons mené notre enquête de terrain[5] auprès des *Akorino*[6] des Assemblées Unies de l'Eglise d'Israël de Dieu (AUEID) dans le bidonville de Riruta Satellite-Kawangware (à l'ouest de Nairobi). Cette communauté a plusieurs branches dans les différentes Provinces du Kenya. Notre enquête s'est concentrée sur le groupe du fondateur Peter Wanjee Kamuyu et a abouti au mémoire de maîtrise[7] où nous avons exposé une synthèse de nos données.

Dans cette étude, nous entendons revenir sur certains aspects d'importance majeure du prophétisme des AUEID, aspects se situant dans le cadre comparatif que nous avons ouvert au départ. Nous allons évoquer le mouvement des *Watu wa Mungu* né dans les années 20, dont le syncrétisme symbolise un carrefour entre les prophètes kikuyu précoloniaux (*Arathi*) et les prophètes contemporains (*Akorino*). La problématique liée au *Watu wa Mungu* servira de base à des interrogations sur les *Akorino* du bidonville. Nous allons aborder la notion de « peuple élu », bien implantée dans l'imaginaire des membres du groupe, et les idéologies qui sont à la base de cette « nouvelle alliance ». Finalement, nous essayerons d'analyser les influences du milieu (le bidonville de Kawangware) sur l'idéologie des *Israeli*.

Cependant, une présentation générale de la communauté de Kawangware s'impose avant de nous confronter à ses aspects particuliers.

Peter Wanjee Kamuyu, le fondateur des AUEID n'est pas Harris. Homme fort communicatif et ouvert sa personnalité n'a pas la force débordante du prophète ivoirien. Le récit de sa vie suit des étapes « classiques » du prophétisme : appel de Dieu, errance et

[5] Pendant juillet-septembre 1994, février-mars 1995 et octobre 1995-mars 1996.

[6] Trois etymologies essayent d'expliquer le mot *Akorino* (sing. *Mokorino*) : *Mokori-no* en Kikuyu signifie « Qui est le sauveur? ». Selon cette interprétation (Murray, 1973, p. 210, note 17) le nom aurait son origine dans une moquerie des gens envers les premiers prophètes syncrétistes kikuyu; *Gukurina* en Kikuyu signifie « Parler une langue incompréhensible » comme les cris des animaux (en effet les prophètes *Akorino* lors des possessions rugissaient comme des lions ou aboiaient comme des chiens KNA DC/FH 2/1/4) (Kinyanjui, 1973, p. 127); le mot pourrait enfin dériver de *Mukiru*, en Kikuyu « moraliste » (Ndung'u, 1994, p. 126). La deuxième interprétation est la plus probable, puisq'elle vient d'un *Mokorino* très ancien.

fondation de « son » église (schismatique), « chez lui », sur la terre qu'il appelle ancestrale et qui fait partie de la périphérie devenue bidonville, de la métropole kenyane. Pendant notre terrain nous avons toujours eu l'impression que son rôle dans son groupe n'avait rien d'un chef incontestable mais plutôt d'un guide paternel, d'un conseiller de la bonne morale, avec beaucoup de tolérance et compréhension envers les malheureux pécheurs. Petit fils d'un *morathi* (visionnaire kikuyu), ayant lui-même le don de voyance et de guérison, il est entouré d'une communauté de fidèles composée de sa famille restreinte (sa femme et ses quatre enfants), sa famille élargie (sa mère, ses frères et soeurs avec leurs familles) et d'autres membres du bidonville, tous réunis dans le partage d'une vie difficile : rareté des revenus, chômage parfois, situation familiale problématique, maladie. Les membres de la communauté sont les « *Israeli* » et la métaphore du peuple élu de Dieu est fréquente dans les discours de Kamuyu. Pourtant la communauté ne se place pas dans l'attente passive d'un changement social ; leur activisme intramondain se veut comme exemple auprès des autres habitants du bidonville, à travers le respect de nombreux interdits sexuels, alimentaires et du comportement[8]. La communauté compte quelques centaines d'adeptes et se structure sur le modèle patrilocale et patrilinéaire des kikuyu dont la base est la famille élargie, aujourd'hui monogame. Les relations d'entraide des membres de l'église, le partage du travail des champs, le rôle des femmes à la maison, l'adoption des orphelins, ce sont des modes de vie (ou de survie) liés à l'économie actuelle et à la culture kikuyu.

Nous l'avons vu dans les chapitres précédents : tous les prophètes « ont une histoire »; les *Akorino* aussi. Il est nécessaire, pour suivre cette histoire et pour discerner ses implications

[7] Les *Akorino* de Riruta Satellite & Kawangware (Nairobi), une communauté prophétique en milieu urbain, Paris X-Nanterre, 1996. Les *Akorino* des AUEID préfèrent être appelés « *Israeli* ».

et ses conséquences, de replonger dans le passé et de présenter des communautés prophétiques au cours de l'époque coloniale. C'est à travers leur histoire et leur élaboration syncrétique qu'on retrouve, aujourd'hui, des communautés comme celle étudiée ici.

Les *Watu wa Mungu* : des petits prophètes des temps difficiles

La pénétration missionnaire et coloniale au Kenya intérieur débute avec la construction du chemin de fer reliant Mombasa à *enkare Nairobi* (en Maasai : la source d'eau fraîche, la future Nairobi) à la fin du siècle dernier. Les différentes communautés sont bientôt soumises à une série de contraintes qui marquent la fin de la liberté pour les individus. Les unes après les autres s'enchaînent les expropriations des terres, surtout dans la Province Centrale destinée à la monoculture. La création d'un impôt par capitation oblige les africains à travailler comme squatters sur les propriétés des blancs, l'obligation de posséder un passeport intérieur (*kipande*) crée des barrières géographiques factices et étonnantes pour les habitants du Kenya. A cette situation s'ajoutent des invasions des sauterelles, des maladies du bétail et une famine durant vingt ans (Ambler, 1988). Toutes les raisons sont bonnes pour invoquer des remèdes efficaces à travers des nombreuses prophéties (Ambler, 1995).

Des « faux » prophètes kikuyu commencent à préoccuper les autorités dès le début des années 30 (KNA/DC/FH 2/1/4, 17 fév 1931, Murray, 1973, p. 202). Leur attitude hors du commun, leur affirmation de prêcher une nouvelle foi, la promiscuité entre hommes et

[8] Les lois des AUEID interdisent le tabac, l'alcool, les gras alimentaires industriels, prescrivent la virginité avant le mariage, la monogamie, la fidélité conjugale, sont hostiles à l'utilisation de tout type de contraception, à l'avortement et au divorce.

femmes et leur jeunesse extrême inquiètent les autorités anglaises ainsi que les anciens kikuyu. Quelques études (par exemple : Murray, 1973; Njeri, 1984) ont eu tendance à unifier le groupe sous le leadership de Joseph Ngang'a, assassiné, avec deux autres *Akorino*, à la suite d'un conflit avec les autorités. Le leadership de Ngang'a semble bien une construction à posteriori. Bien que le groupe doit avoir des fondateurs, les étapes précises de la fondation se perdent dans la nuit des temps de la tradition orale. Ni les sources écrites ni la grande partie des sources orales nomment une structure hiérarchique. Les *Watu wa Mungu* (gens de Dieu) qui prétendent appartenir aux tribus perdues d'Israël (Kenyatta, 1938, p. 275) naissent donc avec une structure collégiale et acéphale. Ils sont, du départ, des « petits prophètes ».

Une bonne occasion pour se détacher des églises missionnaires et fonder des églises indépendantes est donnée par les missionnaires en 1929, quand ils imposent aux Kikuyu chrétiens l'abandon de la pratique de la circoncision. Une grande partie des Kikuyu refuse à cause des conséquences catastrophiques sur le système de reproduction sociale (« crise de la clitoridectomie » Kenyatta, 1938; Lonsdale, 1992). A cette occasion, plusieurs Kikuyu fondent des églises indépendantes et des écoles de brousse (Buijtenhuijs, 1971) ou ils retournent simplement *to prophesying* (Murray, 1973, p. 218). Il nous semble que les *Watu wa Mungu* existent depuis au moins un décennie. Le processus qui amène le *morathi* kikuyu à devenir *Mokorino* est très complexe et présente, sous la forme des différentes figures prophétiques contemporaines, des degrés et des aménagements progressifs de la « nouvelle foi » chrétienne. En outre, parmi les nombreux *Arathi* kikuyu épousant la doctrine chrétienne, plusieurs ne sont pas des *Watu wa Mungu.*

Le souvenir de ces temps s'exprime aujourd'hui dans le discours d'un *Akorino* âgé de trente ans : « Le mouvement est né au début des années 20 quand il n'y avait pas encore la Bible. Ces hommes eurent des visions qui leurs imposèrent d'aller se retirer dans la montagne. Quand ils revinrent, ils mirent le turban. Seulement après la Bible arriva »[9] . En effet, la publication du Nouveau Testament en Kikuyu remonte à 1926 (Murray, 1973), mais des notions chrétiennes pouvaient se répandre, depuis la côte kenyanne, au XVI-XVIII siècle[10] et plus massivement au XIX siècle. Quant à la « montagne », l'ascension des *Akorino* au Mont Kenya pour recevoir les lois de Dieu est connue mais la date est controversée (cf. Ndung'u, 1994, pp. 111-115).

Quelles étaient les caractéristiques des *Watu wa Mungu* ?

Leur appartenance à la jeune génération et la formation d'une communauté « à part », substituant les règles kikuyu aux règles bibliques, suscitent l'indignation des anciens.

L'opposition aveugle des autorités est justement soulignée et représente une réalité indiscutable (Kenyatta, 1938; Kinyanjui, 1973; Murray 1973). L'antipathie des autres Kikuyu à l'égard des *Watu wa Mungu* n'apparaît pas clairement dans les sources kikuyu (Kenyatta, 1938; Kinyanjui, 1973). Question idéologique ? Assez probable. De toute manière, l'hostilité des « aînés » kikuyu envers leurs cadets qui ne se conforment pas aux règles est évidente. Nous retrouvons cette polémique à la lecture transversale des sources de Murray.

Les *Akorino* racontent, à propos d'une arrestation : « Les anciens de la cour étaient incapables de décider quoi faire avec nous. ....Nous nous sommes retrouvés dans la grande

[9] Joseph Wachira, Preachers Church, 20 fév. 1995.

court de Dagoretti. C'était quand nous avons été condamnés. Les anciens étaient très fâchés et ont demandé des longues condamnations pour nous[11]....L'européen chargé de cette cour est venu et a déclaré que le gouvernement des blancs voulait une condamnation seulement de deux mois.. ».[12].

Dans un autre témoignage, les *Watu wa Mungu* « vexent » leur camarades kikuyu à cause de leur influence sur les *watoto* (en Kiswahili : enfants) des deux sexes[13].

Le chef Josiah Njonjo, envoyé par les autorité à Escarpment pour une enquête sur des troubles, identifie parmi quatre catégories de croyants, les seuls *Watu wa Mungu* comme « auteurs de trouble »[14].

Le témoignage le plus significatif est celui du chef Njiri de Muranga, un des lieux les plus fréquentés par les *Akorino* : « Ces gens ont leur propres coutumes, différentes de celles des gens d'ici. Ils refusent de serrer la main aux gens; ils refusent de s'asseoir sur le siège des autres. Ils sont devenus des gens à part. C'est pourquoi il est souhaitable ... de le déplacer dans un endroit séparé »[15]

Rien n'était plus odieux aux des Kikuyu (qui constituaient la *mbari ya atiriri*, le clan « appelé à l'ordre », Lonsdale, 1992, p. 334) que de voir des jeunes qui ne respectaient pas les « bonnes manières » dont les anciens étaient dépositaires et les règles dont la déférence aux aînés était la principale. Mais, dans l'hostilité des anciens, nous reconnaissons également une vielle opposition : celle entre les lignages prophétiques et les gérontes des communautés.

---

[10] Les catholiques arrivent, avec Vasco de Gama, en 1498. Jusqu'à la conquete arabe de Mombasa (1729), ils demeurent sur la cote.
[11] Deux ans et trois ans.
[12] Traduit de l'anglais. Elijah Kinyanjui, 15 mars 1972, en référence au procès de février 1934. (Murray, 1973, p. 209).
[13] KNA :PC/CP 8/7/3, le Secrétaire de l'Association Dundori Farmers' au Commissaire du travail, Nairobi, 8 avril, 1946. (Murray, 1973, p. 213).
[14] KNA :PC/CP : 8/7/2, 18 mars 1934 (Murray, 1973, p. 221).
[15] Murray, 1973, p. 222, note 106.

Ndung'u expose d'autres raisons pour montrer l'hostilité des autres kikuyu (1994, p. 130 s.v.). Ils accusent les *Watu wa Mungu* de se rencontrer secrètement la nuit, de pratiquer le libertinage et - pire que le libertinage - de ne pas payer la dot pour épouser une fille. En effet, des jeunes filles les suivent, abandonnent la maison paternelle et leurs devoirs quotidiens pour le nouveau rôle d'évangéliste. Les kikuyu, qui content beaucoup sur les bons mariages, affirment préférer les prostituées aux filles *Watu wa Mungu* : « au moins la prostituée un jour amènera à la maison une couverture » (Ndung'u, 1994, p. 131).

La morale des communautés *Watu wa Mungu*, loin d'être libre, déborde de prescriptions et interdictions. Ils ne peuvent ni consommer de produits artificiels ni porter des « choses » européennes, ni aller à l'hôpital, ni manger de la viande avec du sang (...).

Dans cet ensemble, on reconnaît d'une part les anciennes lois kikuyu sur le *thahu* (impureté rituelle),[16] réaffirmées par leur similitude aux lois du Lévitique (Murray, 1973, pp. 227-234) et d'autre part, le refus de toute empreinte européenne. A ce propos, Dieu aurait incité les *Watu wa Mungu* a « retourner à leur mode de vie traditionnel » (Ndung'u, 1994, p. 115). Le caractère syncrétique de la communauté est mis en évidence par l'utilisation et « l'intériorisation » de thèmes bibliques.

Le refus de toute « chose européenne » peut être expliqué par la crainte de ressembler aux colonisateurs. Mais, si on accepte la lecture proposée par M. Douglas, (1992) qui identifie la sainteté au respect de l'ordre, nous pouvons déduire que la « catégorie européenne » et la

[16] Une liste dans Hobley, 1938, pp. 103-158.

« catégorie kikuyu » sont, pour les *Watu wa Mungu*, largement incompatibles et source de *thahu* (impureté rituelle).

La notion de *thahu* est, à ce propos, fort intéressante. Dans la société kikuyu, l'impureté est provoquée « à travers l'exécution, volontaire ou involontaire, d'actions dont certaines sont inévitables dans la vie de tous les jours » (traduit de l'anglais, Middleton, 1953, pp. 69-70). Un acte *thahu* (impur) engendre toute une série d'interventions rituelles et de dangers pour la personne. Le *thahu*, comme le mal (auquel on peut l'assimiler), est inévitable. Un tel système de lecture de la réalité n'exclut pas la sorcellerie, néanmoins présente, mais la marginalise. Les Kikuyu penchent davantage vers la notion de culpabilisation individuelle plutôt que vers la conception persécutoire du mal, typique des sociétés où la sorcellerie est très présente (cf. Zempleni dans Piault, 1975) : le mal existe davantage parce que l'individu a commis une faute, moins à cause de l'intervention néfaste d'un agent extérieur. Cette logique, bien connue par les Kikuyu (des *self-made men*), est entièrement récupérée par les *Watu wa Mungu*. Leur système de pureté sert à justifier la raison les maux présents et agit comme mécanisme capable d'éloigner des « purs » les malheurs potentiels du lendemain.

Les jeunes *Watu wa Mungu*, loin de condamner la seule société kikuyu, semblent refuser toute société. « Ne pas bâtir de maison; les membres doivent vivre dans des cabane d'herbe; ne pas labourer des champs, ni les planter puisque Jéhovah apportera de quoi se nourrir à ses fidèles »[17].

Leur attitude rappelle celle des adhérents du *Mumbo Cult* développé parmi les Kisii, à l'ouest du Kenya, au début du siècle. Les membres doivent se laisser pousser les cheveux, ne pas se laver, se vêtir de peaux de bêtes. En attendant le cataclysme, ils achètent des lampes

[17] Traduit de l'anglais. KNA : DC/FH 2/1/4, 30 mars 1931. (Murray, 1973, p. 220).

pour voir dans les ténèbres, ils cessent de cultiver leurs champs, refusent le travail forcé sur les routes et sacrifient leur bétail (Wipper, 1977). On retrouve des thèmes similaires dans la révolte *Maji-Maji* du juillet 1905. Dans la région Rufiji (sud-est) de l'Afrique Orientale allemande, le médium Kinjikitile, saisi par l'esprit Hongo, affirme le retour imminent des ancêtres. Une grande inondation aura lieu et seulement les africains, réunis sur des collines, survivront. De l'eau magique protégera les africains des ennemis et transformera les balles des fusils en eau. Même les animaux, étant des alliés, n'attaqueront pas les hommes. (Wright, 1995).

Ndung'u affirme que les *Watu wa Mungu* attendaient une prochaine intervention divine, (1994, p. 396). Cette manière de « vivre de dons venant du monde » (Weber, 1996, p. 200) n'exclue pas un engagement social, qui se réalise à travers leur prédication ascétique.

Les *Watu wa Mungu* proposent une contre-société, puisqu'ils se désignent comme un groupe présentant une alternative à l'idéologie (ou aux idéologies) dominante. Cette alternative ne se nourrit pas de l'analyse ponctuelle des rapports de classe, ou de celle de forces politiques et économiques en jeux. Elle ne cherche pas à constituer un contre-pouvoir (cf. Buijtenhuijs, 1976; Comaroff 1985).

Quant à la relation des *Watu wa Mungu* avec les Mau-Mau[18], il n'y a rien de plus ambigu et difficile à comprendre. Les sources sont contradictoires. Murray (1973, p. 216) affirme que les *freedom fighters* avaient leur prophètes qui n'étaient pas les *Watu wa Mungu*. Njeri (1984, p. 73) insiste sur le fait que les *Akorino* ont toujours nié avoir pris les armes ou

[18] Mouvement anticolonial kikuyu qui a donné lieu à une guérilla dans les années 50. Buijtenhuijs, 1971.

même prêté le serment des Kikuyu. Ndung'u affirme que les *Watu wa Mungu* étaient obligés de prêter serment, comme tout Kikuyu, mais qu'ils le faisaient avec du lait et la Bible, à la place du sang (Ndung'u, 1994, p. 167). Le *Mokorino* Musa Thuo Cege est connu pour son engagement politique aux côtés des Mau-Mau (Murray, 1973, p. 220-21).

Des révélations contradictoires sont apportés aussi par des *Akorino* récemment interviewés : un pasteur de la *Holy Ghost Church of East Africa* de Muranga affirme que les *Akorino* « n'entretenaient aucune relation avec les Mau-Mau. Au contraire, ils étaient détestés et frappés pour leur refus de participer à tout acte de violence »[19]. L'archevêque Kamuyu des Assemblées Unies de l'Eglise d'Israël de Dieu de Kawangware atteste que « les *Akorino* partagèrent pour les Mau-Mau (pour la liberté de tout le monde). Les Mau-Mau n'étaient pas *Akorino*, mais certains des *Akorino* étaient Mau-Mau »[20]. « Les *Akorino* priaient pour les Mau-Mau » affirme Joseph Wachira *Mokorino* de *Preachers Church*[21]. « Il y avait une controverse parce que les Mau Mau prêtaient serment avec le sang et les *Akorino* n'avaient pas l'autorisation de le faire » affirme Paul Gihigi de la *Church of Prophets*[22].

Le sujet mérite d'être approfondi aux travers des entretiens, bien que le cadre contradictoire des témoignages ne soit qu'un reflet des idéologies des groupes différents. Ni les *Akorino* ni les Mau Mau ne s'organisent autour d'un pouvoir centralisé et les différents courants peuvent être en conflit idéologique entre eux.

Les conflits idéologiques sont également à la base des nombreuses scissions au sein des communauté *Akorino* à partir des années 30. Probablement à cette époque, une « nouvelle génération » à l'intérieur des communautés pousse à s'emparer des places des aînés *Akorino*.

[19] Muranga, nov. 1994.
[20] Kawangware, sept. 1994.
[21] Nairobi, 20 fév. 1995.
[22] Kawangware, mars 1996.

Les incompatibilités et les désaccords en matière de doctrine servent de bonnes excuses aux scissions. Nous remarquons le travail syncrétique à l'oeuvre à travers les positions différentes des leaders : polygamie ou monogamie, se percer les oreilles ou pas, broder ses vêtements ou pas, avoir des vêtements colorés ou pas, permettre un contact avec les impurs ou pas, refuser ou accepter l'intégration de certaines normes. Le problème principal semble être ailleurs. Souvent le « besoin de désaccord » nous apparaît comme moteur nécessaire à une scission. Mais pourquoi arriver à une scission quand on pourrait simplement engendrer une filiation ? La scission est intrinsèque au modèle prophétique d'Afrique Orientale. En outre, à travers la scission, la nouvelle communauté affirme son identité. « Nous sommes les vrais prophètes, les vrais élus de Dieu ». C'est ainsi que le choix d'une nouvelle norme devient stratégie. C'est le cas de Samuel Thuku qui, dans la deuxième moitié des années 30, fonde un groupe polygame. En effet, beaucoup des Kikuyu ont du mal à accepter l'imposition de la monogamie proclamée par d'autres communautés.

Le choix de Samuel Thuku, un « jeune », ne doit pas se lire comme un « retour à la tradition », ou une diversion « nativiste » mais comme une stratégie par rapport au marché idéologique de la communauté, dont l'opinion est centrale pour la construction du prophétisme. Dans certains cas, l'idée d'un changement est mal perçu et se heurte à la volonté des autres. C'est ainsi que, récemment, la tentative d'Elijia Kinyanjui d'interdire l'excision dans sa communauté d'*Akorino* de Nakuru rencontre l'opposition des plus vieux (Ndung'u 1994, p. 318) : l'excision représente « le signe » d'appartenance à la communauté. Pour le moment, il n'est pas question de mettre en danger cette pratique.

Nous ne pouvons pas assimiler des mouvements comme celui des *Watu wa Mungu* à des protonationalismes mais à des tentatives, de la part d'une classe de dépossédés, à s'exprimer et à réaffirmer le droit à l'existence et à une identité sociale et religieuse. Ainsi, T.O. Ranger parle des *Vapostori* de John Marange : « Les églises *Vapostori*, bien que suspectées et persécutées par les autorités, ... n'étaient en aucun cas protonationalistes et, plus tard, refusèrent de s'allier au mouvement nationaliste de masse des années 50, début 60 ... Ils dépassaient les missionnaires ainsi que les chefs (Ranger, 1981 et 1986 (2), p. 56).

Quant à l'idiome prophétique que nous avons identifié en Afrique de l'Est, dans quelle mesure retrouvons-nous ses thèmes dans l'action des *Watu wa Mungu* ?

Leur position d'outsiders se développe dans un sens ambigu : leur condition « en dehors de la société » est délibérée puisq'il s'agit d'un groupe de cadets refusant, au moins en partie, les règles sociales de leurs aînés. Les *Watu wa Mungu,* « seuls vrais révolutionnaires kikuyu » (Lonsdale, 1992, p. 398) à différence des *Arathi* (visionnaires kikuyu), n'ont pas une fonction sociale. La société kikuyu, gouvernée par des règles incompatibles, les refuse. Le défi des prophètes se situe sur un plan de protestation par rapport aux colonisateurs et d'opposition par rapport à la société kikuyu inadaptée et échouante. L'opposition des anciens à leur égard rappelle sans doute la crainte que parfois les communautés avaient des prophètes puissants et différents par rapport à la norme sociale.

L'appartenance à des lignages n'est pas prouvée en ce qui concerne le premiers *Watu wa Mungu* et semble avoir laissé la place à un schéma beaucoup plus individuel et innovateur. Cependant la logique lignagère, à la base de la tradition prophétique, est à l'oeuvre à partir de

la deuxième génération d'*Akorino*. Nous assistons alors au passage des capacités prophétiques « de père en fils » : les cadets rebelles deviennent aînés et l'époque des premières scissions commence.

Les *Watu wa Mungu* ont besoin de la reconnaissance des autres membres de leur communauté mais ils sont rejetés par la société kikuyu. Avec le temps, nous assistons à un changement de perspective. A partir de l'Indépendance (1963), les communautés Akorino s'enregistrent régulièrement. Le Président Kenyatta se montre bien disposé à leur égard.

Des prophètes concurrents vont bientôt scinder leurs communautés sur la base des différences du culte, dans l'interprétation de la Bible et de querelles sur le pouvoir. Ils reproduisent ainsi la règle segmentaire à la base des communautés prophétiques en Afrique Orientale.

Les *Watu wa Mungu* ne semblent pas en lien avec les cérémonies de classe d'âge et les actions de guerre. Leur rapport ambigu avec les Mau-Mau pourrait néanmoins montrer la liaison, au moins potentielle, des prophètes avec les faits de guerre. Nous estimons pourtant que les *Watu wa Mungu,* comme les adeptes d'autre cultes de protestation à cette époque (*Mumbo*, *Nyabingi*, *Maji-Maji*), sont plus attirés par une vision millénariste que par une action révolutionnaire.

Les *Watu wa Mungu* représentent aussi la tendance de certains jeunes kikuyu de répondre à la tragédie du colonialisme. Dans les termes proposés par M. Wright (1995), ils sont au centre d'un « moment prophétique » parfait. Leur défaite est seulement partielle.

Grâce à leur élaboration syncrétique, ils sont à l'origine d'un idiome prophétique nouveau et d'une tradition prophétique renouvelée. En outre ils réécrivent l'histoire kikuyu sur la base des vicissitudes des prophètes bibliques auxquels ils s'identifient dans les actes comme dans la morale. Cette « nouvelle religion des Kikuyu » (selon l'expression de Kenyatta, 1938) a permi la survie de l'ancien prophétisme des *Arathi*.

Le modèle des petits prophètes, issu directement des sociétés à classe d'âge et de génération, reste la cause la principale du manque d'unité et de coordination parmi les groupes à partir de la deuxième génération. Une telle dynamique a empêché la croissance d'une église prophétique nationale et unitaire (le groupe kikuyu est le majoritaire au Kenya).

Dans le chapitre suivant nous allons voir comment les mêmes thèmes se retrouvent, changent, se « syncrétisent » à d'autres, dans l'idéologie des *Akorino*, les prophètes kikuyu contemporains.

Un petit prophète dans son pays

Kamuyu, le fondateur de la communauté des AUEID, au début de sa carrière (dans les années 80) voyage à la recherche d'adeptes. Finalement, il fonde son « église » sur sa terre natale. Dans maintes sociétés, le prophète est souvent un étranger et son succès dans une communauté d'adoption est lié à sa condition d'outsider. Cependant, un autre modèle existe : le prophète fondateur de sa communauté dans son propre pays. Pour lui, le retour représente l'accomplissement de sa fonction prophétique commencée avec le voyage (Augé, 1987). Prophète venu d'ailleurs ou prophète dans son pays, les deux partagent l'enracinement au

territoire. En présence des thèmes bibliques, cette notion a donné lieu à la métaphore du peuple élu : la terre promise, reçue des ancêtres et volée par les étrangers devient la revendication principale du prophète (cf. Balandier, 1955; Augé, 1987).

Le « chef » des AUEID de Kawangware n'est pas absolu. Bien qu'il exerce une influence sur son groupe, son rôle se détache du « prophétisme fort » de Harris ou des premiers prophètes nuer. Kamuyu est un « petit prophète » et a en commun ce « leadership faible » avec les nombreux prophètes *Akorino* du Kenya.

Pour les *Akorino*, « Dieu choisit les leaders ». La détention du leadership est la preuve de l'élection divine comme la richesse matérielle. La richesse, pour les kikuyu, était la récompense de la vertu et le leadership était souvent le couronnement d'une vie vertueuse. (Lonsdale, 1992, p. 337 et 343). Cette morale explique que, pour Kamuyu comme pour d'autres prophètes (et non-prophètes) kikuyu, l'argent et la richesse constituent une preuve de l'élection divine et un signe de l'aptitude au leadership. Mais Kamuyu ne cherche pas l'enrichissement à tout prix et refuse tout payement pour sa prestation, selon le principe du « refus de l'utilisation économique du don de grâce comme source de revenus » (Weber, cité par Bourdieu, 1971, p. 321).

Si la richesse est signe de la bienveillance divine le « trop de richesse » est symptôme mauvais, d'utilisation de la sorcellerie (Droz, 1997, pp. 102-117). Des *Akorino* s'opposent au régime présent. « Le Président actuel, hostile aux kikuyu et menant une politique d'enrichissement personnel sans souci, a été choisi seulement par le peuple, à la différence de son prédécesseur Jomo Kenyatta, qui avait été choisi par Dieu et par le peuple ».

Les élus de Kawangware : quelle terre promise ?

Le choix du nom de la communauté prophétique est très important. Dans le nom, une synthèse de l'identité et des intentions est présente. A ce propos, nous rappelons que Elijah Masinde, le fondateur du mouvement *Dini ya Msambwa* (la religion des ancêtres) qui contait nombre d'adeptes dans les années 40-50, subi un échec en proposant comme premier nom *Dini ya Umoya* (la religion de l'unité) qui n'a pas de signification particulière dans sa communauté, les Bukusu. Au contraire, l'appellation *Dini ya Msambwa* est appréciée pour son renvoi aux ancêtres et aux coutumes bukusu en danger (Wipper, 1977, p. 125).

Ainsi, dans le nom de la communauté prophétique étudiée, certains thèmes apparaissent d'emblée. Le plus important est la notion d'élection. L'appellation « Assemblées Unies de l'Eglise d'Israël de Dieu » renvoie à une notion syncrétique : l'union de petits groupes kikuyu (liés par des rapports de parenté) aux « tribus perdues d'Israël » de la Bible. La métaphore des tribus perdues, en récupérant la notion déjà employée par les *Watu wa Mungu* (« les gens de Dieu » on le rappelle), épouse l'idiome prophétique kikuyu et les « réformes » apportés par les premiers prophètes.

Dans les paroles du prophète et des autres membres de l'église, l'élection divine se situe à plusieurs niveaux.

Les *Akorino* n'ont pas besoin d'un apprentissage religieux comme les missionnaires, affirme Kamuyu[23]. Les enseignements leur viennent directement de Dieu. Ils sont « les fils de Levi, des 12 tribus d'Israël ».

[23] Kamuyu, Kawangware, sept. 1995.

Le prophète a été choisi « par Dieu »et est devenu « célèbre ». Ensuite, il a été choisi « par le peuple ». L'appel de Dieu désigne le prophète selon la « tradition prophétique » : son grand-père était *Morathi* (visionnaire) et Kamuyu a été choisi parmi ses frères. La confirmation du choix divin s'est manifestée à travers des signes positifs, des « miracles ». Par l'investiture populaire, le rôle du prophète est entièrement reconnu. Ces étapes sont, comme dans le cas d'autres prophétismes, toutes nécessaires. Le fils de Kamuyu, Jacob, s'insère également à l'intérieur de cette tradition : « Dieu m'a appelé pour être un prédicateur en 1986. A partir de ce moment, j'ai lu la Bible toutes les nuits pour expliquer aux autres la vérité sur Dieu »[24].

La rareté (ou l'absence) de la maladie la plus fréquente dans le bidonville, le sida, est expliqué à travers l'élection. Ce qui est l'effet de la prévention (la fidélité envers le conjoint, et l'absence des rapports pré matrimoniaux) devient, selon les *Akorino*, un signe de la bienveillance divine.

L'auto proclamation en « peuple élu » se justifie aussi par la modernité des *Israeli* de Kawangware par rapport aux autre groupes *Akorino*, notamment de la *Holy Ghost Church of Est Africa* de Muranga dans la campagne de la Province Centrale. Ces derniers optent pour une morale stricte. Ils n'acceptent pas l'aide de l'extérieur, ils ne veulent pas être photographiés ni dessinés, ils ne serrent pas la main aux autres, ils ne mangent pas chez les autres, ils ne touchent pas les cadavres, ils ne possèdent aucun « bien de l'extérieur », ils ne vont pas à l'hôpital, ils ne mangent pas de gras industriel ni de porc, s' ils achètent quelque chose au marché, ils la purifient avec de l'eau bénite. Cette morale, très proche à celle des

[24] Jacob, Kawangware, sept. 1994.

Watu wa Mungu, est basée sur le *thahu* (impureté rituelle) comme ensemble des règles déterminant le mode de vie de la communauté.

Kamuyu souligne sa modernité par rapport à ces interdictions. Sa communauté garde les plus importantes mais abandonne une grande partie. Le prophète des AUEID préfère le Nouveau Testament, donnant une place plus importante à l'évangélisation plutôt que l'Ancien Testament, suivi à la lettre par les communautés les plus conservatrices. Ce choix est le signe du « développement », comme il affirme, de sa communauté et la raison de son succès

Les « nouveaux Israélites », choisis pour suivre les commandements de Dieu, ont la mission de divulguer sa Parole. Cette investiture se précise à un double niveaux : ils doivent convertir « les terres, les lieux qui ne connaissent pas Dieu, les gens qui vénèrent des objets » et également les personnes « tellement éduquées, qu'elles ont oublié Dieu ». Le peuple élu à une terre promise, mais la « nouvelle Canaan » est conquise au prix de l'obédience. Le thème de l'obédience est un reflet des règles sociales kikuyu plus anciennes basées sur le respect absolu des injonctions des aînés.

La religion des AUEID trouve sa justification dans l'élection divine : « Je veux vous dire la raison de notre croyance ... c'est à cause de la bénédiction, qui a commencé ici, sous le soleil »[25]. La nouvelle alliance entre Dieu et les *Israeli* se conçoit au prix d'un juste comportement et d'une foi sans limite. Cependant, le don de Dieu paye tout sacrifice « Quand Abraham eut la foi en Dieu, Dieu lui intima de laisser sa terre. Grâce à sa grande foi il s'en alla. C'est quand la bénédiction commença. Et vous ... quand Dieu vous a appelé ...quand

[25] Kamuyu. Kawangware, nov. 1995.

vous avez laissé votre terre... avez-vous fait les choses habituelles ? Non, parce que vous avez écouté la parole de Dieu. Maintenant vous avez laissé cette terre et vous êtes dans une terre nouvelle. Dans cette terre, la bénédiction vous attend »[26].

Le respect des règles est la manière de garder la bienveillance divine. Cette bénignité reste pourtant à prouver, jours après jours, par le prophète, afin de valider l'efficacité de son propre prophétisme. Kamuyu cherche des épreuves constantes de la réalité de la bénédiction au travers de l'explication et de l'interprétation des faits quotidiens. Néanmoins, le doute peut apparaître chez les adeptes : pourquoi n'obtiennent-ils pas plus de richesse en respectant les règles? Pourquoi restent-ils dans la disette ? En effet, l'élection d'un prophète dans la misère d'un bidonville est facilement mise en jeu. La certitude devient souvent prière et la conviction vacille. L'insistance sur le thème consolateur du pardon de Dieu (qui a entendu les cris de « ses fils ») et sur la nécessité de la foi en Dieu (qu'un jour payera) sont, en réalité, des signes de doute.

« (Dieu) Verse l'eau et le sang de ton fils à fin que nous puissions être purifiés et unis toi à nous à nouveau avec ton fils et le Saint Esprit afin que ton pardon et ta grâce puissent revenir pour nous tous »[27].

« La foi rende la bénédiction possible »[28]. « Les Israélites, après le passage de la mer rouge avaient soif. Moisé demanda au Seigneur de l'eau. (...) Il faut demander pour obtenir. Demande une belle viande, pas toujours des pauvres morceaux. (...) Mais après remercie Dieu pour tout ce que tu a obtenu. (...) La foi est la chose la plus importante dans notre église. Quand tu demandes à Dieu avec foi tu obtiens. Alors demande ! »

[26] Kamuyu, Kawangware, nov. 1995.
[27] Kamuyu, Kawangware, juillet 1994.

Le concept d'élection porte en lui le revendication d'une terre volée et du don futur d'un nouveau domaine. Quelle est la terre promise pour les membres des AUEID ? Leur revendication prend forme dans un contexte d'appauvrissement général des paysans kikuyu, surtout dans le milieu urbain défavorisé (la grande partie des membres des AUEID exerce, au moins à mi-temps, le métier d'agriculteur). Leur cri pour la terre est-il un prélude à la révolte ?

Dans d'autres prédications, le sujet se précise. Plusieurs chansons ont des thèmes eschatologiques. Pourtant, la palinodie n'est pas vue comme amenant un changement social pour les membres de la communauté. Les *Israeli* n'espèrent pas dans un bouleversement soudain. Ils sont sceptiques quant à une amélioration radicale de leur situation. Leur messianisme, comme la terre promise, doit être interprétés au sens eschatologique.

« Aujourd'hui Jésus ne changera rien. Il nous amènera au ciel » affirme une « mère de l'église »[29]. Il s'agit d'une « eschatologie futuriste » comme pour les *Akorino* étudiés par N'dungu (1994, p. 404). La terre promise représente la métaphore de l'échec de la société actuelle ou simplement du réalisme des *Israeli,* et les amène à poursuivre une morale différente et restrictive. Cette vie « d'ascètes intramondains » justifie la fierté de leur différence par rapport aux autres et ouvre la possibilité d'une récompense future.

[28] Kamuyu, Kawangware, mars 1995.
[29] Serah, Kawangware, mars 1995.

Les *Israeli* de Kawangware : des prophètes des bidonvilles

Les églises prophétiques en milieu urbain se sont développées surtout dans les bidonvilles, parmi les communautés défavorisées entourant les zones résidentielles de Nairobi et des autres villes kenyanes dans une ceinture de pauvreté. Le bidonville représente le coeur vital de l'urbanisation. Tous les défis de la modernité s'y jouent, c'est le symbole même du mélange culturel. Un tel milieu exerce sans doute une influence puissante sur toute manifestation sociale se développant dans son sein. Le bidonville de Kawangware, à l'ouest du centre ville, est pluriethnique. Nous sommes en présence à la fois d'un laboratoire de tolérance mutuelle et d'éclosion potentielle de conflit. Le prophétisme des *Israeli* est-il influencé par ce milieu ?

Nous pouvons répondre à cette question grâce à la comparaison des *Israeli* et des *Akorino* de la campagne (Province Centrale) et par la reconnaissance de traits étrangers au prophétisme kikuyu dans les rites et le mode de vie des AUEID.

En ce qui concerne le premier problème, les *Israeli* critiquent l'attitude des *Akorino* « de la campagne » vis à vis desquels ils affirment être « plus développés ». Bien que certaines interdictions restent toujours fondamentales[30], Kamuyu a banni les attitudes de rupture avec le monde extérieur : les *Israeli* des AUEID acceptent de bon gré d'être photographiés ou dessinés, ils serrent la main aux autres, ils mangent chez les autres, ils possèdent des « biens de l'extérieur » (ils utilisent des instruments technologiques : microphones, amplificateurs, télévision, radio ...), ils vont à l'hôpital (mais seulement dans les cas désespérés), ils n'ont pas besoin de purifier tout achat avec de l'eau bénite. Bien que la notion de *thahu* (impureté rituelle) soit encore centrale, l'abandon de certaines règles est

[30] cfr note 8.

certainement lié à l'environnement urbain qui « oblige » à un contact fréquent avec les habitants du bidonville, parmi lesquels Kamuyu espère toujours de trouver de nouveaux adeptes. Le choix de prêcher le Nouveau Testament, et notamment le prosélytisme de Kamuyu, vont dans le même sens. Outre constituer une autre différence importante relativement aux *Akorino* de la Province Centrale, concentrés sur le respect fanatique des règles de l'Ancien Testament, le prosélytisme constitue la garantie la plus importante de la survie de la communauté de Kamuyu. Selon sa stratégie de conversion, Kamuyu adapte son discours à son auditoire. Avec ses « fidèles », il incite au respect des règles, avec les autres, il fait preuve d'une tolérance extrême. Son « opportunisme prophétique » est, dans ce sens, éminemment politique.

Quels autres éléments nouveaux les *Israeli* ont-ils assimilé à Kawangware ?

Nous remarquons avant tout des signes d'emprunts extérieurs : les vêtements « classiques » des *Akorino* se réduisent à la seule couleur blanche pour le turban, le *kanzu* (tunique) et les jupes des femmes. La présence des couleurs dans les vêtements des membres des AUEID n'a rien de sobre : Kamuyu porte un couvre-chef coloré, les longues jupes des femmes sont brillantes avec des coloris très différents. Les *Israeli* ont aussi des ceintures colorées (qui soulignent la classe d'âge) et leurs vêtements sont brodés en rouge avec « P » (pasteur) ou « A ISRAEL » (*African Israel*). Les robes colorées sont dues, en toute probabilité, à l'influence des vêtements des membres des églises catholiques indépendantes. La plus connue, *Legio Maria*, a une branche à Kawangware et ses cérémonies représentent un véritable carnaval fastueux. Quant aux broderies rouges, elles dérivent des églises Luhya (cf. Ndung'u 1994, p. 145), qui content plusieurs *Israel Church* dans tout le pays.

Les *Israeli* de Kamuyu affirment être « sauvés » (*saved*) ayant accepté Jésus comme *personal saviour*. Cette terminologie nous amène à chercher les liens avec les églises dérivant du mouvement *Balokole*, ou Réveil Est-Africain, répandu en Ouganda, Tanzanie et Kenya. Son origine remonte aux années 30, lorsque les enseignements missionnaires protestants avaient désormais assumé le profil indigène (Robins, 1979, pp. 185-186). Le caractère personnel de la conversion et la confession ouverte des pêchés amènent à l'adhésion, à un mode de vie nouveau et à une éthique puritaine. Plusieurs éléments rapprochent les deux mouvements compte tenu du fait que la conversion des *Balokole*, comme celle des *Israeli,* nécessite un appel de Dieu souvent annoncé par une crise personnelle. L'utilisation de la terminologie révivaliste est également une ruse de Kamuyu qui connaît bien le succès de ce mouvement, surtout chez les femmes.

Certains thèmes et sujets, traités pendant les cérémonies des AUEID, peuvent également être le fait d'un milieu défavorisé. Le récit d'empreinte biblique garde toute son importance et fourni des éléments à identification des *Israeli* aux personnages de la Bible. Nous ne pouvons cependant que souligner la présence des thèmes contemporains: la prostitution, l'alcoolisme, le sida, le vol et le meurtre, les ménages difficiles. Ce sont des problèmes qui nécessitent l'intercession du prophète; Kamuyu écoute, guérit, donne des solutions individuelles mais intervient aussi pour le bien-être de toute la communauté, grâce à des bénédictions collectives.

Dans la communauté de Kamuyu, la présence d'éléments étrangers au prophétisme kikuyu ancien s'explique à travers le contact avec des nombreuses mouvances religieuses

contemporaines présentes dans le milieu urbain défavorisé. Le bidonville fonctionne à ce niveau comme *melting pot* culturel.

Après avoir examiné des aspects nouveaux liés à la réalité urbaine caractérisant le prophétisme de Kamuyu, nous avons l'intention de revenir sur la tradition prophétique est-africaine et comparer le prophétisme urbain des AUEID avec la tradition prophétique préexistente.

Kamuyu, quant à son origine, n'est pas un outsider de la société environnante: il est un prophète dans son pays. Néanmoins sa communauté (qui a son noyau dans sa famille élargie) se nourrit d'un rapport contradictoire vis-à-vis du reste de la société. Bien qu'une bonne intégration avec la société de Kawangware permette aux membres des AUEID d'entretenir des nombreuses relations à l'extérieur de leur communauté, ils dédient leur vie au bon fonctionnement et à la croissance de l'église. Des règles d'alliance prescrivent une endogamie relative (ils doivent se marier entre *Akorino* mais de branches différentes) et le mode de vie respecte des normes parfois incompatibles avec le reste de la société. Dans une certaine mesure on peut donc affirmer que les *Israeli* sont des outsider.

En ce qui concerne l'appartenance à un lignage prophétique, elle est évidente : Kamuyu est petit-fils d'un *morathi* (visionnaire kikuyu) et son fils Jacob sera son successeur certain (il occupe déjà une position prééminente dans la communauté).

La reconnaissance des autres reste importante pour légitimer le pouvoir du prophète et pour garantir la croissance de l'église. Kamuyu, pour refouler tous les doutes, affirme que sa

communauté grandit sans cesse et laisse croire qu'elle compte plusieurs centaines d'adeptes. En réalité, le numéro des membres des AUEID reste, pour nous, le fruit d'une hypothèse.

La concurrence parmi les prophètes n'est pas présente dans sa famille restreinte. Le système segmentaire est à l'oeuvre : parmi les frères de Kamuyu, John est le chef d'une branche des AUEID à Muranga. Parmi ses fils, Jacob sera son successeur et Daudi affirme vouloir fonder une nouvelle branche ailleurs. Kamuyu a un autre frère, Moses. Le cumul de ses fonctions (il est pasteur et « vice-président » des AUEID) sert à satisfaire son ambition et éloigne tout danger dans la succession. La construction harmonieuse et le partage des charges est certainement le mérite de Kamuyu. Cependant, ses discours tendent à discréditer toute autre communauté *Akorino*, afin d'éviter une « fuite » de ses membres dans d'autres groupes similaires.

Le lien avec les classes d'âge est présent dans le communauté. Anciennement une nouvelle classe d'âge était marquée par des rites parmi lesquels la circoncision et l'excision étaient les plus importants. Cette pratique, encore en vigueur au Kenya en ce qui concerne les hommes, est désormais interdite pour les femmes. Bien que conscientes de l'interdiction, les femmes *Israeli* optent pour le maintient de l'excision. La circoncision des garçons et l'excision des filles, plus que le baptême et la cérémonie du turban, constitue l'acte le plus important de leur entrée dans l'église (« Si tu veux être *Israeli*, c'est simple : tu viens et tu es circoncise »[31].

[31] Serah, Kawangware, mars 1995.

Chez les prophètes de l'Afrique de l'Est, nous avons souligné le lien avec les actes de guerre. Pendant les cérémonies des AUEID, nous avons remarqué la présence de certains discours : « Dieu, remplis tes apôtres avec la force et le pouvoir ; ils s'en vont dehors, donne leur les armes puisqu'ils soient capables de combattre contre l'ennemi » (Kamuyu, octobre 1995). « Là, dehors, il y a une bataille, nous allons combattre et nous sommes sur le champ de bataille. S'entraîner c'est bien, parce que nous savons comment tirer.... »[32]. Le sens métaphorique de ces discours est clair et la morale des *Israeli* est pacifique. Néanmoins, le fait qu'ils choisissent un certain type de métaphore indique leur familiarité avec certain thèmes.

Nous avons suivi, jusqu'à présent, les lignes comparatives de la tradition prophétique en Afrique de l'Est. Cette tradition est confirmée dans l'action et les paroles des Kamuyu, le prophète des AUEID de Kawangware, et des membres de son église. Nous avons souligné des nombreuses différences imputables, sans doute, à l'influence du milieu urbain. La notion de peuple élu, elle, n'est pas nouvelle, ayant été utilisée auparavant par les *Watu wa Mungu*.

Les prophètes urbains sont en contact avec une réalité sociale diversifiée et changeante. Leur caractéristique la plus importante réside dans leur capacité à rassembler les éléments socio-culturels et religieux les plus différents et contradictoires pour opérer une « remise en système » utile à leurs communautés. Les prophètes, bricoleurs, interprètent la réalité pour la raconter aux autres avec un sens reconquis.

[32] Jacob, Kawangware, juillet1994.

4. CONCLUSION ET PERSPECTIVES DE RECHERCHE

La recherche comparative sur les prophétismes en Afrique de l'Est que nous avons présenté est préliminaire au développement d'un travail plus approfondi qui doit aboutir à la rédaction d'une thèse de doctorat. Nous espérons avoir donné quelques éléments et avoir bâti, au moins en partie, les fondations de notre enquête future. Il était fondamental de comprendre les dynamiques à la base des prophétismes africains.

Dans la partie introductive nous avons d'abord examiné les apports théoriques les plus importants pour une définition du prophète. Il s'agit d'une figure « inspirée », dépositaire d'un savoir qui doit être transmis et communiqué à une communauté morale. L'efficacité du prophète passe par le jugement et la confirmation de sa communauté. Son activité est intramondaine et rationnelle ; le prophète refuse les pratiques religieuses liées à la magie et au fétichisme.

Les études des prophétismes africains nous ont permis de suivre le développement des théories concernant les religions africaines « nouvelles ». L'ethnocentrisme est largement à la base des ouvrages les plus anciens (Evans-Pritchard, 1940; Evans-Pritchard 1956, Beattie & Middleton, 1969 par exemple) : le prophète est interprété selon le modèle juif et selon l'idée weberienne de la crise. L'idée des sociétés africaines immobiles demeure centrale. Le détachement de ces modes d'analyse passe par la perception de l'importance historique des figures prophétiques dans les sociétés anciennes et par l'étude globale des communautés.

L'hypothèse qui associait la naissance des prophétismes à la crise coloniale à été définitivement écarté dans la dynamique génératrice de ces formes religieuses. Cependant elle demeure efficiente dans la compréhension des changements à l'intérieur des traditions prophétiques préexistantes. Nous avons retenu le plus important et le plus générale de ces changements : l'immixtion des idées messianiques et eschatologiques dès les premiers contacts avec les religions du Livre, immixtion qui contraste avec l'absence de toute eschatologie ou millénarisme dans les prophétismes africains pré-coloniaux. Dans cette émergence, on reconnaît sans doute l'importance des textes bibliques.

Nous avons ensuite examiné de plus près des prophétismes d'Afrique Orientale. Cette démarche marque une étape importante pour la définition d'un partage des idées religieuses en Afrique de l'Est. Nous avons isolé quelques caractéristiques :

- l'utilité publique, sociale ou politique des prophètes,
- leur position, en apparence contradictoire, d'outsider,
- l'existence des lignages prophétiques,
- le passage du savoir prophétique de père en fils,
- l'importance de la reconnaissance par la communauté de l'efficacité du prophétisme,
- la concurrence parmi les prophètes du même lignage,
- le lien avec les classes d'âge et avec les actions de guerre.

Parmi ces traits, dont la plus grande partie est partagée par tout prophétisme, nous avons souligné l'importance de certains pour la définition d'une tradition prophétique est-africaine : le lien des prophètes avec les classes d'âge et les actions de guerre, la relation

ambiguë du lignage prophétique avec les anciens et la concurrence à l'intérieur des lignages prophétiques.

Les prophètes, les anciens, les guerriers sont les composants d'une dynamique sociale complexe dans les sociétés anciennes d'Afrique Orientale. Leur imbrication est certaine. Dans telles sociétés, la prééminence des conseils d'anciens empêche l'émergence d'une figures prophétique forte (sauf en ce qui concerne le cas nuer et les tentatives - échouées -des *laibon* maasai et nandi).

Le mode segmentaire de reproduction sociale fournit un échappatoire aux tensions d'une surpopulation prophétique : cette segmentation donne lieu au syncrétisme et à la circulation des idées religieuses en Afrique de l'Est.

Nous ne voulons pas affirmer que des caractéristiques semblables soient absentes du prophétisme du reste de l'Afrique. La perspective comparative utilisée jusqu'à présent pourrait être élargie. Nous rencontrons la même dynamique dans les prophétismes d'autres sociétés segmentaires. Le caractère segmentaire de la société fang est l'obstacle à l'émergence d'un Messie noire, selon A. Mary (1993). En ce qui concerne les prophétismes des sociétés lagunaires de l'Afrique de l'Ouest, elles ont donné naissance au prophétisme d'Harris, cependant l'église harriste a du mal a ne pas faire scission (Augé, 1987).

Notre tâche se limitait à l'Afrique de l'Est et tenait compte des sociétés et de leur histoire. C'est la raison pour laquelle une présentation de telles société, en particulier celles basées sur un système de classe d'âge et génération, était indispensable.

L'analyse d'un prophétisme kikuyu à travers une démarche diachronique nous a permi le télescopage des caractéristiques déjà identifiées chez les prophètes d'Afrique Orientale. Nous avons suivi ce prophétisme dans le Kenya Central, durant la période tourmentée du colonialisme, et dans son développement urbain, à Kawangware.

Le *Watu wa Mungu,* sur la base des nouveaux éléments bibliques, donnent force à la tradition prophétique préexistante lorsque les institutions kikuyu commencent à vaciller. Bien qu'ils proposent parfois des règles sociales incompatibles avec celles des kikuyu (monogamie, refus de payer la dot...), leur effort se concentre aussi sur la conservation. Leur syncrétisation des lois kikuyu avec les lois du Lévitique de la Bible permet une confirmation culturelle. La connaissance approfondie et minutieuse de la Bible se répand parmi les kikuyu et confirme l'importance des figures prophétiques. Cependant, comme dans maints prophétismes, l'ancien et le nouveau vont de paire : des « nouveautés » religieuses ou culturelles, comme la vision eschatologique de l'existence ou le mode de vie monogame, préparent le début d'une révolution.

Dans l'analyse du prophétisme urbain des AUEID, nous avons précisé que les figures prophétiques africaines d'aujourd'hui se situent au croisement de la voie « traditionnelle » et de celle de la modernité. Bricoleur par excellence, le prophète agit comme « filtre » pour sa communauté et choisit, selon les règles intrinsèques aux syncrétismes, les traits culturels qu'il est préférable de conserver et ceux qui ne méritent qu'abandon et oubli.

Le prophète, dans la réalité urbaine défavorisée nous apparaît aussi comme un acteur de la recomposition sociale. Dans sa communauté, des liens se soudent entre les membres, des noyaux de solidarité, des obligations réciproques demeurent. Le prophète est une figure

religieuse qui résiste aux coups de la modernisation grâce à sa faculté caméléonesque. Vecteur de la tradition, réelle ou inventée, son pouvoir de rassembler une communauté religieuse dans un régime seulement en apparence démocratique, occupe une place autrefois attribuée au pouvoir politique.

Notre problématique reste ouverte sur des questions que nous nous proposons d'explorer dans une recherche future.

Historique

Grâce à un certain nombre de sources historiques, nous avons présenté le mouvement des *Watu wa Mungu*. Il s'agit d'un prophétisme dont les caractéristiques sont liées aux sociétés segmentaires : plusieurs prédicateurs se partagent des petites communautés et voyagent pour fonder d'autres groupes religieux. Qu'il y a-t-il à l'origine de ce mouvement ? En effet, l'importance des figures prophétiques kikuyu pré-coloniales reste à comprendre. Les sources ne sont pas très généreuses. Kenyatta (1938) et Kinyanjui (1973) nomment les « *Arathi* », visionnairs kikuyu, mais ne fournissent pas de récits détaillés et ne donnent pas des exemples historiques. Hobley (1967) cite plusieurs *medecine men* ayant des pouvoirs qui dépassent le particulier et touchent les problèmes de la communauté entière. Il fait aussi référence aux lignages de devins kikuyu *Eithaga*. Cependant, le mot « *Arathi* » est absent des description de l'auteur. Peut-on parler d'un véritable prophétisme kikuyu dans les sociétés précoloniales ? Cette question - bien que nous avons répondu positivement - mérite des approfondissements.

Bien que les communautés kikuyu anciennes partagent certaines caractéristiques avec la tradition prophétique d'Afrique de l'Est, il est possible qu'un véritable idiome prophétique kikuyu s'est manifesté seulement à partir de la fin du XIX siècle, comme dans le cas des prophètes nuer. L'origine kikuyu de certains des lignages prophétiques Maasai plaide, au contraire, en faveur d'un idiome prophétique kikuyu plus ancien. Ce sont tous des éléments de départ à une recherche historique.

Le corpus linguistique

La terminologie que nous avons l'intention d'étudier concernera la mythologie et, surtout, les aspects religieux des communautés kikuyu. Les termes liés à la sorcellerie, aux interdits et à la notion d'impureté rituelle (*thahu*) permettront de mieux saisir les représentations du mal, de son origine et les champs d'action possibles des prophètes.

Nous voulons élargir notre recueil de sources écrites et orales sur les sociétés anciennes (contes, chants, proverbes) ainsi qu'approfondir notre connaissance des termes d'adresse et de parenté kikuyu. Ces données nous permettront de pousser notre analyse au coeur des systèmes de représentation constituant la base même des élaborations nouvelles.

Les éléments fournis par l'ethnographie

Les contextes sociaux

Dans notre recherche, nous avons défini des modèles différents de communautés prophétiques kikuyu. Dans les groupes prophétiques du bidonville, nous avons remarqué une osmose de comportements religieux et de nombreuses emprunts de la communauté prophétique avec la société environnante. Peut-on affirmer que les communautés *akorino* des bidonvilles perdent en partie leur identité pour en modeler une nouvelle ? Peut-on soutenir que les prophétismes des autres groupes ethniques du bidonville empruntent, de la même manière, au prophétisme kikuyu ? Si nous admettons l'hypothèse d'une tradition prophétique largement syncrétique en Afrique de l'Est, la réponse est positive. Cependant des approfondissements sont nécessaires, au sujet des nouveaux « ajustements » et des réorganisations symboliques que les emprunts apportent. Nous voulons faire référence aux « bricolages » proposés par ces formes prophétiques et à la nécessité de décrypter le travail syncrétique permettant à certains prophétismes non seulement de survivre, mais d'assumer un rôle central dans l'élaboration de l'identité culturelle des communautés.

Nous avons l'intention de considérer d'autres modèles de prophétisme kikuyu se développant dans d'autres milieux sociaux. Dans la province Centrale, là où le mouvement des *Watu wa Mungu* est né, les communautés prophétiques des *Akorino* sont bien plus conservatrices. Sont-elles destinées à l'extinction (comme prévoit Kamuyu, le chef des AUEID) ? Dans d'autres régions du Kenya, des branches des AUEID sont bien implantées, preuve que le modèle segmentaire est encore à l'oeuvre. Ce paradigme, utilisé par les sociétés

anciennes pour profiter des terres disponibles et pour éviter les tensions démographiques, constitue aujourd'hui un véritable mode de survie afin déchapper à la crise économique (Droz & Sottas 1995). Dans ces cas, la métaphore de la terre promise a une réalité qui dépasse les instances eschatologiques. Quelles sont les caractéristiques de ces communautés prophétiques installées dans des zones éloignées de la région kikuyu ?

Les modalités de la conversion

Parmi les Israeli de Kawangware, nous n'avons pas particulièrement approfondi les modalité de conversion. Quelles sont les étapes qui amènent un individu à rentrer dans la communauté prophétique ? Combien de temps dure l'apprentissage des règles et des notions bibliques ? Quels sont les dons de chacun et quels sont, éventuellement, les conflits possibles à l'intérieur de la communauté?

Nous avons remarqué que la communauté fonctionnait à deux niveaux :

En ce qui concerne le comportement de certains membres, la communauté ressemble à une secte, au « groupement communautaire exemplaire » (Weber, 1996, p. 169). La famille élargie des Kamuyu et les membres les plus fidèles doivent suivre « sans réserve » l'exemple du prophète, respecter strictement les interdictions et les prescriptions sexuelles et alimentaires. Mais comme devient-on des membres « plus fidèles »? Nous avons l'intention d'y trouver une réponse adéquate.

Dans la communauté, certains adeptes occasionnels n'ont pas d'obligation particulière. Ces membres rentrent en contact avec le groupe prophétique seulement pendant le rite du dimanche et, probablement, à l'occasion de crises personnelles. La crise entraîne-t-elle la conversion ? Les enfants de parents *Akorino* sont « obligés », dès leur naissance, d'intégrer la communauté. La présence des enfants contredit la théorie de la « communauté des purs » qui implique le choix précis d'un mode de vie. Dans ce sens, la communauté prophétique se comporte comme une « église » (cf. Weber, 1996, p. 252). Dans un milieu défavorisé, le prophète déploie toutes ses énergies et ses stratégies pour le maintient de sa communauté à travers laquelle il obtient un certain pouvoir économique. Nous voulons décrypter, dans une recherche future, ses stratégies.

La communauté thérapeutique

« Il n'y a pas de société où la maladie n'ait une dimension sociale ... la maladie nous fournit un exemple concret de liaison intellectuelle entre perception individuelle et symbolique sociale » (Augé, 1986, p. 7). Le caractère multifactoriel de la maladie nous amène à considérer ses implications.

Le vide créé par la médecine de type occidental et l'inefficacité sociale des structures médicales élitistes justifient l'existence des communautés prophétiques thérapeutiques : elles répondent aux besoins des individus d'une manière plus adéquate.

Pourquoi les gens sont-ils malades ? Avant d'obtenir la guérison, la tâche du prophète est de répondre à cette question. Dans la communauté de Kamuyu, les réponses sont différentes.

« Les gens qui étaient malades dimanche dernier sont guéris, ils ont eu la foi »[33] « Quand je suis tombé malade, je savais que c'était le diable »[34] « Toutes les maladies descendent de Dieu »[35] Faute personnelle qui entraîne la punition divine ou intervention diabolique ? Le prophète pousse ses adeptes à l'auto-analyse pour comprendre la raison des différentes maladies, sermonne sa communauté pour son incapacité de s'éloigner du péché, mais pendant une « guérison collective » chasse les mauvais esprits avec des cris. Persécution entraînée par un acte de sorcellerie, ou sens de culpabilité et de responsabilité individuelle ? Quelle voie choisissent les membres de la communauté prophétique ?

Si la maladie est interprétée comme rupture d'équilibre et conséquence du désordre, individuel ou familial, la guérison s'obtient grâce au rétablissement de l'ordre et au respect des interdits représentants une métaphore de ce même ordre. Cependant le système ne fonctionne pas, autrement pourquoi les gens sont toujours malades? Comment les *Israeli* de Kawangware font face aux nouveaux enjeux ? Quelles sont les représentations liées aux maladies modernes, le sida, le cancer, la folie ? Quelles sont les dynamiques du marché de la guérison ? A travers notre recherche, nous voulons répondre à de telles questions.

[33] Kamuyu, Kawangware, mars, 1995.
[34] Jacob, Kawangware, mars 1995.
[35] Elinjia, Lenana, juillet 1994.

Méthodologie de l'enquête de terrain

Nous disposons de plusieurs axes pour mener à bien notre recherche.
Nous avons vécu et travaillé trois ans au Kenya, nous avons une connaissance de la société kenyane contemporaine, des moeurs, des comportements acceptés et des attitudes qui heurtent.

La tolérance envers un étranger est, au Kenya, plus forte que celle accordée au voisin. Les *Israeli* de Kawangware ont montré, à ce propos, une ouverture et un intérêt à notre égard, intérêt que nous ne pouvons pas détacher de notre statut. Femme blanche, célibataire et sans enfant, nous étions un bon sujet pour des tentatives de conversion. Tout malentendu clarifié, nous avons été accepté comme « chercheur » et également comme « sujet d'étude ». Cette propension sociologique, caractéristique du prophétisme (cf. Dozon, 1995) nous pousse à considérer notre enquête future comme un échange où la compensation réside dans des « informations » obtenues réciproquement. Nous ne cacherons pas notre vision du monde et notre mode de vie, avec toute l'attention possible et le respect qu'un milieu défavorisé implique.

Le Kenya se trouve actuellement dans une situation politique difficile, les élections présidentielles approchant (décembre 1997), quelques problèmes ont eu récemment lieu. Les tensions actuelles rendent l'observation socio-anthropologique particulièrement importante. Le prophétisme, par sa « capacité de capter les crises et les évolutions problématiques de la vie sociale » (Dozon, 1995, p. 233) constitue un « terrain exceptionnel », un observatoire privilégié.

Au cours d'une année de terrain (septembre 1997-juillet 1998), plusieurs séjours sont prévus dans des communautés prophétiques différentes. L'observation (participante) des rites et du mode de vie des prophètes kikuyu sera privilégiée. Nous avons l'intention de poursuivre notre recherche au sein de la communauté de Kamuyu que nous connaissons depuis 1994. Cependant, la nécessité élargir la perspective de recherche s'impose, à nos yeux, d'une manière évidente. Nous nous proposons de prendre contact avec les nombreuses branches des AUEID dans les autres provinces du Kenya et d'accompagner Kamuyu dans ses nombreux voyages pour les cérémonies, où il officie souvent. Nous avons l'intention d'assister à différentes cérémonies (baptêmes, mariages, funérailles) ainsi qu'à des cultes et à des séances de type thérapeutique.

Nous souhaitons également connaître d'autres réalités prophétiques en dehors des AUEID. Par exemple, des communautés (comme la *Preacher's Church* ou l'Associations des Jeunes *Akorino*) composées par un bon nombre de jeunes éduqués. Quel type de prophétisme proposent-ils ?

Au travers d'enquêtes sur des femmes, nous nous proposons de saisir l'importance de l'excision comme véhicule d'identité, en contraste avec des idées plus modernes qui condamnent cette pratique.

L'affinement de la langue locale sera un moyen de nous rapprocher des gens pour lesquelles l'Anglais est un moyen de communication problématique. Nous nous proposons de perfectionner notre connaissance du Swahili (la langue franche du Kenya). En ce qui concerne la langue Kikuyu nous allons enrichir notre vocabulaire des nombreux mots clef.

BIBLIOGRAPHIE

Adas M., 1987, Prophets of Rebellion : Millenarian Protest Movements against European Colonial Order, Cambridge.

Allen T., 1991, « Understanding Alice : Uganda's Holy Spirit Movement in Context », Africa, 61, 3, pp. 370-399.

Ambler Ch., 1988, Kenyan Communities in the Age of Imperialism, the Central Region in the Late Nineteeth Century, New Haven - London, Yale University Press.

Ambler Ch., 1995, « What is the World Going to Come to? » dans Anderson D.M.& Johnson D.H. (ed) Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History, London, James Currey, pp. 221-239.

Amselle J.L., 1985, « Ethnies et espace : pour une anthropologie topologique », dans Amselle J.L. & M'Bokolo E. (sous la direction de), 1985, Au coeur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et état en Afrique, Paris, la Découverte, pp. 11-48.

Amselle J.L. & M'Bokolo E. (sous la direction de), 1985, Au coeur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et état en Afrique, Paris, la Découverte.

Anderson D.M., 1995, « Visions of the Vanquished : Prophets & Colonialism in Kenya's Western Highlands », dans Anderson D.M. & Johnson D.H. (ed.) Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History, London, James Currey, pp. 164-194.

Anderson D.M. & Johnson D.H. (ed.),1991, « Diviners, Seers and Prophets in Eastern Africa », Africa, 61, 3.

Anderson D.M. & Johnson D.H. (ed.), 1995 Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History, London, James Currey.

Asch S., 1983, L'église du Prophète Kimbangu : de ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981), Paris Karthala.

Augé M., 1986, « L'Anthropologie de la maladie », L'Homme, XXVI (1-2), pp. 81-90.

Augé M., 1987, Espace, savoir, pouvoir : les prophètes ivoiriens, Gradhiva 3, 1987, pp. 11-18.

Augé M., 1988, Le génie du paganisme, Paris, Gallimard.

Baechler J., 1970, Les phénomènes révolutionnaires, typologie des phénomènes de la contestation, Paris, PUF:

Balandier G., 1953, « Messianisme et nationalisme en Afrique Noire », Cahiers Internationaux de Sociologie, 14, pp. 41-65.

Balandier G., 1955, Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire, dynamique sociale en Afrique Centrale, Paris, PUF.

Barrett D.B., 1968, Schism and Renewal in Africa, Nairobi, Oxford University Press.

Beattie J.H.M. & Middleton J. (ed.), 1969, Spirit Mediumship and Society, London, Routledge & Kegan.

Beinart W. & Bundy C., 1986, Hidden Struggles. Rural Politics and Popular Consciousness in South Africa, London, James Currey.

Berger I., 1981, Religion and Resistance, East African Kingdoms in the Precolonial Period, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Annales.

Berger I., 1995, « Fertility as Power », dans Anderson D.M. & Johnson D.H. (ed.), 1995 Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History, London, James Currey, pp. 65-82.

Bernardi B., 1989 [1959], The Mugwe a Blessing Prophet : A Study of a Religious and Public Dignitary of the Meru of Kenya, Kisumu-Nairobi, Gideon S. Were Press.

Berntsen J., 1979, « Maasai Age-sets and Prophetic Leadership 1850-1910 », dans Africa, 49 (2), 1979, pp. 134-146.

Bonte P., 1978, « Religion et classes sociales chez les éleveurs d'Afrique de l'Est », dans L'apport de la théorie et de méthodes marxistes à l'étude des religions, textes réunis par J. Maître, CNRS, Paris, 1978, pp. 53-78.

Bourdieu, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », Revue Française de Sociologie, XII.

Buckner M., 1995, « Modern Zande Prophetesses », dans Anderson D.M. & Johnson D.H. (ed.), Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History, London, James Currey, pp. 102- 121.

Buijtenhuijs R., 1971, Le Mouvement « mau-mau » : une révolte paysanne et anticoloniale en Afrique Noire, Paris-La Haye, Mouton.

Buijtenhuijs R., 1976, « Messianisme et nationalisme en Afrique Noire, une remise en question », dans Van Binsbergen W.M.J. & Buijtenhuijs R., (sous la direction de), Religious Innovation in Modern African Perspectives, 2, Leiden, pp. 25-44.

Bureau R., 1996, Le prophète de la lagune. Les harristes de Côte d'Ivoire, Paris, Karthala.

Chrétien J.P., 1977, « La royauté capture les rois », postface à P. Ndayishiguye, L'intronisation d'un mwami, Nanterre, Université de Paris X.

Chrétien J.P., sous la direction de, 1993, L'invention religieuse en Afrique. Histoire et Religion en Afrique Noire, Paris, Kartala.

Chrétien J.P., 1993 (2), Burundi l'Histoire retrouvée, Paris Karthala.

Comaroff J., 1985, Body of Power, Spirit of Resistence, The Culture and History of a South African People, University of Chicago Press.

Coulon C., 1991, « Religions et Politique » dans Coulon C. & Martin D.C., (sous la direction de), les afriques politiques, Paris, la découverte

Davidson B., 1971, Les Africains, Paris, Le Seuil.

Douglas M., 1992, De la soillure, essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris, la découverte.

Dozon J.P., 1974, « Les mouvements politico-religieux : syncrétismes, messianismes, néotraditionalismes », dans Augé M:, (sous la direction de), La construction du monde, religion, représentations, idéologie, Paris, Maspero, pp. 75-111.

Dozon J.P., 1995, La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique Contemporaine, Paris, Seuil.

Dozon J.P., 1995 (2), « Gbahié Koudou Jeannot. Le prophète annonciateur de la crise », Cahiers d'Etudes Africaines, XXXV, 2-3, pp. 305-331.

Droz Y & Sottas B., 1995, « Circulation familiale comme stratégie de survie face aux effets de la globalisation de l'économie ; l'exemple des migrants kikuyu au Kenya », dans Gern J.P. & Sebureze D., (sous la direction de), Les stratégies des groupes sociaux victimes de la globalisation de l'économie, Neuchâtel, EDES.

Droz Y, 1997, « Si Dieu veut ... on suppôts de Satan ?, Incertitudes, millénarisme et sorcellerie chez les migrants kikuyu, Cahiers d'Etudes Africaines, 145, pp. 85-117.

Emmet D., 1956, « Prophets and their Societies », Journal of the Royal Anthropological Institute, 86, i.

Evans-Pritchard E.E., 1937, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, Oxford, Oxford University Press.

Evans-Pritchard, 19740, The Nuer, Oxford, Oxford University Press.

Evans-Pritchard, 1956, Nuer Religion, Oxford, Oxford University Press.

Evans-Pritchard, 1976, « Some reminiscences and reflexions on fieldwork » dans Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, abrégé par Gillies E., Oxford, Oxford University Press.

Farsons N., 1949, Last Chance in Africa, London, Gollancz.

Firth R., 1959, « Problems and assumptions in an anthropological study of religion », Journal of the Royal Anthropological Institute, 89 (2), pp. 129-148.

Fratkin E., 1991, « The *Laibon* as Sorcerer : a Samburu *Laibon* among the Ariaal Rendille », Africa, 61, 3, pp. 318-333.

Hansen H.B., 1995, « The Colonial Control of Spirit Cults in Uganda », dans Anderson D.M. & Johnson D.H. (ed.), Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History, London, James Currey pp. 143-163.

Heald S., 1991, « Divinatory Failure : The Religious and Social Role of Gisu Diviner », Africa, 61, 3, pp. 299-317.

Heusch L. de, 1982, Rois nés d'un coeur de vache, Paris, Gallimard.

Hervieu-Léger, 1993, La religion pour mémoire, Paris, Cerf.

Hobley C.W., 1967, Bantu Beliefs and Magic, Frank Cass & Co., London.

Izard M., 1992, « Prophétisme », dans Bonte P. & Izard M,(sous la direction de), Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie, Paris, PUF, pp. 603-604.

Johnson D.H., 1995, « The Prophet Ngudeng and the Battle of Pading », dans Anderson D.M. & Johnson D.H. (ed.), Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History, London, James Currey pp. 196-220.

Johnson D.H., 1997 [1994], Nuer Prophets. A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Oxford, Clarendon Paparbacks.

Kenyatta J., 1938, Facing Mount Kenya, London, Secker & Warbourg.

Kinyanjui E., 1973, « The Rise and Persecution of the Aroti Prophets, 1927-1948 », dans Barrett D.B., (sous la direction de), Kenya Churches Handbook, Kisumu, Evangel Publishing House, pp. 124-127.

Lambert H.E., 1952, « The Background to Mau-Mau : Widespread Use of Secrets Oaths in Kenya », The Times British Colonies Review, 8, p. 21.

Lamphear J., 1992, The Scattering Time : Turkana Responses to Colonial Rule, Oxford, Oxford University Press.

Langley M.S, 1979, The Nandi of Kenya Life Crisis Rituals in a Period of Change, London, C. Hurst & Company.

Lanternari V., 1960, Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi, Milano, Feltrinelli.

Leenhardt M., 1902, Le mouvement éthiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899, Cahors.

Lévi-Strauss C., 1958, Anthropologie structurale, Paris, Plon.

Lonsdale J., 1992, « The Moral Economy of Mau-Mau », dans Bermann B. & Lonsdale J. (ed.), Unhappy Valley, Book two : Violence and Ethnicity, London, James Currey, pp. 315-501.

MacGaffey W., 1983, Modern Congo Prophets : Religion in a Plural Society, Bloomington University Press.

MacGaffey W., 1986, Religion and Society in Central Africa, Chicago & London, The University of Chicago Press.

Mary A., 1992, Le défi du syncrétisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga (Gabon), Paris, EHESS, Thèse de Doctorat d'Etat.

Mary A., 1993, « Le travail symbolique des prophètes d'Eboga : Logiques syncrétiques et entre-deux culturel », Cahiers d'Etudes Africaines, 132, XXXIII, 4, pp. 613-643.

Mary A., 1994, « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », dans Laburthe-Tolra P., (sous la direction de), Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme, Paris, L'Harmattan, pp. 85-98.

Mbembe, 1988, Afriques Indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale, Paris, Karthala.

Middleton J., 1953, The Central Tribes of the North-Eastern Bantu, London, International African Institute.

Middleton J., 1967, « Spirit Possession among the Lugbara », dans Beattie J.H.M. et Middleton J.(ed.), Spirit Mediumship and Society, London, Routledge et Kegan, pp. 220-231.

Murray J., 1973, « The Kikuyu Spirit Churches », Journal of Religion in Africa, V, 3, pp. 198- 234.

Ndung'u N.W., 1994, The Akurinu Churches . With Special Reference to their Theology, Nairobi, Thesis in Degree of Doctor of Philosophy, University of Nairobi.

Neher A., 1983, Prophètes and Prophéties, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

Ngada N.H., 1985, Speaking for Ourselves, Braamfontein, Institute of Contextual Theology.

Njeri Ph, 1984, The Akurinu Churches ; a Study of the History and Some of the Basic Beliefs of the Holy Ghost Church of East Africa, 1926-1980, Nairobi, Thesis in Master of Arts, University of Nairobi.

Peatrik A.M., 1995, « La règle et le nombre : les systèmes d'âge et de génération d'Afrique Orientale », l'Homme, 134, pp. 13-49.

Peatrik A.M., à paraître, « Les sociétés anciennes et leur héritage : éclairage ethnologique », à paraître dans Kenya Contemporain.

Perrott C.H., 1993, « Prophétisme et modernité en Côte d'Ivoire », dans F. Bayart, (sous la direction de), Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi, Paris, Karthala.

Pouillon J., 1992, « Tradition », dans Bonte P. & Izard M, (sous la direction de), Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie, Paris, PUF, pp. 710-712.

Ranger T.O., 1981, Poverty and Prophetism : Religious Movements in Makaoni District : 1929 to 1940, SOAS, seminar paper.

Ranger T.O., 1983, « Holy Men and Rural Communities : Makaoni District, Zimbabwe, 1900 to 1980 », dans Sheils W.J. (ed), The Church and War, Oxford, Blackwell.

Ranger T.O, 1986, « Religion Development and African Christian Identity : the Case of Zimbabwe », Neue Zeitschrift fur Missionswissenschaft, 41, 1.

Ranger T.O., 1986 (2), « Religious Movements and Politics in Subsaharan Africa », The African Studies Review, 29, 2, pp. 1-69.

Robins C., 1979, « Conversion, Life Crisis and Stability among Women in the East African Revival », dans Jules-Rosette B. (ed.), The New Religion of Africa, Norwood, New Jersey University Press, pp. 185-202.

Ruel M., 1991, « Kuria Seers », Africa, 61, 3, pp. 343-353.

Sangree W.H.,1966, Age Prayers and Politics in Tiriki, Kenya, London, Oxford University Press.

Spearling D., 1995, « The Frontiers of Prophecy », dans Anderson D.M. & Johnson D.H. (ed.), Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History, London, James Currey pp. 83- 101.

Spencer P., 1991, « The Loonkidongi Prophets and the Maasai : Protection Racket or Incipient State ? », Africa, 61, 3, pp. 334-342.

Sundkler B., 1948, Bantu Prophets in South Africa, Oxford, Oxford University Press.

Turner, 1976, « The approach to Africa's Religious Movements » dans Van Binsbergen W.M.J. & Buijtenhuijs R., (sous la direction de), Religious Innovation in Modern African Perspectives, 2, Leiden, pp. 13-23.

Wagner G., 1949, The Bantu of Northern Kavirondo, London, Oxford University Press for the Interntional African Institute.

Waller R.D., 1995, « Kidongoi's kin : Prophecy & Power in Maasailand », dans Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History, D.M. Anderson & D.H Johnson (ed.),pp. 28-64.

Weber M., 1970, Le judaïsme antique, Paris Plon.

Weber M., 1996, Sociologie des religions, textes réunis et traduits par Grossein J.P., Introduction de J.C. Passeron, Paris, Gallimard.

Wipper A., 1977, Rural Rebels : A Study of two Protest Movements in Kenya, Nairobi, Oxford University Press.

Wright M., 1995, Maji-Maji, dans Anderson D.M. & Johnson D.H. (ed.), Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History, London, James Currey pp. 124-142.

TABLE DES MATIERES

1. INTRODUCTION 1

DE L'OBJET D'ETUDE 2

JUSTIFICATION DE LA RECHERCHE 5

LES DIFFERENTES FIGURES PROPHETIQUES DANS LE MONDE ANCIEN 6

L'ANTIQUITE ET LES PROPHETES D'ISRAEL 6

L'APPORT THEORIQUE DE MAX WEBER 8

LES DEFINITIONS DU PROPHETE D'AFRIQUE NOIRE PAR LES ANTRHOPOLOGUES 10

HISTORIQUE DES ETUDES DES PROPHETISMES EN AFRIQUE NOIRE 15

PROPHETISMES D'AFRIQUE DU SUD : RELIGION COMME REACTION ET RESISTANCE 15

PROPHETISMES D'AFRIQUE CENTRAEL : PROFONDEUR HISTORIQUE ET TRAVAIL SYNCRETIQUE 20

PROPHETISMES D'AFRIQUE DE L'OUEST : PROPHETE VOYAGEUR, PROPHETE DANS SON PAYS 25

PROPHETISMES D'AFRIQUE DE L'EST : LA SOCIETE, L'HOMME ET L'HISTOIRE 30

QUELQUES CONCLUSIONS ET AXES METHODOLOGIQUES DE LA RECHERCHE 52

2.DES SOCIETES PRECOLONIALES EN AFRIQUE DE L'EST 55