

Les nouveaux entrepreneurs en religion : la génération montante des chefs de cultes de possession à Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil)

*Emmanuelle Kadya Tall **

Un des développements les plus marquants du processus de mondialisation des échanges se donne à voir, depuis les années quatre-vingt, dans la vague déferlante du religieux sur les scènes nationales et internationales. Le Bénin inaugurerait en janvier 1990 une conférence nationale qui allait substituer un régime néolibéral à une dictature marxiste-léniniste et organisait en février 1993, son premier festival international des cultes vodun. De son côté, le Brésil et l'État de Bahia en particulier possédaient une Fédération des cultes afro-brésiliens depuis la fin des années quarante. Régulièrement des rencontres et des colloques y rassemblaient chefs de culte, anthropologues et fonctionnaires nationaux et internationaux autour des thèmes de la préservation des identités et des cultures ancestrales, dans une logique de patrimonialisation des cultures matérielles et immatérielles. Aujourd'hui, une même gageure rapproche les chefs de culte de possession au Bénin et au Brésil : la forte concurrence des mouvements pentecôtistes et évangéliques les oblige à repenser leur place et leur statut. Notre propos va tenter de dégager, à partir de quelques figures exemplaires, les différentes stratégies déployées par les uns et par les autres pour accompagner les nouveaux défis sociaux engendrés par l'ouverture d'un marché religieux international.

La cosmogonie vodun au Sud-Bénin : anciens et nouveaux cultes

L'ancien royaume du Danxomé s'est constitué en s'appuyant largement sur la cosmogonie vodun. Cette royauté guerrière qui a régné du XVI^e au XIX^e siècle, sans cesse en lutte avec ses voisins, a intégré au cours de son histoire les cultes locaux et en a accaparé de nouveaux lors de ses conquêtes. Les vodun étaient achetés ou saisis par la force, puis intégrés dans un schéma lignager, clanique ou dynastique. Ce qui apparaît aujourd'hui comme le ciment de la tradition fut un jour une nouveauté acquise pour renforcer la puissance du royaume, du clan, du lignage ou de la famille¹. Organisées en grandes familles formant des panthéons distincts, les

* Anthropologue IRD, UR 107, CEA-EHESS.

Cet article a fait l'objet d'une communication à l'Université de Caracas (Venezuela) en septembre 1995, lors d'un colloque intitulé *Anthropologie : état des lieux*.

1 Pour plus de détails sur le fonctionnement des cultes vodun au Sud-Bénin, se reporter à mon article [1995 a].

divinités vodun populaires ont franchi l'Océan atlantique pour se diffuser dans les Amériques latines et les Caraïbes.

L'apparition, au début du XX^e siècle, de nouveaux cultes qui se sont peu à peu intégrés au vaste monde des vodun, a ébranlé le pouvoir des cultes plus anciens. Il s'agit des cultes anti-sorcellerie originaires de l'ancienne Gold Coast qui ont essaimé sur la côte ouest-africaine, de la Côte d'Ivoire jusqu'au Nigeria. Apter (1993), dans une relecture du travail de Morton Williams (1956) sur le culte *Atinga* (Sud-Ouest nigérian), montre bien que la flambée d'accusations en sorcellerie dans la région, en 1950, est en grande partie imputable, dans un contexte d'effondrement des cours du cacao, à la compétition féroce entre les femmes détenant habituellement le monopole de la vente et une nouvelle classe d'hommes commerçants en train de se former. Accompagnant les mouvements migratoires des populations locales, ces cultes vont se présenter comme des solutions de rechange aux anciens cultes qui vont peu à peu être disqualifiés par les changements sociaux découlant de conflits locaux et plus encore par les transformations sociopolitiques provoquées par la colonisation. L'effondrement des pouvoirs locaux, la scolarisation de groupes sociaux, autrefois sans pouvoir politique ni économique (cadets de lignage, groupes statutaires inférieurs, etc.), parallèlement à une urbanisation intensive, vont permettre à ces nouveaux cultes de prendre la place des anciens. Le pouvoir des dynasties, des clans et des lignages est ébranlé par la professionnalisation, la formation de nouvelles élites et la domination du statut économique dans la conquête du politique et du religieux.

Ces nouveaux cultes anti-sorcellerie vont passer par plusieurs phases évolutives que l'on pourrait qualifier de syncrétique, néotraditionaliste et traditionaliste, passant de l'une à l'autre en fonction du contexte sociohistorique, sans que l'on puisse établir une règle chronologique qui irait toujours dans le même sens, comme Lanternari [1965, 1966] a tenté de le faire.

La dynamique de ces cultes transnationaux passe par l'usage presque exclusif de la catégorie explicative de la sorcellerie, qui permet d'interpréter malheurs et maladies comme un tout indifférencié ayant une cause unique. Le schème sorcellaire gomme une ancienne étiologie fondée sur une multitude d'acteurs sociaux (ancêtres et dieux courroucés, lignages paternels et maternels, clans, lignées dynastiques, égaux statutaires, etc.). En voyant des sorciers partout, ces cultes proposent un discours simplificateur qui rend compte de toutes les inégalités sociales. Comme le note fort justement Geschiere [1995 : 16-17], « le discours de la sorcellerie peut surprendre en ce qu'il exprime simultanément désir de niveler des inégalités *et* volonté d'accumuler pouvoir et richesses ». Dans le discours de la sorcellerie, le rapport à l'Autre n'est plus aussi hiérarchisé que dans les étiologies anciennes, il intègre le rapport entre soi et le monde, et la notion de responsabilité personnelle inaugure un sentiment de culpabilité jusqu'alors absent. Les recours sont simplifiés et accessibles à tous, indépendamment du statut socioreligieux occupé. Le paradoxe (égalisateur/accumulateur) du discours de la sorcellerie (*op. cit.*) rend compte de cet effacement des distinctions, de cette souplesse des interprétations qui sont le plus souvent des reconstitutions *a posteriori*, toujours difficiles à réfuter.

La plupart des adeptes de ces cultes, au Sud-Bénin, appartiennent aujourd'hui à deux catégories de la société urbaine: les petits et les grands entrepreneurs du

secteur dit informel, commerçants et artisans en tous genres, pour qui l'adhésion à ces nouveaux cultes fait pour ainsi dire partie d'une carte d'identité professionnelle attestant de leur réussite dans la vie². On les rencontre aussi parmi le sous-prolétariat urbain qui n'est pas encore parvenu à intégrer les réseaux de l'économie urbaine et pour qui la fréquentation de ces cultes³ est un exutoire à la misère quotidienne. Dans les deux cas, l'appartenance à ces cultes a une fonction identitaire incontestable.

Au cours du festival Ouidah 92⁴, une dispute entre deux chefs de culte pour la présidence de l'association des chefs de culte vodun au Bénin a révélé des tensions entre l'ancien monde des vodun et le nouveau monde. D'un côté, les chefs de cultes traditionnels qui ont hérité de la fonction dans un cadre lignager classique, de l'autre, les chefs de cultes nouveaux dont la légitimité récente pèse encore peu de poids dans un schéma qui se veut généalogique. En fin de compte la querelle, prête à se raviver à la moindre occasion, a été étouffée pour faire front à la forte concurrence des mouvements de renouveau chrétien. Cependant, l'éternel débat tradition/modernité s'effaçait, une décennie plus tard, pour laisser place à une interrogation sur les moyens d'attirer à soi la manne de l'État et/ou celle des organismes internationaux. Le régime néolibéral instauré après la Conférence nationale a vu un afflux considérable de capitaux pour l'aide au développement, après les dix-sept ans de disette du régime marxiste-léniniste. Jusqu'en 1995, il semble que les chefs de culte vodun⁵, en particulier, aient bénéficié d'allocations diverses, de voyages d'étude, pour organiser leur mouvement. C'est sous le régime du président Soglo que les adeptes du vodun ont obtenu un jour férié, ratifié en 1996, sous le premier mandat démocratique de Kérékou. Mayrargue [2002] souligne à juste titre que le processus de démocratisation au Bénin s'est accompagné d'un retour du religieux. L'expression populaire « Dieu aime le Bénin » rend bien compte de cet imaginaire religieux nouveau, inauguré pendant la Conférence nationale dont l'ancien archevêque de Cotonou, M^{gr} De Souza, tenait le rôle de médiateur. C'est ainsi que le Renouveau démocratique a donné aux cultes vodun, pourtant toujours considérés comme les forces obscures de la nuit, un espace et une légitimité publiques qu'ils n'avaient pas dans les régimes politiques antérieurs⁶. Si l'objectif initial de Soglo, aujourd'hui présenté comme le défenseur des cultures et religions traditionnelles, était de rétablir les liens entre l'Afrique et sa diaspora outre-Atlantique, dans une perspective afro-centriste onusienne, ses déboires de santé et ses difficultés politiques ont été interprétés, au niveau national, comme un mauvais choix religieux. Aujourd'hui le politique investit tout autant la sphère religieuse que la réciproque, et les controverses entre chefs de culte recourent des options partisans. La Communauté nationale

2 Il s'agit principalement d'adeptes du vodun *Alafia* pour les hommes et de *Mami Wata* pour les femmes.

3 Il s'agit des cultes anti-sorciers les plus véhéments, dans la mesure où la transe de possession et la dénonciation publique des sorciers font partie de leur arsenal thérapeutique [Tall, 1998].

4 Pour plus de détail sur ce festival, se reporter à mon article [1995 a : 95-208].

5 Du moins les notables qui ont su se rendre visibles auprès du gouvernement et de ses représentants.

6 Bien que les rapports entre le politique et le religieux aient toujours été forts et très ambigus depuis les dynasties dahoméennes jusqu'au régime marxiste-léniniste de la République populaire du Bénin.

des chefs de cultes vodun au Bénin, CNCVB, divise plus qu'elle ne rassemble une élite sacerdotale composée de vieux seigneurs et de jeunes loups qui usent et abusent de tous les registres pour se placer devant leurs adversaires. Dans la lutte pour l'obtention du pouvoir, on peut observer deux stratégies qui sont complémentaires : celle qui consiste à travailler son assise au plan local, régional, en inventant une nouvelle manière d'honorer les dieux, et l'autre qui passe par le détour de la transnationalisation. Dans les deux cas, elles s'appuient sur les réseaux de parenté, sur le clientélisme et sur une idéologie de la paix, de l'amour et du développement.

Les cultes anti-sorcellerie face à la mondialisation

Depuis la montée au créneau des cultes anti-sorcellerie au cours du festival Ouidah 92, on peut observer l'émergence d'une élite sacerdotale composée en partie d'anciens fonctionnaires ou employés qui, dans les années quatre-vingt, ont renoncé à leur profession, pour se consacrer entièrement à leurs activités thérapeutico-religieuses. Le succès de ces cultes nés au début de la colonisation tient au rapport contractuel qui unit l'adepte à son dieu. Nous ne sommes plus dans un recrutement coercitif des adeptes tel que le décrit Elwert-Kretschmer [1995], mais dans un système de libre-arbitre. Le choix de se placer sous la protection d'un *Tron* ou d'une *Mami Wata*⁷ est un choix personnel et se fait, un peu comme dans le culte des saints au Brésil, sous la forme de promesses. Adhérer à ces cultes n'est nullement exclusif et, à l'exception des mouvements évangéliques et pentecôtistes qui les rejettent, chaque adepte/fidèle est libre d'honorer d'autres dieux. De fortes influences monothéistes, catholique et musulmane, s'y donnent à lire à travers l'usage de certains symboles comme la croix, le croissant lunaire, le mouton d'Abraham et certaines dates commémoratives (25 décembre, jour de la Tabaski). Ces cultes thérapeutiques – il est rare qu'une quête de soin ne soit pas à l'origine d'une adhésion – sont aussi et surtout des cultes de prospérité voire de libre-entreprise, nourris par les inégalités devant les richesses du monde moderne et revitalisés par l'instauration d'un régime néolibéral.

Revenant aux stratégies d'expansion de ces cultes au Bénin, nous brosserons rapidement les portraits de deux chefs de culte⁸ qui cherchent à s'inscrire dans un contexte de mondialisation. Tous deux ont la particularité d'avoir fait des études secondaires ou universitaires. Tous deux ont quitté un emploi stable pour se consacrer à leur culte. Par ailleurs, tous deux ont participé à des actions gouvernementales, lors du festival Ouidah 92, ou lors de rencontres internationales (États-Unis pour l'un, Amérique latine pour l'autre). Tous deux ont des projets personnels développés au sein d'une ONG. Tous deux reprennent le message du retour aux cultures ancestrales et insistent sur un message de paix dans leur discours. Tous deux, après avoir collaboré dans la même institution, la CNCVB, s'accusent

7 *Tron* désigne un culte plus communément appelé vodun de la kola, et *Mami Wata*, la sirène ouest-africaine.

8 Parmi une dizaine de personnes rencontrées lors d'une mission en février 2003. Les deux chefs sélectionnés déplaient selon nous deux stratégies parmi les plus abouties ou les plus extrêmes que nous avons pu observer.

mutuellement d'être des imposteurs, ce qui renvoie les cultes de possession, aussi modernes soient-ils, dans le champ des dispositifs rituels à leur communauté d'adeptes et à leur réseau clientéliste.

G., homme de stature altière, est dans la force de l'âge. Ancien employé du Trésor, il possède le vodun *Tron* depuis le milieu des années soixante-dix. Originaire de la province du Zou, résidant depuis l'âge adulte à Cotonou, il n'a pas reçu de divinité en héritage. Toutes les divinités célébrées chez lui sont des divinités acquises personnellement. Il a fondé une église du *Tron* en 1988. Depuis, chaque dimanche matin, il célèbre un culte dans sa vaste cour contiguë aux autels des divinités. Une chorale féminine armée d'un micro reprend les chants qu'il entonne, des aides de camp vêtus des couleurs du vodun *Alafia*⁹ surnommés « bleu-blanc » jouent du tam-tam, reçoivent les visiteurs, font passer le micro et servent le maître de céans appelé « papa ». Celui-ci est assis à une table sur une estrade, notant les messages, lisant des annonces. À l'instar des cultes dominicaux des églises protestantes de la ville, le rituel se décompose en chants et louanges aux divinités de l'endroit, en un sermon prononcé par le chef et en témoignages de reconnaissance des adeptes. Comme à l'église ou au temple, chaque séquence rituelle est entrecoupée de quêtes, en général pour la participation aux rituels collectifs, mais aussi pour un décès ou une naissance survenus parmi la communauté des adeptes. Une centaine de personnes assistent régulièrement au culte, avec une forte majorité de femmes accompagnées de leurs jeunes enfants. Outre ses activités rituelles, G. est le vice-président de deux associations nationales, l'une regroupant les chefs de cultes, l'autre rassemblant ceux qui sont affiliés au *Tron*. Grâce à ses fonctions dans la première association, G. a fait partie d'une délégation de chefs de culte et rois du Bénin, envoyée par le gouvernement dans le cadre des échanges entre l'Afrique et sa diaspora afro-américaine. C'est ainsi qu'il a visité plusieurs villes du sud des États-Unis et qu'il y a célébré des messes. Depuis, et dans cette logique diasporique, il reçoit les visites régulières et de plus en plus nombreuses d'Afro-Américains et Caribéens aux festivités du 10 janvier qu'il a consacrées à la célébration du rituel *Hunkpesi*¹⁰ dédié aux anciens esclaves.

L'initiative de G. de fonder une église à partir d'un culte vodun n'est pas sans rappeler une initiative similaire, celle de la Fa Church¹¹, développée au début du XX^e siècle par un ancien séminariste nigérian dont le père était détenteur des secrets de l'oracle Fa. Il va sans dire que l'objectif de notre interlocuteur est de freiner la désertion des cultes vodun au profit des églises chrétiennes. D'ailleurs, dans son sermon, il s'en prend directement à l'église catholique pour laquelle, selon lui, il suffit de se confesser pour se faire pardonner. Mais ce qui est le plus intéressant chez lui, de notre point de vue, c'est la manière dont il articule modernité et tradition en s'inspirant du modèle chrétien pour chanter les louanges de ses divinités africaines. Se voulant le chantre de la tradition africaine, il a fait écrire, sur le frontispice de son espace sacré, la devise suivante: « Soyons fiers de notre identité africaine car renier le vodun, c'est renier ses racines. » Mais on le voit, ce message s'adresse avant tout à un public étranger, car pour reprendre la célèbre formule de Wole Soyinka, un tigre n'a pas besoin de proclamer sa tigritude.

Notre second chef de culte, B., plus jeune que le précédent, vient d'avoir cinquante ans. Il est lui aussi originaire de la province du Zou mais, à la différence de son collègue, il est né dans une famille de vodunsi¹². Il porte d'ailleurs le titre *Assogba*, comme tous les premiers fils d'une femme liée à Sakpata. Ce sont des raisons de santé qui l'ont amené à fréquenter le *Tron* alors qu'il était lycéen. La jalousie de ses frères paternels était la cause de synopes qui le prenaient régulièrement à l'école. B. a poursuivi des études universitaires d'économie

9 *Alafia* est une autre dénomination du vodun *Tron*. C'est un terme d'origine arabe signifiant paix.

10 *Hun* « sang », *kpe* « réunion », *si* « épouse, adepte », soit assemblée des adeptes du pacte du sang/ réunion des adeptes du vodun.

11 Voir de Surgy [1996] pour plus de détails sur cette église, notamment au Bénin.

12 Littéralement épouse du vodun, soit adepte du culte vodun.

jusqu'à la maîtrise, il a enseigné trois ans dans différents collèges de Porto-Novo et Cotonou, avant d'entrer comme comptable dans une entreprise. Au bout de six ans, B. a démissionné sur les conseils de l'oracle Fa pour se consacrer à sa mission dans le *Tron*. À la fin des années quatre-vingt, B. a fondé sa propre ONG, tout en étant membre d'autres associations comme celle des praticiens de la médecine traditionnelle au Bénin dont il est un des responsables et la Communauté nationale des cultes vodun dont il est le secrétaire. En 1995, il a été nommé ministre des cultes afro-américains par le Conseil des rois du Bénin après avoir participé à un congrès international au Brésil, l'année précédente. La disposition de son autel *Tron* et les peintures sur les murs de sa maison/temple laissent entrevoir son passage dans des maisons de candomblé bahianaises. À la différence de son collègue plus âgé, B. ne cherche pas à se placer sur le terrain des mouvements religieux chrétiens, en organisant des rituels qui ressembleraient à des cultes protestants dominicains. Bien au contraire, il se place dans la préservation des cultures autochtones africaines. Son dernier projet intitulé « Géographie totémique de l'Afrique » a été présenté à la section pauvreté de l'Unesco et semble avoir toutes les chances d'être retenu. B. sait jouer de ses relations. Jouant à la fois le registre matrimonial¹³ et le registre corporatiste, il a un réseau extrêmement étendu qui lui permet de passer sans transition d'une réunion entre fonctionnaires publics et internationaux à une assemblée entre chefs de culte. Grâce à la diversité de ses réseaux, B. a ses entrées auprès de l'appareil d'État et ce sont ses introductions dans les arcanes du pouvoir qui lui ont permis d'intégrer la délégation de chefs de culte qui a reçu le pape en 1993 ou encore qui le font voyager fréquemment en Europe avec des hauts fonctionnaires de l'État béninois.

On le voit, ces deux chefs de culte oscillent entre des dynamiques à première vue contradictoires : celle de l'ancrage dans le tissu social local et celle qui tend à élargir son horizon à partir d'échanges transnationaux. Pourtant, la logique accumulative qui marque ces cultes rend évidente la complémentarité des deux démarches. Dans un contexte mondial surdéterminé par l'économie, les chefs de cultes anti-sorcellerie troquent de la culture autochtone contre des marchandises, tout en continuant à parer à l'urgence du quotidien. C'est ainsi que, tout en offrant des biens culturels et religieux à une diaspora en quête de racines (cours express de divination Fa, session rituelle en forme de culte protestant), ils continuent de pourvoir leurs clients et adeptes en services magico-religieux (rituels de purification, de protection et d'initiation).

Si les cultes anti-sorcellerie ont supplanté les cultes plus anciens sur la scène béninoise, les controverses autour des traditions, des fondements initiatiques, de l'héritage lignager, réapparaissent régulièrement dès lors que des positions de pouvoir sont en jeu. La plupart des associations nationales regroupant chefs de culte ou tradipraticiens sont moribondes et chaque chef de culte tend à fonder sa propre ONG avec plus ou moins de succès. L'équation tradition/légitimité est très proche des débats qui se font entendre à Bahia, à propos du candomblé.

Les maisons de candomblé à Salvador da Bahia

Le candomblé, religion importée d'Afrique par ses fils déportés de l'ancienne Côte des Esclaves et de l'ancien royaume Kongo, est surprenant à plus d'un égard. En effet, on retrouverait, de l'autre côté de l'Atlantique, une religion qui se défi-

13 Sa première épouse est une cousine patrilatérale, sa seconde est apparentée du côté maternel à Daagbo Hunon, une figure incontournable des anciens cultes vodun à Ouidah.

nirait en nations différentes, comme autant de lignages ou de clans qui seraient venus s'installer de leur plein gré au Brésil. Cette vision romantique du candomblé d'une part participe du déni colonial qui caractérise bien la société brésilienne, comme le pointe C. Geffray [1997] dans son livre *Le Nom du maître* et, d'autre part, elle en masque le caractère inventif. Les nations ketu, jeje, ijexa, nagô, mahi, angola, kikongo, etc.¹⁴, y sont autant de points de référence de la mère patrie. L'Afrique noire y apparaît comme une génitrice qui aurait envoyé ses enfants par delà l'océan pour propager une religion aux dimensions ethniques très diversifiées. Pourtant, dès lors qu'on interroge l'histoire, on s'aperçoit que le candomblé, en tant qu'institution religieuse autonome, est né dans le dernier quart du XIX^e siècle, au sein des confréries laïques catholiques de couleur. Au-delà des visions idéalistes de tradition conservée et/ou de poche de résistance des anciens esclaves, le candomblé s'insère parfaitement dans les phénomènes de traditions inventées telles que E. Hobsbawm [1983] les caractérise. En outre, comme le soulignent Mintz et Price [1976] qui ont observé des phénomènes similaires aux Caraïbes, l'esclavage et la domination coloniale doivent être embrassés comme la base et la précondition de la culture afro-américaine en tant que création. Le candomblé bahianais semble bien être une création singulière du Nouveau Monde, sortie en premier chef des entrailles du catholicisme, grâce à une élite sacerdotale laïque d'anciens esclaves.

Victime des persécutions policières jusqu'aux années cinquante, folklorisé dans les années soixante-dix lors du grand réveil des dites minorités de par le monde (mouvements noirs, féminismes, indigénismes etc.), libéré des contraintes policières et élevé au statut de religion en 1988¹⁵, le candomblé est entré en phase « post-moderne » depuis la fin des années quatre-vingt. Dans les grandes métropoles du Sud du pays¹⁶, le candomblé délaisse peu à peu son identité ethnique pour embrasser une identité mystique à visée universaliste, tandis que dans le Nordeste et à Salvador en particulier, on observe simultanément un repli sur soi et sur les valeurs ancestrales héritées du passé esclavagiste.

Ainsi, nos enquêtes menées à Salvador et dans une petite ville du Recôncavo montrent très clairement que la pratique du candomblé se décline de plusieurs façons, selon les possibilités symboliques et sociales des groupes observés. Du côté des maisons légitimées par une connaissance rigoureuse de l'ancestralité que confortent les écrits des anthropologues depuis le début du XX^e siècle, la logique est sans conteste une logique qui repose sur la tradition et ses coutumes qu'il s'agit de sauvegarder. Du côté des maisons récentes, bien qu'à la racine « politiquement correcte » et connue¹⁷, le souci de leurs dirigeants est davantage tourné vers une logique conciliatrice entre les devoirs à rendre aux divinités et les ambitions des adeptes et clients de la maison.

14 À chaque nation correspond une nomenclature de divinités dont le nom générique varie : *vodun* pour les nations jeje et mahi, *orixá* pour les nations ketu, nagô et *inkice* pour les nations angola, kikongo. Pour plus de détails sur la notion de nation voir mon article [Tall, 2002].

15 Voir article 275 de la Constitution de l'État de Bahia de 1988.

16 Notamment à São Paulo, cf. les travaux de Prandi [1991], Gonçalves da Silva [2000].

17 La racine (*raiz*) désigne la généalogie symbolique qui, pour être légitimée, doit suivre un patron précis et régulier. Quitter son initiateur en cours d'apprentissage, changer de nation sont des accidents de parcours qui peuvent invalider un statut.

Le parcours de deux jeunes chefs de culte, installés à Salvador, appartenant tous deux à la même nation (ketu), est exemplaire de la diversité des modes de déclinaison d'une pratique religieuse comme le candomblé, à l'aube du troisième millénaire.

L'héritière

Le premier chef de culte dirige un terreiro¹⁸ ancien qui a été rouvert, il y a quelque temps, grâce à l'appui d'une maison illustre où il a été initié. Il s'agit d'une femme d'une quarantaine d'années dont le parcours initiatique est très classique, c'est-à-dire une maladie signifiant l'appel des divinités et des liens de parenté avec les fondateurs de la maison. Ce *terreiro* anciennement appelée Vila Flaviana, est aujourd'hui plus connu sous le nom de Cuivre, métal de prédilection de la divinité régnante *Xangô*. Cette maison¹⁹ appartient à la grande famille des terreiros connus depuis la fin du XIX^e siècle. Ces derniers ne sont pas la propriété d'une personne ou d'une famille, mais celle du groupe, de la communauté des adeptes. La plupart font partie, depuis la fin des années quatre-vingt, du patrimoine historique et culturel de la ville, ce qui leur permet de bénéficier d'aides publiques pour l'entretien des bâtiments et pour l'organisation des cérémonies annuelles. Considérées comme la loi coutumière du candomblé, ces maisons fonctionnent comme des entités autonomes servant de référence aux terreiros plus jeunes.

En dépit de son parcours classique et de l'appui d'une maison illustre²⁰, cette mère de saint²¹ peut apparaître comme une réformatrice, dans la mesure où le fonctionnement de sa maison observe plus les règles d'une association politique que celle d'une communauté religieuse. Ancien membre du bloc carnavalesque *ilê ayê*, premier bloc à revendiquer son identité noire et ayant des attaches dans le candomblé²², elle a remis la présidence de l'association qui gère les affaires civiles de sa maison, à un représentant du Mouvement noir unifié (MNU). Son *terreiro* est devenu le lieu où se discutent les questions d'inégalités raciales, les moyens de mobiliser la culture noire sur les questions d'éducation, de droit civil et de citoyenneté. La majorité des nouveaux membres de la hiérarchie, notamment ceux qui sont destinés à la gestion civile de la maison (*ogãs* et *ekedes* qui ont la particularité de ne jamais être possédés par les dieux) appartiennent au Mouvement noir. À la fois ancien et nouveau *terreiro* de Salvador, le Cuivre recrute parmi les jeunes de la militance culturelle noire ayant choisi d'entrer dans le candomblé parce que cette religion fait partie de l'héritage africain.

18 Littéralement terrain, désigne à la fois l'espace consacré et la communauté de ses adeptes.

19 Cf. les articles de Agier [1994, 1998] où sont décrites notamment l'histoire de cette maison et la première sortie d'initiées après sa réouverture.

20 Engenho Velho communément appelé « maison blanche » où notre héritière a été initiée et dans laquelle elle possède de nombreux soutiens, en particulier parmi des membres affiliés à l'organisme de tourisme de l'État de Bahia.

21 Les chefs de culte sont désignés par les termes mère ou père de saint, traductions des termes yorouba *babalorixá* et *yalorixá*.

22 La mère du président du bloc est *yalorixá* et sa renommée aujourd'hui tient plus au succès du groupe carnavalesque qu'à son héritage religieux. Agier [2000] a très bien analysé les liens entre carnaval, candomblé et négritude dans son anthropologie du carnaval bahianais.

Rouverte au début des années quatre-vingt-dix, cette maison prend de l'importance surtout sur le terrain sociopolitique local et profite des aides municipales pour se maintenir. En 1994, ces aides lui ont permis de refaire le toit et de carreler le sol du *barracão*²³. Au mois de mai 1995, la maîtresse des lieux était invitée en Suisse, sur proposition du directeur du CEAO²⁴ qui l'accompagnait, pour participer à un congrès sur les religions d'origine africaine²⁵. Ainsi, grâce au militantisme de ses fils en religion, cette jeune prêtresse est toujours au premier rang pour capter l'intérêt des organismes publics et non gouvernementaux sensibles à l'amélioration de l'environnement, la préservation des cultures et l'éducation des milieux défavorisés.

Cette habileté à capter des ressources financières permet au Cuivre de maintenir ses obligations annuelles²⁶. Vivaldo Costa Lima [1977] retient comme critère pour définir une maison de candomblé la stabilité du calendrier rituel annuel. Les groupes actifs sont ceux qui ont « un calendrier prescrit pour les cérémonies religieuses de la maison, des structures stables et des hiérarchies de contrôle et d'appel bien définies » [*op. cit.*: 5].

Le Cuivre fonctionne sur un mode classique en maintenant les fêtes calendaires à tout prix, même si pour y arriver il s'appuie plus sur les aides extérieures (mouvement noir, entreprises touristiques, organismes publics ou non gouvernementaux, personnalités d'autres terreiros) que sur les ressources personnelles de ses membres. Néanmoins, on peut observer quelques innovations dans le fonctionnement de cette maison de culte. En effet, une idéologie de la contestation et de la revendication est très présente dans cette maison dirigée en partie par des militants. Bien qu'en dernier ressort, il appartienne à la prêtresse, la distribution du pouvoir décisif est très participative et égalitaire, en dehors du terrain proprement religieux. L'existence de quelques tensions entre la famille consanguine et la famille de saint, que constitue la communauté d'adeptes, vient rappeler que la gestion d'un espace consacré n'est pas de tout repos. Logique familiale et logique religieuse sont souvent antagonistes, d'où les querelles fréquemment observées dans les maisons de candomblé anciennes ou récentes. Ce sont ces querelles qui provoquent des scissions, des renouvellements de communauté, des créations nouvelles. L'histoire des trois maisons les plus anciennes de Salvador, *Engenho Velho*, *Axe Opô Afonjá* et *Gantois* en sont de parfaites illustrations. Ces trois terreiros sont issus du même arbre généalogique et ce sont des querelles de pouvoir qui sont à l'origine de leur séparation.

La jeune prêtresse du Cuivre est une femme intelligente: elle sait inventer de nouvelles manières de faire pour capter l'intérêt des jeunes générations. Une auto-

23 Le *barracão* désigne un ensemble composé du salon de fête, où se déroulent les rituels ouverts au public, et des espaces sacrés plus secrets où objets et costumes des dieux sont gardés.

24 À cette époque, le directeur du CEAO avait choisi d'y inviter cette jeune prêtresse du candomblé, afin de gagner le soutien de la jeunesse noire et métisse locale à la candidature de son cousin à un poste de conseiller municipal.

25 Voir son témoignage in Lienhard [1995-1996].

26 C'est ainsi que sont nommées les cérémonies annuelles dédiées aux divinités de chaque maison de candomblé.

rité amicale et bienveillante vient remplacer l'autorité absolue et despotique des anciens. Elle est attentive aux difficultés d'insertion socioprofessionnelle de ses enfants en religion, c'est pourquoi elle tente de capter l'argent nécessaire à la survie de sa propre maison auprès des services publics et non gouvernementaux. Sa tâche n'est pas aisée car elle est constamment sous l'œil attentif des anciens qui attendent le moindre faux pas pour la critiquer et des jeunes qui l'idolâtrèrent mais parfois s'insurgent en oubliant certains fondements religieux qu'il est interdit de transgresser. Une légitimité héritée n'est plus suffisante aujourd'hui, pour imposer le respect.

Notre prêtresse du Cuivre, consciente de vivre sur une corde raide, s'emploie à moderniser sa maison en mettant en œuvre les innovations suivantes : organisation de mariages et de baptêmes religieux dans l'enceinte du *terreiro* par homologie avec les rituels catholiques. En procurant le même type de services religieux, le candomblé pourrait prétendre à l'universalisme. Dans cette même logique, elle refuse d'exposer dans le salon principal, les images de saints, héritées du passé esclavagiste, où catholicisme et candomblé « syncrétisaient » ensemble. Mais paradoxalement, elle a remis au goût du jour la procession de sa communauté d'adeptes à l'église de São Lázaro²⁷ pour perpétuer les traditions de sa maison. Cette procession est l'occasion de pratiquer des rituels hors du *terreiro*, notamment au pied d'un arbre dédié à Tempo, divinité angola, qui se trouve sur la route qui mène à cette église. Notre prêtresse du Cuivre justifie cette procession en arguant de l'importance de Tempo pour sa maison. Nous savons toutefois que les membres les plus conservateurs de sa maison sont attachés aux traditionnelles processions. Il est en effet d'usage que les récents initiés réintègrent la vie profane en allant en cortège rendre hommage aux différents espaces consacrés de la ville. Saluer les différents saints patrons des églises de Salvador participe de cette coutume.

Pour conclure avec notre prêtresse du Cuivre, elle refuse de respecter certaines règles d'évitement conséquentes à la notion d'inceste²⁸, en tentant de dresser une frontière entre vie religieuse et vie profane. C'est ainsi qu'elle a initié ses propres enfants et qu'elle ne trouve pas inconvenant qu'un couple soit initié dans la même maison par la même initiatrice. Selon elle, si le candomblé guide chaque individu dans sa vie personnelle, une frontière bien délimitée doit séparer les domaines du sacré et du profane.

L'autodidacte

Notre second chef de culte appartient à un candomblé de même nation que le précédent et à la même classe d'âge. Son *terreiro* est situé dans un quartier plus populaire et récent, c'est une ancienne invasion de terre. Son entrée dans le can-

27 Célèbre église de Salvador qui est dédiée à saint Roc et saint Lazare, patrons des maladies éruptives et associés dans le candomblé aux différentes formes de Omolu, divinité de la Terre.

28 Des relations de parenté symbolique unissent les membres de la communauté, qui viennent parfois contredire la parenté biologique. C'est pour cette raison que dans les maisons classiques, il est interdit pour les membres d'une même famille biologique d'avoir le même initiateur. Cette règle est de moins en moins respectée, et c'est ainsi qu'une mère de saint peut ainsi être aussi la sœur en religion ou la fille en religion de son propre fils. Dans le cas de notre héritière, sa sœur aînée est aussi la petite mère (*mãe pequena*) du *terreiro*.

domblé, si elle ne repose pas sur un héritage familial, poursuit le schéma classique de la maladie comme signe d'appel et plus spécifiquement celle des troubles mentaux. Après un parcours qui va de la psychiatrie à la cure spiritiste, ce sont les divinités orixás qui vont lui permettre de résoudre ses problèmes et il exerce depuis l'âge de 21 ans la fonction de chef de culte. Mais à l'inverse de notre « héritière », il s'est forgé sa nouvelle identité sans appui lignager. Et, comme pour beaucoup d'initiés que rapprochent uniquement des liens de parenté symbolique, il s'est assez vite détaché de l'emprise de sa mère en religion pour ouvrir sa propre maison de culte. Peut-être serait-il exagéré de parler de nœud œdipien, mais les tensions au sein du candomblé sont très fortes, ce qui explique en partie pourquoi, dans les maisons anciennes et suffisamment puissantes, l'ascension dans la hiérarchie sacerdotale s'arrête toujours au stade qui précède celui de libération, autorisant à ouvrir sa propre maison. Qu'il s'agisse des *terreiros Opô Afonja* ou *Engenho Velho*, aucune initiation de père ou mère de saint n'a été accomplie depuis de nombreuses années. Il y a un capital symbolique trop précieux dans ces maisons illustres pour risquer de nouvelles ruptures²⁹. À l'inverse, dans les maisons les plus récentes, ce sont les initiations qui activent leur économie symbolique et matérielle. Plus vite les fils sont initiés et libérés, plus ample devient le territoire symbolique du chef initiateur. Car, en dépit des tensions, la légitimité d'un adepte devenu chef de culte se nourrit du poids et de l'étendue de sa généalogie spirituelle. Ainsi, tout en ayant pris ses distances avec la femme qui l'a initié, notre jeune chef de culte appartient pour toujours à une lignée symbolique qui signe son identité religieuse. C'est pourquoi il maintient des relations étroites avec quelques-uns de ses frères en religion, notamment avec la première initiée³⁰ avec qui il collabore³¹ en période de festivités. Privilégiant les fêtes de sortie d'initiation ou de confirmation aux fêtes du calendrier liturgique, il organise, de 1995 à 1999, en moyenne une fête par mois, profitant de ses réseaux de parenté symbolique pour participer aux sacrifices réalisés dans des maisons sœurs. Cela lui permet d'être en règle avec ses divinités, sans en supporter toutes les dépenses. À partir de 1999, les fêtes initiatiques s'espacent car notre jeune père de saint, avec une congrégation stable de cinquante adeptes, ne ressent plus le besoin de recruter de nouveaux fidèles pour faire tourner sa maison. Sa communauté est composée en majorité de jeunes adultes arrivés chez lui, soit par un réseau compliqué d'amitié, soit par voisinage ou encore par hasard. Mais tous sont arrivés chez lui en quête de solutions pour résoudre des problèmes de santé, d'emploi ou d'amour. Allant de l'étudiant au chômeur sans qualification professionnelle, du petit fonctionnaire au professionnel libéral (médecin, avocat), de la maîtresse de maison à l'artiste, l'ensemble des fidèles de ce *babalorixá* reflète bien la diversité

29 Ces deux maisons sont issues de la même matrice, et c'est le phénomène de guerre des Orixás [Velho, 1977] qui a conduit deux prétendantes à l'investiture suprême à créer chacune sa propre maison, d'abord l'Opô Afonja, puis, quelques années plus tard, le *Gantois*.

30 La règle, rarement observée en pratique, vu les conflits de succession, veut que la première initiée d'une maison soit l'héritière de cette maison à la mort du chef de culte si aucune personne n'a été désignée avant sa disparition.

31 Cette collaboration se traduit par une entraide mutuelle dans la préparation, la gestion des fêtes calendaires et les initiations de fidèles.

sociale rencontrée dans la plupart des maisons de candomblé de Salvador. Chacun s'y retrouve avec ses attentes personnelles, et l'art du chef de culte est de répondre aux attentes des uns et des autres. Pour y parvenir, il consacre une grande partie de son activité à l'élaboration de « travaux » divers, qui viennent compléter ses devoirs rendus aux divinités. Pour donner la mesure du poids économique des « travaux » dans la gestion de l'entreprise de ce chef de culte autodidacte, voici quelques chiffres : une consultation divinatoire coûte entre 10 et 30 dollars³², un « travail » entre 100 et 300 dollars. Une fête de confirmation d'adepte combinée avec une obligation dédiée à une divinité coûtait, en mars 1995³³, la coquette somme de 3 500 dollars répartie en costumes pour les divinités, en sacrifices divers (animal et végétal) et en alimentation des adeptes et du public présent³⁴. Un tiers des dépenses avait été pris en charge par les deux assistants les plus gradés de la maison, un autre tiers par les adeptes concernés par le rituel de confirmation, et le dernier tiers par le propre chef de culte qui engage régulièrement les bénéfices rendus par ses « travaux » dans les fêtes rituelles. Entièrement dédié à son travail de maître de cérémonie, notre jeune autodidacte est toujours attentif à produire un spectacle qui allie communion religieuse, rigueur et esthétisme. De plain pied dans la modernité, il n'hésite pas à dire que le candomblé doit s'adapter aux exigences contemporaines pour survivre. Détenteur des instruments technologiques à la pointe du progrès (téléphone cellulaire, fax, ordinateur, courriel), il prévoit qu'un jour prochain, les feuilles sacrées servant aux bains rituels seront entreposées dans le congélateur pour ensuite être mises à température ambiante grâce au four à micro-ondes. Selon ses dires, le secret d'un bon chef de culte est sa flexibilité face aux exigences de la vie moderne. L'important est le respect dû aux dieux et non les techniques qui les servent. Ainsi, notre autodidacte se fait un point d'honneur de toujours débiter ses cérémonies à l'heure fixée, en prenant soin de les orchestrer de telle sorte que l'ennui n'envahisse jamais les acteurs et son public.

*

Au Sud-Bénin, la dynamique des cultes vodun dans le Danxomé précolonial témoigne de la plasticité des idéologies païennes qui pratiquent volontiers la juxtaposition et le cumul des dieux comme le souligne Augé [1982]. L'émergence des mouvements anti-sorcellerie est allée de pair avec une transformation des schèmes symboliques d'interprétation du Mal. Le discours holiste qui accompagne l'usage indifférencié et banalisé du schème sorcellaire dénote une refonte des catégories de pensée de l'identité personnelle. Les dieux continuent de chevaucher les per-

32 Le salaire minimum en novembre 2002 équivalait à 40 dollars mensuel.

33 On peut considérer les premières années du plan Real (1995-1998) comme des années fastes puisque le real équivalait voire était parfois supérieur au dollar. Depuis 1999, le real a subi une baisse qui le place aujourd'hui à un tiers de sa valeur antérieure. La comptabilité se fait néanmoins toujours en dollars et on peut estimer que les prix n'ont pas changé depuis cette époque, si ce n'est que les aménagements pour payer sont plus souples qu'auparavant.

34 Ce *terreiro* est un petit *terreiro* composé d'une quarantaine d'adeptes réguliers, mais qui réunit une centaine de personnes à chaque fête publique. La prise en charge alimentaire des adeptes dure environ une semaine, incluant les préparatifs internes qui précèdent et clôturent la cérémonie ouverte au public.

sonnes élues, mais l'initiative de la rencontre n'est pas nécessairement d'ordre divin. En outre, l'introduction d'un principe éthique dans la conception du malheur pose les victimes de sorcellerie en acteurs responsables. Nous empruntons à Tonda [2002] sa notion lumineuse de Souverain moderne³⁵ qui désigne « la puissance hégémonique de la mission civilisatrice, au nom de laquelle s'est légitimée de façon ultime la “modernisation” de l'Afrique » [*op. cit.*: 22]. Cette notion permet d'éviter les débats stériles qui opposent tradition et modernité, paganisme et christianisme et qui tendent à enfoncer leurs interlocuteurs dans les pièges de l'ethnocentrisme. En admettant, ce que la contiguïté des cultes anti-sorcellerie et des églises chrétiennes dans l'Afrique contemporaine nous démontre, que les uns et les autres sont en relation spéculaire, non pas avec une supposée tradition mais avec ce que Tonda désigne comme étant le Souverain moderne, on peut alors tirer les conséquences logiques de cette relation en miroir. « Le Dieu civilisateur et le génie sorcier, en tant que significations imaginaires sociales, et donc marquées par l'ambivalence, ne se définissent pas dans un rapport d'extériorité irréductible en Afrique, c'est une seule et même puissance que symbolisent Dieu, le Génie sorcier et la coalition des forces qui le soutiennent dans la “modernité africaine”, c'est-à-dire le système capitaliste chrétien » [*op. cit.*: 39].

À Bahia, l'inventivité du candomblé résulte elle aussi de cette contiguïté entre dieux africains et saints chrétiens. Le soi-disant syncrétisme entre saints catholiques et dieux orixás n'a jamais été synonyme de confusion des dieux, d'assimilation ou d'homonymie, mais plutôt d'englobement distinctif, chacun ayant une place bien définie selon le contexte rituel. Ainsi, la célébration conjointe de la Fête-Dieu et du sacrifice annuel rendu à Oxossi, dieu de la Chasse, dans les maisons les plus traditionalistes de Bahia nous semble désavouer les adeptes de la théorie du syncrétisme de masque héritée de Bastide [1960]. Nous parlons d'adeptes à dessein car cette théorie est aujourd'hui le discours le plus courant au sein même de la communauté des disciples-théoriciens du candomblé. On observe aujourd'hui des discours et des pratiques qui peuvent *a priori* paraître antagonistes mais qui participent de l'idéo-logique, comme l'a si bien analysé Augé [1975] dans les sociétés lagunaires de Côte d'Ivoire. Dans le cas du candomblé, le discours prône un retour à la Tradition et aux racines africaines du candomblé tandis que la pratique rend compte chaque jour des liens indissociables entre le candomblé et le catholicisme.

Au Sud-Bénin comme à Bahia, il existe plusieurs manières d'honorer les dieux africains. On peut toutefois les classer selon deux tendances: a) celle qui enfourche le cheval de bataille de la Tradition, de la préservation des coutumes et de son orthodoxie, dans une logique de patrimonialisation de la culture, et b) celle plus axée vers une tradition rénovée qui s'adapte aux impératifs sociaux contemporains. On peut aisément rapprocher la résistance des anciens chefs de cultes vodun à celle des détenteurs de terreiros de candomblé ancien, ou encore, les nouveaux

35 « Le Souverain moderne, c'est en conséquence la figure du Dieu chrétien tel qu'il a été introduit dans l'interaction du travail de ses traductions missionnaires et de celui de ses *appropriations indigènes*... Mais le Souverain moderne, c'est aussi l'État colonial, postcolonial et l'argent » [*op. cit.*: 22].

chefs de cultes anti-sorcellerie aux jeunes générations de maîtres de candomblé. Conflit de génération ou stratégie de micropolitique, ces deux mouvements marquent d'un côté, la détermination à sauvegarder un espace et de l'autre, une volonté de le diffuser le plus largement possible.

La pratique religieuse de nos deux chefs de culte bahianais est exemplaire de cette complémentarité : la prêtresse, héritière d'un lignage consacré, avec ses prétentions idéologiques de transformation du candomblé en religion respectée, c'est-à-dire au statut équivalent à celui des grandes religions universalistes, agit comme un agent de biens culturels. Le prêtre autodidacte qui s'est constitué un lignage grâce à ses capacités personnelles et son sens commun confirmé, renoue avec la tradition pragmatique des religions païennes selon lesquelles le but justifie les moyens. Rejetant, non sans humour, le discours africanisant selon lequel les orixás seraient d'anciens rois africains, il préfère opter pour une vision naturaliste des dieux perçus comme des énergies qui ont trouvé refuge sur le territoire brésilien et qui sont présentes dans chaque être humain. Pour lui, le rôle du chef de culte est de veiller à l'équilibre de ces énergies, en servant de médiateur entre les dieux protecteurs et les personnes humaines. Agent de services magico-religieux, il travaille avec un constant souci pédagogique d'expliquer, aux siens comme aux profanes, son domaine d'action.

De leur côté, les deux chefs de culte béninois opèrent selon les deux registres, celui de la patrimonialisation d'une certaine culture qui serait authentiquement africaine, et celui de la commercialisation de services magico-religieux. Profitant de la légitimité qui leur a été donnée avec le Renouveau démocratique, l'un et l'autre sont à l'affût de tout ce qui pourrait accroître leur pouvoir. Dans une logique néolibérale de marché obéissant à l'offre et à la demande, G. et B. se comportent comme des héritiers réagissant à la loi du marché. Bien qu'héritiers d'une tradition relativement récente, celle des cultes anti-sorcellerie qui rompt avec la logique lignagère au profit des ressources personnelles de chacun³⁶, nos deux interlocuteurs béninois sont à l'écoute d'une certaine demande sociale internationale véhiculée en partie par l'appareil d'État. Le Bénin se veut aujourd'hui un lieu de mémoire retrouvée pour les anciens esclaves déportés outre-atlantique. Nous pouvons considérer nos deux chefs de culte béninois comme de véritables autodidactes dans la mesure où c'est au cours de leurs voyages aux frais de l'État béninois, en Europe et aux Amériques, qu'ils ont appris à décoder le langage qui fait sens pour les organismes internationaux. Ni le cours secondaire, ni quelques années en faculté de sciences économiques n'auraient pu véritablement les préparer à comprendre qu'au Bénin un marché de la tradition était possible.

Mais au Sud-Bénin comme à Bahia, tous savent pertinemment que le danger le plus immédiat se trouve du côté des mouvements de renouveau chrétien qui chaque jour attirent leurs propres familiers. Les religions païennes s'y trouvent confrontées à la dure concurrence des mouvements pentecôtistes tels le Christianisme céleste ou l'Église universelle du règne de Dieu. La prouesse de ces églises est de savoir emprunter à ces dites traditions tout un arsenal allant des agents surnaturels du mal aux pratiques rituelles, les détournant au profit exclusif de Jésus-Christ, leur pro-

36 Même si très vite une certaine logique lignagère tend à reprendre le dessus en termes de succession.

phète-guérisseur. Au Bénin comme au Brésil, les églises nouvelles et les cultes de possession participent du même imaginaire moderne et convoitent les mêmes choses dont les marchandises constituent les biens les plus désirables.

BIBLIOGRAPHIE

- AGIER M. [1994], « Le destin de Lia. Histoire individuelle et identité collective dans le candomblé de Bahia », *Cahiers des sciences humaines*, Orstom, Paris, vol. 30 (3): 513-530.
- AGIER M. [1998], « Between Affliction and Politics, a Case Study of Bahian Candomblé », in H. Kraay (ed.), *Afro-Brazilian Culture and Politics*, Armonk, New York, London, M.E. Sharpe Ed.: 134-157.
- AGIER M. [2000], *Anthropologie du carnaval, la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Parenthèses.
- APTER A. [1993] « Atinga revisited: Yoruba Witchcraft and the Cocoa Economy, 1950-1951 », in Jean and John Comaroff (eds), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press: 111-128.
- AUGÉ M. [1975], *Théorie des pouvoirs et idéologie, une étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann.
- AUGÉ M. [1982], *Le Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.
- AUGÉ M. [1988], *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion.
- AUGÉ M. [1994], *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- BASTIDE R. [1958], *Le Candomblé de Bahia (rite nagô)*, Paris, Mouton.
- BASTIDE R. [1960], *Les Religions africaines au Brésil: contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, Puf.
- COSTA LIMA V. [1977], *A família de santo nos candomblé jeje-nagôs da Bahia: um estudo das relações intra-grupais*, Dissertação de Mestrado, Pos-Graduação em Ciências Sociais, UFBA, Salvador.
- ELWERT-KRETSCHMER K. [1995], « Vodun et contrôle social au village », *Politique africaine*, 59: 102-119.
- GEFFRAY C. [1997], *Le Nom du maître*, Strasbourg, Arcanes.
- GESCHIERE P. [1995], *Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 261p.
- GONÇALVES DA SILVA V. [2000], *O antropólogo e sua magia*, São Paulo, EDUSP.
- HOBBSBAWM E., RANGER T. (eds) [1983], *The Invention of Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 320 p.
- LANTERNARI V. [1965], « Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », *Archives de sociologie des religions*, 19: 99-116.
- LANTERNARI V. [1966], « Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », *Archives de sociologie des religions*, 21: 101-110.
- LIENHARD M. [1995-1996], « O candomblé da Bahia na crise da modernização: dois testemunhos (Valnázia Pereira de Oliveira e Valdina Oliveira Pinto) », *Société suisse des américanistes*, 59-60: 69-74.
- MAYRARGUE C. [2002], *Dynamiques religieuses et Démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*, thèse de doctorat en science politique, université Montesquieu, Bordeaux-IV, IEP Bordeaux-CEAN, 602 p. multigr.
- MARY A. [2000], *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf.
- MINTZ S. W., PRICE R. [1976], *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: a Caribbean Perspective*, Philadelphia, ISHI Occasional Papers in Social Change, 64 p.
- MORTON-WILLIAMS P. [1956], « The Atinga Cult among the South-Western Yoruba: a Sociological Analysis of a Witch-Finding Movement », *Bulletin de l'IFAN*, 18 (3-4): 315-334.
- PRANDI R. [1991], *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, HUCITEC-EDUSP.
- SURGY A. DE [1996], « L'Église de Fa au Bénin », *Social Compass*, 43 (2): 209-224.
- TALL E. K. [1995 a], De la démocratie des cultes vodun au Bénin, *Cahiers d'études africaines*, Paris, EHESS, 137, XXXV-1: 195-208.
- TALL E. K. [1995 b], « Dynamique des cultes vodun et du Christianisme céleste au Sud-Bénin », *Cahiers des sciences humaines*, Paris, Orstom, 31 (4): 797-823.

- TALL E. K. [2002], « Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple des nations du candomblé de Bahia », *Cahiers d'études africaines*, 167, XLII-3, Paris: 441-461.
- TONDA J. [2002], *La Guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 243 p.
- VELHO Y. [1975], *Guerra de orixás: um estudo de ritual e conflito*, Rio de Janeiro, Zahar.
- VERGER P. [1957], *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la baie de tous les saints au Brésil et à l'ancienne Côte des esclaves en Afrique*, Dakar, IFAN n° 51.