

Introduction



Novembre 1968. La saison des pluies n'en finissait pas, et cette nuit-là encore des éclairs zébraient le ciel, silencieux éclats d'une foudre lointaine.

À Bregbo, les auréoles chancelantes des lampes-tempête se multipliaient dans la profondeur des rues et des cours. Les conversations allaient bon train. Pour ce soir on n'en était pas encore aux ultimes chuchotements, lorsque, mise en veilleuse, la lampe n'est déjà plus que la gardienne rassurante des insomniaques, le repère des vagabonds du rêve qui s'évadent tous les soirs du cercle étroit et vacillant où sont conjurés les mystères de la nuit. Ce soir, c'était fête ; une grande partie du village allait se rendre chez Albert Atcho pour l'écouter et l'assister : les diables venus d'un village de la côte, confondus par l'accusation d'un mort et les aveux de son assassin, allaient devant le prophète confesser leurs torts et répondre de leurs crimes.

Des flots de lumière ruisselaient sous l'apatam¹ du prophète – miracle du groupe électrogène. Les diables, arrivés discrètement bons premiers, s'étaient assis sur le banc qui leur était réservé. Leurs parents et accusateurs attendaient dehors ; ils entreraient avec la masse des assistants.

Mon enquêteur était venu me trouver la veille, avec cet air heureux qu'il avait la bonté de prendre quand il savait me faire plaisir. Une « affaire » que nous suivions depuis quelque temps à Grand-Jacques venait de rebondir. Un peu plus tôt une famille de ce village avait fait interroger le cadavre d'un de ses membres mort soudainement. Le cadavre, interrogé selon le rite

1 [Le terme désigne en Afrique de l'Ouest une construction légère dont le toit est fait de roseaux.]

traditionnel, avait clairement dénoncé un autre membre de cette famille. Après bien des heures de résistance celui-ci avait avoué – la fatigue aidant bien sûr, et les menaces. Condamné donc à faire bonne mesure, il avait dénoncé comme associés un certain nombre d'individus et, parmi eux, certains de ses parents – procédure normale, les diables étant censés se regrouper en sociétés secrètes. La famille s'était scindée en deux groupes : accusateurs et accusés ; les premiers venaient d'obliger les seconds à partir pour Bregbo. Mon enquêteur, qui se tenait à l'affût, m'avait aussitôt prévenu et nous avions débarqué dans l'après-midi. L'affaire était d'importance : nous aurions du meilleur Atcho.

Après avoir salué le prophète et bu, en compagnie d'une de ses femmes et d'un de ses secrétaires, le whisky qu'en hôte attentionné il ne manquait jamais de nous offrir, nous lui avons fait part de notre intention d'assister à la séance du soir. Il n'y voyait aucun inconvénient : les séances sont publiques, et tout ce qui peut contribuer à l'humiliation des diables est bon. Ce fut aussi l'avis du groupe de parents accusateurs à qui nous rendîmes ensuite visite, dans une cour de la partie nord du village.

Les diables, eux, attendaient le soir dans une cour de la partie sud ; nous en saluâmes trois, effondrés contre la palissade, en compagnie d'un parent d'un autre village qui, n'étant pas partie dans l'affaire, s'efforçait de leur faire prendre patience avec une jovialité non affectée : surprenante aisance si l'on pense qu'après tout il croyait dur comme fer à leur culpabilité, mais fréquente et même générale ; il faut être en situation pour mettre de la passion dans une affaire de mauvais esprit ; quand elle a pu s'arranger à l'amiable, quand elle n'intéresse plus personne, il arrive même que les protagonistes du drame passé – accusateurs et accusés – reprennent des relations normales. Ils n'ont pas oublié pour autant. Chacun a le souci de son apparence, et les crises éclatent soudainement ; comme dans les westerns, seule l'ombre de la mort fait baisser les voix et impose le silence précurseur des grands affrontements. Pour qui a quelque connaissance des formidables soupçons qui dans un village de Basse-Côte font la trame de la vie sociale, l'aisance des rapports entre individus garde toujours quelque chose de stupéfiant.

L'accusé principal était à tous égards idéal : trois dents énormes pendaient sur sa lèvre inférieure, lui conférant un air de vampire niais propre à solliciter l'imagination et à encourager l'accusation. Relativement jeune, mis en condition par les premières épreuves subies au village, il devait se montrer de fait toute la soirée plein de bonne volonté, prêt à allonger sur commande la liste de ses victimes et celle de ses associés. Nous échangeâmes quelques mots. À côté de lui, ses deux oncles, grands vieillards,

se taisaient, incapables de cacher leur désarroi. Marqué de honte et de colère, le visage du premier, ancien captif promu chef de lignage, virait au gris ; celui du second, évidemment terrorisé, ruisselait de sueur ; le premier participa du bout des lèvres à notre embryon de conversation ; le second n'en eut pas la force et ne s'aperçut peut-être même pas de notre présence.

La séance commença à huit heures du soir ; elle devait s'achever peu avant cinq heures du matin. Albert Atcho ne refusait pas la présence d'observateurs étrangers, je l'ai déjà dit, mais c'est encore trop peu dire : Atcho voulait et veut toujours des témoins, qui portent témoignage pour lui. Plus la compétence du témoin est manifeste (et cette compétence, on le verra, se mesure, dans la logique de Bregbo, sur le titre officiel ou la couleur de la peau), plus le témoignage vaut preuve. Il n'y a pas, à Bregbo, de présence innocente ; assister aux cérémonies qui y sont célébrées, c'est apporter aux fidèles, aux malades et aux victimes une preuve supplémentaire de l'existence des diables, de la science du prophète et du bien-fondé de la politique de développement du gouvernement ivoirien. Toutes ces affirmations demandent à être justifiées (c'est l'un des buts de ce livre), mais les termes eux-mêmes sont problématiques.

La suppression des guillemets au début de ce texte voulait donner au lecteur une impression équivalente à celle de l'observateur qui doit tout soudainement tenir pour habituelle et normale la référence quotidienne aux « diables », aux « sociétés diaboliques », à l'action efficace du « mauvais esprit » dans la production des maladies, de l'esprit « fort » dans leur guérison, aux « prophètes » porteurs du pouvoir de guérison et de clairvoyance, inspirés directement par Dieu et indirectement par le président Houphouët-Boigny. De cette construction dont il pressent d'emblée le caractère baroque, l'observateur plus ou moins attentif devient vite (à son insu dans le meilleur des cas) l'un des architectes ; l'apport le plus immédiatement repérable des ethnologues, des psychologues et des psychiatres, des professionnels blancs de la religion (car les prêtres ou les pasteurs africains sont plus susceptibles et méfiants à l'égard d'un « prophète » qui leur fait concurrence), l'apport le plus immédiatement repérable des professionnels de l'observation à la « communauté thérapeutique de Bregbo », ce sont les quelques mots techniques qui, chaque année plus nombreux, émaillent les discours des interprètes et secrétaires d'Atcho ; mais leur apport fondamental, c'est le crédit qu'ils donnent à une entreprise dont ils sont pour une part les auteurs parce qu'ils ne peuvent l'observer qu'en y participant.

Je n'avais jamais si fortement pris conscience du caractère inéluctablement compromettant de ma présence à Bregbo qu'en ce soir de

novembre 1968 où Atcho, après avoir souligné dans son prêche introductif l'intérêt croissant que les Blancs prenaient à son œuvre – car « les Blancs ne se dérangent jamais pour rien » –, m'invita à qualifier la conduite du malheureux vampire aux trois dents trop longues dont j'avais suivi la piste et le calvaire de Grand-Jacques à Bregbo pour écrire un chapitre de plus sur les rapports entre *witchcraft* et *sorcery*.

Je déclinai l'invitation qui m'était faite, mais ma présence et celle du magnétophone parlaient pour moi, malgré moi. Devrais-je pour autant plaider coupable, le temps au moins d'introduire par l'exposé de quelques remords à l'étude néanmoins faite et rédigée ? Je ne le crois pas, pour un certain nombre de raisons qu'on me permettra de mentionner brièvement :

1) Je n'ai jamais de façon explicite accordé publiquement quelque crédit que ce fût à l'action et aux pouvoirs d'Atcho (là-dessus on pourrait me faire bien des reproches et m'accuser de positivisme borné, puisqu'il est bien évident qu'Atcho « sert » à quelque chose et à quelques-uns, mais je crois qu'il sert moins qu'il ne signifie, et que, notamment, ses connaissances de guérisseur-herboriste et surtout ses qualités indirectement thérapeutiques – au sens, par exemple, où l'on parle de celles de chamans en général – sont moindres et moins opérantes que celles de nombre de « guérisseurs de campagne » dans la zone lagunaire). Sur ce point, je renvoie à la suite et à l'ouvrage collectif consacré à l'institution de Bregbo².

2) L'ethnologue ne fait pas de l'ethnologie, non plus que l'historien de l'histoire, pour faire son salut personnel ; qu'il le veuille ou non (et ses remords éventuels parlent moins de lui que des contradictions de sa classe), il fait partie de la société coloniale ou néo-coloniale dont il dénonce éventuellement les entreprises et les pratiques. S'il s'agit de garder les mains blanches, le péché commence avec la présence. La présence blanche sur les côtes africaines est trop ancienne et sa présence actuelle trop signifiante pour que le scrupule individuel ne fasse pas figure de monstre historique – à moins qu'on ne sait quel vertige intellectuel pousse l'observateur de l'histoire à identifier la figure de l'ethnologue à celle du grand homme, à vouloir réécrire ce qu'il croit déchiffrer.

3) Cela dit, la faute morale, ou déontologique, commence avec l'erreur technique, professionnelle, qui peut prendre deux formes ; ou bien le professionnel de l'observation participe si bien à l'idéologie dont il doit rendre compte qu'il s'y identifie, ou bien il abstrait de la réalité qu'il a sous

2 [Colette Piault éd., *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann, 1975.]

les yeux un objet d'étude auquel il confère un intérêt propre et exclusif, victime alors (et à l'inverse) de ce que les très éloquents dénonciateurs de l'ethnocide ont pu définir comme l'essence de la civilisation occidentale : la négation des différences, la volonté de réduire l'autre à l'état d'objet, de faire de son discours même la matière d'un autre discours. La reconnaissance des différences échappe, ou veut échapper, à ce double travers ; mais elle relève de l'observation ; dénoncer l'ethnocide, ce n'est pas encore agir (si tant est que l'action soit possible) : c'est encore observer. L'action relève du militantisme : l'ethnologue peut être militant, comme d'autres, et plus que d'autres sûrement à propos des problèmes dont il est, mieux que d'autres, informé ; mais l'ethnologie ne peut prétendre, ou tendre, qu'à l'honnêteté intellectuelle. Si les cultures résistent ou ressuscitent, c'est qu'elles n'étaient pas mortes. La voix d'un seul n'y suffirait pas.

Sur la côte d'Afrique, aujourd'hui, l'amateur de différences aurait du mal à identifier le « visage sans voix » dont parle Paulin J. Hountondji³. Le cours « uniformément centripète et répressif de la civilisation occidentale » (Jean Monod) l'a marqué de longue date. Quand bien même il lui laisserait la parole, l'observateur occidental se heurterait à la déception d'y reconnaître comme un double caricatural de sa propre parole – et à la confuse évidence, cependant, d'une irrécusable différence. L'ethnocide, en basse Côte d'Ivoire, est un fait acquis : d'autant plus acquis qu'y ont conduit insidieusement et rapidement les voies convergentes de la force armée, de l'agression idéologique et de la négociation.

Le harrisme et ses avatars divers sont une des manifestations du résultat atteint : une idéologie bredouillante et mêlée, où la distinction entre éléments « traditionnels » et éléments « modernes » serait aussi facile que vaine. Il était possible, en revanche, avec l'aide des villageois les plus âgés ou les plus spécialisés, avec l'aide de ceux-là mêmes qui, aidant à l'élaboration et à la diffusion de l'idéologie nouvelle, mesuraient sur les résistances et les demandes dont ils étaient l'objet l'état des croyances et des besoins, de retrouver en partie la logique et le sens des croyances précoloniales : j'en fus assez rapidement convaincu ; les interrogations de cadavres, les demandes sans cesse adressées aux clairvoyants de divers ordres, les références de certains à la Bible, le langage de la vie religieuse dans son ensemble (les trois Églises – catholique, protestante, harriste –

3 Paulin J. Hountondji, « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », *Diogenes*, n° 71, 1970, p. 120-140. [Les références mises en note proviennent de la bibliographie en fin d'ouvrage.]

sont très souvent représentées dans les plus petits villages), l'incessante reformulation des questions entraînées par l'évidence quotidiennement renouvelée du malheur, de la maladie et de la mort, les questions posées aux administrateurs ou aux techniciens de la « modernisation », les références constantes des uns et des autres à la vie lignagère et villageoise, mais aussi le dialogue intermittent entre « lettrés » et « non-lettrés », entre possédants et dépossédés, le va-et-vient des rumeurs entre Abidjan et les villages composaient un discours aux thèmes entrecroisés, d'une langue à la fois cohérente et chaotique, comme si deux syntaxes différentes s'y appliquaient simultanément, annulant, combinant, compliquant ou déformant leurs effets respectifs. La réalité locale renvoyait à la nécessité d'une étude historique et politique de ses idéologies.

Je ne puis justifier la possibilité de cette étude qu'en me référant à l'histoire de mon enquête. J'ai effectué en Côte d'Ivoire, indépendamment de brefs passages et des contacts gardés avec des informateurs locaux, deux séjours et deux missions. D'octobre 1965 à avril 1967, chercheur à l'ORSTOM, j'ai étudié principalement la société alladian. Par la suite (séjour d'un an d'avril 1968 à avril 1969, mission de fin 1969 à fin janvier 1970 – toujours au titre de l'ORSTOM –, puis durant l'été 1971 – cette fois au titre du Laboratoire de sociologie et de géographie africaines associé au CNRS) j'ai étendu mon enquête aux pays avikam et ébrié; en même temps j'en limitais, ou peut-être j'en précisais l'objet. Dès la fin de mon premier séjour j'avais été sensible (un chapitre au moins du *Rivage alladian*⁴ en témoigne) à l'importance des croyances à la sorcellerie en Basse-Côte, mais aussi d'une part à leur cohérence structurale avec d'autres croyances (conceptions de la personne, des règles de l'héritage, du rôle des ancêtres, etc.), d'autre part à leur rôle essentiel – mais non unique – dans l'interprétation du malheur, de la maladie et de la mort. C'est à partir des villages alladian que j'ai découvert Bregbo où le « prophète » Albert Atcho, continuateur du prophète Harris, et en même temps chef reconnu ou concurrent redouté des clairvoyants et guérisseurs du littoral, accueillait plaignants, victimes ou coupables dont le cas n'avait pu être résolu sur place. Tantôt des villageois conduisaient auprès d'Atcho un des leurs soupçonné d'être un sorcier (la comparution devant le « prophète » servant en quelque sorte de substitut à l'ordalie traditionnelle), tantôt un villageois malade venait de lui-même, ou sur le conseil discret d'un proche, demander au « prophète » d'identifier la cause de son mal et d'en dissiper les effets.

4 Marc Augé, *Le rivage alladian. Organisation et évolution des villages alladian*, Paris, ORSTOM (Mémoires ORSTOM, n° 34), 1969.

En pays avikam les recours à Atcho étaient rares, du fait de l'éloignement, sans doute, de la multiplicité des guérisseurs locaux et de la présence de deux « prophètes » de moindre renom mais non sans influence (Papa Nouveau et Lézou N'drin). La société avikam était à bien des égards proche de la société alladian, dont elle constituait, du point de vue de la structure lignagère, une manière de grossissement et, du point de vue de l'histoire, le mode mineur. En pays ébrié j'opérai à l'inverse, ayant recueilli à Bregbo des confessions dont je cherchai plus tard, au village, à éclairer les circonstances en vérifiant l'identité des prétendus coupables et victimes.

Mais pourquoi cette spécialisation ? Elle m'aidait, me semble-t-il, à préciser deux types de réflexion que m'avait imposés le spectacle de la réalité lagunaire. Tout d'abord le langage des instances et sa verticalité métaphorique me semblaient, à l'usage, dangereux : non seulement la diversité des régions de l'idéologie, telle que l'évoque par exemple Nicos Poulantzas, ne me semblait pas exclure sa cohérence, mais un certain nombre de réalités présentées par les auteurs comme infrastructurales me semblaient relever encore de l'ordre des représentations : Car l'organisation sociale et l'organisation politique s'appréhendent simultanément comme organisation et comme représentation ; il n'y a aucune raison pour conférer à la parenté, avec Maurice Godelier⁵, le privilège de fonctionner à la fois comme « infrastructure » et comme « superstructure », pour employer un langage peut-être, en l'occurrence, déplacé. La définition du matrilineage, des règles de résidence ou des règles d'alliance relève du même arbitraire et du même choix qui ont procédé à la constitution des théories de la personne ou à la définition des dieux et de leurs fonctions. Lorsque les empiristes parlent des rapports entre organisation sociale et religion, par exemple, ils parlent en fait des rapports entre deux ordres de représentations ; ils décrivent une cohérence, non une correspondance, une idéologique, non le fonctionnement d'une idéologie toute de transparence. En effet, parallèlement, la définition et le fonctionnement de la société lignagère me paraissaient manifester son caractère inégalitaire et subtilement hiérarchisé. Si tel était bien le cas, le texte même du discours de l'idéologique devait désigner ses bénéficiaires : comme le discours de l'ethnologue, en effet, qui le reproduit plus qu'il ne l'analyse, il parle au singulier (*de l'oncle et du neveu, du père et du fils*) mais il s'adresse à tous ; en outre il fait de l'ordre social la mesure de l'ordre individuel, l'explication des aléas d'une existence, obligeant en définitive tout individu à respecter,

5 Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973.

pour vivre et pour comprendre, la règle qui parle d'une minorité, à inscrire le destin de l'individu dans les silences d'une théorie qui identifie sa reproduction à celle de l'ordre social.

Il s'agit, en somme, dans cet ouvrage, de repenser les conséquences d'une vérité d'évidence, trop évidente peut-être pour qu'on la perçoive toujours clairement. Les grandes lignes de l'organisation économique, sociale ou politique sont l'objet de représentations au même titre que l'organisation religieuse ; plus exactement organisation et représentation sont toujours données ensemble ; une organisation n'existe pas avant d'être représentée ; il n'existe pas non plus de raison pour penser qu'une organisation en représente une autre, et que la vérité d'un « niveau », dans le langage des métaphores verticales, soit située à un autre niveau. L'existence de « rapports » entre organisations est néanmoins elle aussi un fait d'évidence, puisque les différentes organisations se définissent en partie explicitement et, en quelque sorte, officiellement par ces rapports (des obligations liées aux statuts de parenté ont un contenu économique, des pouvoirs de sorcellerie sont censés s'exercer à l'intérieur d'une certaine sphère de parenté, il existe des génies de lignage, etc.). C'est la nature de ces rapports qui fait problème, et l'on tente de démontrer ici, une fois constatée la simultanéité logique d'une part des notions d'organisation et de représentation, d'autre part des différents types d'organisation, qu'elle est d'ordre syntaxique. L'idéo-logique, c'est en ce sens la syntaxe du discours théorique de la société sur elle-même.

Mais il n'y a pas de discours sans sujet et la société n'est pas un sujet ; aussi bien ne disposons-nous pour construire l'idéo-logique que des discours partiels qui l'impliquent sans la dévoiler dans sa totalité. L'idéo-logique ne constitue pas la somme des discours que pourrait tenir sur la société le plus averti, le mieux initié de ses membres ; elle est la structure fondamentale (la logique syntaxique) de tous les discours possibles dans une société donnée sur cette société. C'est dire que tous la respectent ou plus exactement s'y réfèrent, même ceux qui essaient de manipuler ou de tourner les règles officielles de l'ordre social. Une fois mis à plat l'ensemble paradigmatique-métaphorique par quoi nous est représentée généralement l'organisation sociale, avec plus ou moins de subtilité, se manifeste l'ensemble des relations syntagmatiques entre ordres de référence, l'ordre (syntagmatique) des ordres (paradigmatiques) qui constitue aussi bien la structure d'ensemble d'une société, la syntaxe de ses règles d'ordre, le modèle local grâce auquel les membres de cette société pensent au coup par coup les relations qui les unissent, et la réalité d'une idéologie qui

commande la production et la reproduction de cette société. L'idéo-logique est syntaxique en ce qu'elle définit des règles d'accord ; le choix d'un terme dans une série paradigmatique (parmi ces séries ou ordres de référence on comptera aussi bien les composantes de la personne que les pouvoirs psychiques, les unités sociales ou les procès de production...) commande le choix d'un terme dans une autre série ou, à tout le moins, interdit le choix de certains termes dans d'autres séries. Ainsi se composent certains énoncés théoriques (touchant à l'hérédité, à l'héritage, à la sorcellerie, à la nosologie, à la production et à la distribution...) qui définissent les contraintes de l'ordre individuel et social dans les termes d'un même ordre logique, les modalités de la parole concrète et de l'action efficace.

La démarche qui tend à reconstituer l'idéo-logique lignagère s'efforce donc d'appliquer à une seule société des principes d'analyse structurale et de mettre en évidence les régions et les mécanismes de l'idéologie qui commandent la production et la reproduction sociale et économique. Elle tend ainsi à renouer le fil alternativement coupé ou trop tendu qui continue à lier, vaille que vaille, le matérialisme structuraliste et le matérialisme marxiste. L'actualité ivoirienne y aide peut-être (dans la mesure où cette démarche aide elle-même à la comprendre) en montrant les impuissances du cadre ancien de réflexion et de représentation à ordonner le flot des répressions nouvelles et l'incapacité des « modernistes » à briser ce cadre.

La logique lignagère est toujours à l'œuvre ; elle est à l'origine d'une des ambiguïtés que font peser sur les « prophètes » du jour les demandes différentes dont ils sont l'objet. Ainsi il est peut-être possible d'appréhender d'un même mouvement – que l'ordre de l'exposition s'efforcera ensuite de redécomposer pour suggérer la logique d'un processus – la double demande à laquelle, bon gré mal gré, les « prophétismes » ivoiriens, et plus particulièrement Atcho, s'efforcent de répondre à l'heure actuelle ; la première s'inscrit dans l'ordre lignager, la seconde dans l'apparent désordre néo-colonial. Les « prophètes » sont en quelque sorte des expérimentateurs en idéologie. D'une part ils essaient de constituer une nouvelle idéo-logique (qui dégage l'individu de sa dimension lignagère, le débarrasse de sa définition en termes de relations, le confronte à sa « nation ») et par là ils nous renseignent aussi sur la logique qu'ils prétendent remplacer. D'autre part leurs échecs et leurs succès, la façon dont ils sont perçus par leurs « utilisateurs », les demandes contradictoires dont ils sont l'objet témoignent du plus brûlant de l'actualité, de la transformation accélérée des rapports de production ; en essayant de donner un sens à cette transformation, ils parlent implicitement de son sens objectif ; en essayant de donner raison (et sens) à l'ordre nouveau, de

donner des réponses (et une raison) aux questions de tous ordres (ordre lignager et ordre néo-colonial, tous deux ordres du jour) qui leur sont posées, ils parlent aussi des bénéficiaires et des victimes du changement, du sens du changement et du sens de leur rôle propre.

Ces préoccupations commandent le plan d'ensemble de cet ouvrage. Il se compose de quatre parties, moins successives que cumulatives au moins idéalement. Dans la première partie (« Les hommes et les dieux ») j'essaie – et cette tentative relève pour une grande part de l'archéologie – de reconstituer le système socio-politique des trois sociétés étudiées et la géographie religieuse qui y correspond ; dans la seconde (« Pouvoirs noirs »), de dégager le noyau dur des croyances traditionnelles, celles qui touchent à la conception du malheur (persécutive), au rapport à autrui, à la conception de la personne ; dans la troisième (« Pouvoir blanc ») j'essaie de montrer que l'agression européenne à la fin du XIX^e siècle a mis en cause directement (par la diffusion du message chrétien) et indirectement (l'épreuve de force fournissant la preuve de la plus grande force blanche) la conception de la force qui constituait une part essentielle de la théorie des pouvoirs (noirs) traditionnelle ; j'examine ensuite ce que représente l'enseignement d'Atcho par rapport à ce passé récent et par rapport au présent qui en procède ; dans la quatrième partie (« L'homme et les diables ») je présente des cas concrets – histoires villageoises et confessions individuelles – au travers desquels peuvent se percevoir les jeux complexes et complémentaires de l'individu aux prises avec les autres et d'une société aux prises avec un destin une fois encore venu d'ailleurs : l'apprentissage de la solitude et celui de la dépendance.

Il y a toujours un « ailleurs du pouvoir ». Le pouvoir noir renverra pour longtemps au pouvoir blanc. Mais, déjà, dans la théorie africaine, le pouvoir renvoyait aux pouvoirs, ceux-là mêmes dont l'idéologie blanche conteste l'efficacité ; par « pouvoirs » – au pluriel – il faut entendre les vertus efficaces attribuées, dans les représentations des lagunaires, aux différentes instances psychiques de la personne, qui dépendent aussi des positions respectives, en termes de filiation, d'alliance ou de statut villageois, de l'individu qui est censé les exercer et de celui qui est censé en subir les effets bénéfiques ou maléfiques. Les « pouvoirs », en ce sens, correspondent à ce qu'Edmund R. Leach a appelé dans *Critique de l'anthropologie* « influence mystique » ou « agression surnaturelle »⁶. Les « pouvoirs » sont également

6 Edmund R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, Dan Sperber et Serge Thion trad., Paris, PUF, 1968.

ceux des morts, des génies, des nains de la forêt, de ceux qui savent voir clair et de ceux qui peuvent guérir. Si cette « théorie des pouvoirs » fonctionne comme idéologie du pouvoir socio-politique, c'est pour les raisons évoquées plus haut (elle parle à tous de quelques-uns ; simultanément elle réduit la société à ses lignes de force et fait du code social la règle de vie et d'intelligence de l'individu) ; c'est aussi parce que son énoncé et son utilisation sont assez étroitement contrôlés par ceux-là mêmes dont elle parle : en dernière analyse l'idéologie est politique, elle constitue l'idéologie de la société lignagère, ses conditions de production et la condition de sa reproduction. Il faudrait ajouter que l'insuffisance actuelle de cette systématique des représentations montre assez que de nouveaux pouvoirs sont à l'œuvre (ceux des nouvelles techniques, de l'argent, de la compétence intellectuelle, de l'administration...) et que les efforts des prophètes pour reconstituer un système d'interprétation qui en rende compte nous parlent aussi du nouveau pouvoir national : leur message s'intègre partiellement à l'idéologie nationaliste et « développementaliste » de ce pouvoir (Atcho est « ivoirien » et « entrepreneur »), mais partiellement seulement parce que de multiples déterminations pèsent sur lui, parce qu'il est sollicité et en quelque mesure suscité par des demandes contradictoires et inconciliables.

L'expression « vivre en double » ou « agir en double » est très employée dans toute la Basse-Côte. Elle s'applique en premier lieu aux actions par lesquelles les sorciers et les contre-sorciers sont censés s'affronter cependant que leur corps matériel repose à sa place dans la case obscure où brille seulement la flamme courte d'une lampe en veilleuse. Tuer quelqu'un « en double », c'est le tuer « en esprit » : une des deux instances psychiques dont la réunion fait l'individualité est censée pouvoir se porter sur le « principe vital » (l'autre « instance psychique ») de sa victime et le détruire. Encore pour cela faut-il qu'elle triomphe de son homologue, qui protège son « principe vital » complémentaire autant qu'elle le peut ; comme les « âmes de rêve » qui se battent en double sont celles aussi qui contiennent (ou définissent) la force, l'intelligence et la lucidité, il est permis de penser que, si la folie est une maladie, toute maladie est déjà une folie. Car tout demande une explication : la conception « persécutive » du malheur ou de la maladie (ceux-ci étant toujours rapportés à la volonté d'un autrui malveillant) n'est qu'un aspect d'une représentation d'ensemble qui fait de toute réalité la version appauvrie d'une surréalité qui la déborde et ne se laisse pas toujours élucider. Le monde et la vie sont constitués d'une pluralité de signifiants que les conditions actuelles multiplient et rendent plus aveuglants que lumineux. Les signifiés, que les clairvoyants du XIX^e siècle savaient

percevoir, sont de plus en plus ignorés, parfois pressentis. Le cours du cacao : un reflet dans la caverne. Vie en double aussi, sinon en triple, que celle du pêcheur ébrié contemplant dans l'eau de la lagune l'image brouillée des tours d'Abidjan.

Paris, février 1973

ENS ÉDITIONS