

Dynamique des cultes voduns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin

Emmanuelle Kadya TALL*

INTRODUCTION

En février 1993, le tout récent gouvernement démocratique béninois organisait un festival international des Arts et des Cultures voduns, « Ouidah 92 », pour ressouder les liens avec la diaspora négro-africaine de par le monde et pour remettre à l'honneur un héritage culturel, source d'inspiration pour les artistes contemporains¹. Ce festival, d'une durée de dix jours, s'est déroulé dans les trois principales villes de la région, Ouidah, Cotonou et Porto-Novo, et a été l'occasion d'un bras de fer entre détenteurs de cultes traditionnels et détenteurs de nouveaux cultes.

La région du Sud-Bénin, ancien territoire du royaume du Danxomé, créé à la fin du *xvii*^e siècle, possède un panthéon bien structuré qui ne se réduit pas à quelques cultes locaux. Éléments constitutifs de la royauté aboméenne, les cultes voduns ont joué un rôle très important au cours des siècles qui ont précédé la période coloniale. L'influence de l'Église catholique est séculaire — un des premiers prélats² du Vatican est béninois. C'est grâce à l'autorité religieuse de l'évêque de Cotonou, qui présida la Conférence nationale en février 1990, que les récents événements politiques ont abouti à la restauration d'un régime démocratique au Bénin.

La querelle qui opposa, au cours du festival « Ouidah 92 », les chefs des anciens cultes voduns aux chefs des nouveaux cultes fut pour moi l'occasion de découvrir combien étaient actuelles ces questions de légi-

* Anthropologue Orstom, CP 4736, Shopping Barra, CEP 40141-970 BA, Salvador, Brésil.

¹ Se reporter à l'exposition « Les Magiciens de la Terre » à La Villette et à Beaubourg, à la mi-1989, à laquelle participaient les Béninois Cyprien Tokoudagba et Amidou Dossou.

² Le cardinal Gantin, qui occupe à la curie romaine le poste de président de la commission pontificale « Justice et paix ».

timation des cultes et de leur concurrence. Ces luttes d'influence se donnaient d'autant mieux à voir qu'elles commençaient à se jouer sur la scène politico-médiatique³.

En essayant d'aller au-delà des classifications de type traditionalisme, néo-traditionalisme et syncrétisme (cf. LANTERNARI, 1965, 1966), dont MARY (1992) nous rappelle qu'elles tiennent souvent lieu de problématique sans dégager un cadre théorique conceptuel, je m'attacherai à rendre compte du dynamisme religieux au Sud-Bénin, à travers les ruptures et les continuités qui le caractérisent depuis la conquête aboméenne jusqu'à nos jours.

Devant l'émergence de religions et cultes nouveaux qui viennent concurrencer de plus anciens, on peut se demander comment ces mouvements religieux antagonistes coexistent et ce qu'ils apportent de semblable ou de distinct.

En choisissant trois formes exemplaires de la production religieuse dans la région, je tenterai de montrer comment, en dépit de leurs oppositions, l'enjeu principal de tous ces mouvements est une quête d'identité, une rationalisation individuelle de la relation à l'Autre et à l'espace social dans la société béninoise contemporaine.

Dans un premier temps, l'étude du panthéon vodun viendra montrer comment la négociation et l'usage de la force ont accompagné le processus de légitimation des cultes voduns, aujourd'hui considérés comme traditionnels.

En second lieu, j'étudierai les nouveaux cultes Atinga et Glo vodun (divinités de la kola) au Togo, au Nigeria et au Bénin, en leur rendant une dimension historique. Plusieurs auteurs les ont observés à des époques distinctes et leurs commentaires permettront d'en saisir l'évolution du début du xx^e siècle jusqu'à nos jours.

Le dernier exemple sera puisé dans le vaste champ des prophétismes et des messianismes africains, dont l'élément le plus important dans la région est le Christianisme céleste. Cette Église enferme ses fidèles dans des filets qui ne sont pas sans rappeler ceux des cultes plus anciens.

³ Cette question du rapport entre le politique et le religieux est l'objet d'un article, « De la démocratie et des cultes voduns au Sud-Bénin », *Cahiers d'études africaines*, 137, 35 (1) : 195-208.

LE PANTHÉON VODUN

Sur toute l'ancienne côte des Esclaves, le culte des voduns régit l'ensemble des relations des hommes avec le cosmos. « Le vodun, c'est tout ce qui est mystérieux à l'entendement humain » (MAUPOIL, 1986). Divinités multiples, symbiose des trois règnes, fonctionnant en couple, les voduns entretiennent entre eux et avec les êtres humains des relations de parenté et d'affinité. Maîtres du monde, détenteurs de forces spécifiques, les voduns doivent leur pérennité aux êtres humains qui les honorent. Rituels et sacrifices viennent réactiver leur puissance. Les voduns sont des objets-dieux, « le lieu où s'opère symboliquement la fusion de l'identité humaine et de l'identité divine », pour reprendre les termes de AUGÉ (1986). Leur double caractère — humain et surnaturel — les rend très sensibles aux agissements humains. Forces ambivalentes, ces divinités sont à la fois craintes et adorées. Tout manquement aux règles (violation des interdits, négligence des sacrifices exigés) provoque leur colère, qui se manifeste par la maladie ou la mort.

Les voduns, que l'on a souvent comparés aux divinités grecques, peuvent être classés en quatre groupes⁴ :

— les *divinités royales*, où le vodun est un ancêtre mythique né de l'accouplement d'une princesse avec un animal ou un monstre (par exemple, la panthère *Agasu*, ancêtre mythique à l'origine de la création du royaume du Danxomé, ou encore les enfants monstres *Toxosu* à l'origine des différentes dynasties royales qui se sont succédé au cours de l'histoire de ce royaume) ;

— les *divinités lignagères*, où le vodun est un ancêtre de lignage divinisé à la suite d'un exploit ou d'une conduite exceptionnelle (par exemple, le vodun *Kpate* à Ouidah qui aurait été le premier autochtone à nouer des relations avec les Portugais, relations qui permirent par la suite à Ouidah de devenir le premier comptoir de la traite négrière) ;

— les *divinités populaires*, qui ne sont pas rattachées à des segments de lignage, regroupent les voduns importés lors des conquêtes, et ceux des anciens cultes locaux ;

— les *divinités personnelles*, où le vodun est attaché à la personne humaine à l'instar des lares domestiques dans la Rome antique (*Fa*, divinité mantique, les jumeaux *Hoho* et le messager trublion *Legba*).

⁴ Cette typologie des cultes synthétise les classifications opérées par LE HÉRISSE (1911) et MAUPOIL (1986) et s'organise autour des différentes strates de l'ancienne société dahoméenne.

En prenant comme exemple la cosmogonie yoruba, très proche de la cosmogonie fon, HORTON (1983)⁵ ordonne les divinités africaines selon deux classes. D'une part, la classe des cultes lignagers et royaux — auxquels on pourrait ajouter les cultes personnels —, comme forces sociales, et d'autre part le vaste panthéon des dieux *Orixá*⁶, qui sont des forces de la nature. Les premières puissances régissent les relations globales des êtres humains, tandis que les secondes touchent à leurs relations avec le monde de la nature. La typologie de R. Horton a l'avantage de rendre compte de la nature des relations qu'entretient chaque catégorie de divinités.

À l'exception des divinités lignagères et, dans une moindre mesure, des divinités royales⁷, les cultes voduns, dans leur ensemble, sont accessibles à tous, même si les charges du culte ont tendance à se transformer en charge héréditaire.

La cosmogonie vodun est étroitement liée à la constitution du royaume du Danxomé et à son histoire. Royauté guerrière, le Danxomé, en lutte constante avec son voisin plus puissant, le royaume d'Oyo, a intégré au cours de son histoire les cultes locaux et en a arraché d'autres lors des conquêtes.

Toute l'aire communément appelée Aja-Fon brasse une population qui se réclame d'une origine commune, le royaume de Tado. Les différentes vagues de migration de l'ouest vers l'est et de l'est vers l'ouest, si elles demeurent encore mal connues pour certaines d'entre elles, ont entretenu un brassage et une mobilité des cultes bien antérieurs aux bouleversements induits par la conquête européenne ou par la colonisation française.

De tout temps, les voduns ont été 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 famille. En effet, à l'exception du culte des ancêtres⁸, qui dans une certaine mesure continue à perpétuer les différenciations

⁵ Dans un article où il critique les comparaisons faites par Meyer Fortes entre Œdipe, Job et les figures cosmologiques des Tallensi.

⁶ Équivalent yoruba du vodun de l'aire aja-fon.

⁷ Le parrainage permet à la clientèle d'une dynastie royale d'adhérer à son culte. C'est ainsi que l'ensemble des fonctionnaires du roi d'Abomey détachés à Ouidah avait le privilège et l'obligation d'honorer le culte *Nesuxwe*.

⁸ Dans une étude socio-urbaine de la ville de Ouidah à laquelle j'ai participé, j'ai pu constater que c'était moins par l'agencement spatial que par une manière d'honorer les morts que les groupes sociaux de cette ville se différenciaient les uns des autres (cf. SNOU, 1991).

sociales entre les groupements humains vivant dans la région, la majeure partie des voduns est indifféremment honorée par l'ensemble des collectivités familiales.

Toutefois, cette fluidité de la culture vodun n'est pas synonyme d'indifférenciation sociale. À chaque niveau de l'organisation de la société correspond un certain type de vodun, et à l'histoire de chaque ville ou de chaque territoire correspond un choix de panthéon, une hiérarchie parmi les différents cultes en place. C'est ainsi qu'à Ouidah, ancienne province maritime du royaume d'Abomey, la divinité populaire *Xevioso* — divinité de la foudre qui régit le panthéon des phénomènes atmosphériques — coiffe l'ensemble des divinités honorées sur le territoire de la ville. La domination de cette divinité sur les autres cultes de la cité marque la soumission de Ouidah au roi d'Abomey. Mais elle signe aussi le grand sens politique de la royauté du Danxomé, qui a choisi une divinité locale pour protéger l'ensemble de son royaume⁹.

Toutes les divinités populaires sont organisées en grandes familles formant des panthéons distincts. *Mawu-Lisa*, divinité androgyne à l'origine du monde, régit toutes les divinités affiliées au ciel. D'origine nago, elle est perçue comme une divinité lointaine et bienveillante à qui on ne s'adresse que très rarement pour formuler des souhaits généraux. Dans le vocabulaire courant, *Mawu* désigne le dieu des chrétiens et c'est dans ce sens qu'il est souvent utilisé dans des jurons de type : « Mon Dieu ! ».

Sakpata, son fils aîné, divinité de la Terre et des maladies éruptives, régit le panthéon de la Terre. Au Sud-Bénin, on dit qu'il vient du pays mahi¹⁰. Ce serait la mère du roi Tegbessou (1728-1775), cinquième roi d'Abomey, qui l'aurait acheté pour soigner un de ses enfants. Divinité maudite, il fut un temps où il était interdit de prononcer son nom publiquement tant sa puissance était crainte. Il fut d'ailleurs chassé du royaume¹¹ à plusieurs reprises — on l'accusait de répandre les épidémies de variole et de nuire en se substituant au pouvoir royal.

⁹ Si d'aucuns voient dans *Xevioso* une copie conforme du *Shango* yoruba, qui est la divinité protectrice du royaume d'Oyo, d'autres assurent qu'il s'agit de deux divinités distinctes, *Xevioso* étant propre aux populations locales toffi, aujourd'hui réfugiées sur le lac Nokoué. Pour notre propos, l'important est que cette dernière hypothèse est partagée par l'ensemble des populations concernées.

¹⁰ Le pays mahi se situe à une centaine de kilomètres au nord d'Abomey et comprend la région de Savalou.

¹¹ Plusieurs rois d'Abomey (Kpengla le sixième et Guezo le neuvième) sont morts de la variole et plusieurs expéditions guerrières se sont soldées par un échec à cause des épidémies de variole qui ravageaient les troupes (cf. HERSKOVITS, 1967, II : 137).

Gu, divinité du feu et de la guerre ayant pour attribut le fer, est le patron des chasseurs et des forgerons et, depuis l'arrivée des automobiles, il est aussi celui des chauffeurs et des mécaniciens. D'origine yoruba, il possède un statut comparable à celui de Legba, dans la mesure où tous deux sont honorés au seuil des maisons. Dans le Sud-Bénin, il n'y a pas de temple spécifiquement dédié à Gu. Chaque concession possède dans sa cour des petits autels constitués de piques de fer fichées dans le sol et surmontées de ferrailles diverses. À l'égal des instances de la personne qui caractérisent les individus dotés d'une différence marquée, par exemple par la naissance gémellaire ou encore par la prédominance de Legba dans la structure de la personnalité, Gu tend aujourd'hui à se transformer en divinité personnelle pour les corporations de forgerons, de mécaniciens et de chauffeurs.

Dan Aydoxwedo, divinité de l'arc-en-ciel symbolisée par un serpent qui se mord la queue, appartient à la classe des voduns populaires, avec toutefois un statut légèrement différent. HERSKOVITS (1938) lui consacre un chapitre à part tant sa position est singulière. Serviteur du créateur Mawu-Lisa, *Dan* n'est apparenté à aucune divinité. Assurant le mouvement entre le ciel et la terre, il réside dans la mer. C'est lui qui porte le monde tel un serpent lové autour de la terre et certains de ses mouvements sont à l'origine des tremblements de terre et des éruptions volcaniques.

Partageant avec Legba une position d'intermédiaire — entre les divinités et entre les dieux et les hommes —, *Dan* se retrouve partout. Mais, à la différence de Legba qui est le messager et non le serviteur de Mawu-Lisa, il n'est jamais servi le premier.

Serviteur des dieux et, dans une moindre mesure, des êtres humains, *Dan* permet d'accéder à la richesse et à la prospérité. Ne dit-on pas que ses excréments sont de l'or et des pierres précieuses ? À la frontière des divinités populaires et des divinités personnelles, *Dan* apparaît dans des lieux limites — on retrouve ses autels dans la brousse, ou au bord des routes. Sa présence dans les villages est discrètement marquée par un drapeau blanc flottant sur le toit des maisons, ou encore par des petites poteries formées de deux coupelles reposant l'une sur l'autre, enduites de kaolin et placées dans l'intimité d'une chambre ou dans le temple d'une autre divinité. À l'instar de Legba, *Dan* peut apparaître comme une instance de la personne et ses manifestations peuvent se traduire par des troubles de la personnalité. De la même façon, une chance inouïe, le sens des affaires, la richesse et la fécondité d'une personne sont attribués à la puissance de son *Dan*. L'intérêt de la divinité *Dan* dans la société béninoise contemporaine est son caractère personnel, qui lui permet de continuer à jouer un rôle dans une société où les conflits se réduisent de plus en plus à des conflits entre personnes et entre soi et le monde.

À l'inverse, Sakpata et Xevioso tendent à se figer en divinités lignagères et en signes culturels ressortissant au folklore. Il n'est qu'à voir la sortie de leurs adeptes lors des fêtes annuelles, où la magnificence des costumes et l'habileté de la danse cherchent plus à amuser le spectateur qu'à recruter de nouveaux adeptes. Cependant, la mort par foudre vient parfois rappeler aux citadins la puissance de Xevioso, comme le montre ce fait divers survenu à Cotonou lors de mon séjour : un matin, le corps d'une jeune femme morte foudroyée¹² est retrouvé dans un quartier périphérique, non loin du grand marché. Pendant plus d'une semaine, le corps est laissé à l'abandon, chacun se refusant à déplacer ce corps coupable. Les journaux en ont fait leurs gros titres en rappelant que, traditionnellement, c'était aux adeptes de Xevioso de prendre en charge cette dépouille, ce que ces derniers se refusaient à faire : personne ne connaissait la défunte, et, en l'absence d'une famille de qui exiger les sacrifices pour purifier le cadavre, ils ne pouvaient s'acquitter d'une tâche qui leur était autrefois dévolue. Finalement, les autorités publiques furent alertées et l'incident fut clos quand on déclara que cette femme était une Ghanéenne¹³, étrangère au pays.

HERSKOVITS (1938, vol. 2 : 137 et suiv.) remarquait, à la fin des années trente, que la divinité de la Terre, *Sakpata*, rencontrait beaucoup de succès en dépit du programme de vaccination mis en place par les autorités coloniales et que le nombre de ses adeptes était en train de surpasser celui de la divinité Mawu-Lisa et de concurrencer celui de la divinité Xevioso. Actuellement, il me semble que les adeptes de Mawu-Lisa sont rares et que les temples les plus dynamiques abritent Xevioso. On croise encore beaucoup de femmes d'un certain âge portant les scarifications de Sakpata, mais la plupart des jeunes initiés sont affiliés aux divinités Dan et Xevioso.

À la différence des divinités Sakpata, Xevioso et Mawu-Lisa qui possèdent des collèges d'initiés organisés autour des structures lignagères, Dan apparaît beaucoup plus comme une composante de la personne humaine à laquelle on s'attache par nécessité personnelle. Responsable de certains troubles de la personnalité chez les femmes¹⁴, Dan est adopté pour s'attacher les faveurs amoureuses d'une personne ou pour prévenir

¹² Une histoire analogue est racontée dans le livre très drôle de William Boyd, *Un Anglais sous les Tropiques*, dont l'action se déroule dans un pays proche du Bénin et qu'on suppose être le Ghana ou le Nigeria (BOYD, 1984).

¹³ On qualifie les prostituées de « Ghanéennes », indépendamment de leur nationalité, de la même façon qu'à Paris sont ainsi dénommées toutes les prostituées originaires du continent africain. En qualifiant la morte de Ghanéenne, on pouvait ainsi dégager sa responsabilité devant un danger qui ne touchait plus la population locale puisque la femme était une étrangère.

¹⁴ René Gualbert Ahyi, psychiatre béninois, voit dans certaines pathologies attribuées à Dan des manifestations hystériques.

toute tentative d'adultère. Il n'est pas rare d'entendre un homme se plaindre de troubles sexuels (impuissance) survenus après un écart que le Dan de sa femme aurait sanctionné.

Tout en possédant des collèges d'initiés — mais toujours coiffés par une divinité populaire ayant une inscription territoriale et politique plus marquée —, Dan est plus proche d'une divinité personnelle comme Legba, dont elle nous semble être le pendant féminin. Dans une société qui tend de plus en plus vers une dynamique individualiste, au détriment d'une dynamique lignagère, clanique ou dynastique, des divinités telles que Dan, Legba ou même Gu peuvent continuer de participer à la constitution de la personnalité sociale. Gu, par exemple, se transforme en divinité corporatiste — les petits métiers touchant au fer sont foison — et rares sont les concessions qui ne possèdent pas leur forgeron, leur mécanicien ou leur chauffeur-routier.

Divinité de la nature — elle est associée à l'eau — et force constituante de la personnalité sociale de l'individu, Dan, divinité ambivalente et symbole du mouvement, est une des rares divinités anciennes à être associées aux nouvelles divinités voduns.

LES NOUVEAUX CULTES VODUNS

L'exemple des cultes *Atinga* et *Glo vodun* met en lumière le travail syncrétique¹⁵ auquel sont soumis ces cultes depuis leur apparition. On verra comment ces cultes, nés pendant la période coloniale, ont accompagné une transformation des pratiques sociales antérieures. Dans le cas du culte *Atinga*¹⁶, MORTON-WILLIAMS (1956) montre très clairement comment son apparition est liée à un essai de recomposition des rapports de force entre aînés et cadets.

Atinga et *Glo vodun* proviennent de la même région, l'ancienne Gold Coast, aujourd'hui Ghana, cette origine commune leur permettant de partager le même panthéon¹⁷. Au cours des festivités qui mar-

¹⁵ Expression utilisée par DOZON (1974) dans son article sur les mouvements religieux africains et reprise par MARY (1992) dans sa thèse de doctorat d'État portant sur les logiques symboliques à l'œuvre dans le travail syncrétique des prophètes et des communautés eboga du Gabon.

¹⁶ Selon les textes et selon les régions, *Atinga* peut aussi être appelé *Atingali* et *Tigare*. Dans tous les cas, il s'agit du même culte.

¹⁷ Aujourd'hui, au Sud-Bénin, ils sont associés sous le terme générique de *Tron*, qui désigne tous les cultes anti-sorcellerie d'origine ghanéenne. DEBRUNNER (1961), dans son livre sur la sorcellerie au Ghana, énumère une série de nouveaux cultes païens qui, pour beaucoup d'entre eux, font partie, au titre de divinités secondaires, du panthéon Tron au Bénin : *Aberewa*, *Kankamea*, *Senyakupo*, pour ne citer que les plus connues.

quent l'unité des groupes d'adeptes, ces cultes peuvent se joindre et s'inviter mutuellement.

Ce chapitre s'inspirera largement de données ethnographiques recueillies par deux auteurs dans des pays limitrophes du Bénin (Togo et Nigeria). L'intérêt majeur de ces travaux est historique : les premiers datent du début du siècle tandis que les seconds ont été réalisés à la fin des années quarante. Mes propres recherches, menées à la fin des années quatre-vingt au Sud-Bénin, viendront compléter ce tableau historique.

Glo vodun, ou le vodun de la kola au Togo

Indifféremment appelé *goro* (kola) ou *glo* (protection), *kunde*, *atike* (feuille médicinale) ou *kpe vodun* (vodun de la pierre), selon les régions, le vodun de la kola est un culte qui a fait ses premières apparitions au Togo, dans les années vingt.

MERLO (1936), administrateur colonial qui protesta avec véhémence contre l'activité fétichiste au Bas-Togo et au Dahomey, a rédigé plusieurs rapports pour en dénoncer les méfaits. Il oppose l'animisme ou le naturisme bon enfant des populations locales se vouant aux cultes domestiques liés au clan, au lignage et aux individus — cultes des ancêtres tout à fait respectables — au fétichisme que pratiquent les adeptes des divinités populaires de type Xevioso ou Sakpata et les adorateurs des nouvelles religions importées du Ghana.

C. Merlo attribue aux migrants protestants¹⁸ la propagation au Togo et au Dahomey de ces cultes de la kola. La responsabilité en incombe tout particulièrement aux fidèles de la Christian Science à la fin du siècle dernier puis, un peu plus tard, dans les années vingt, à leur journal *Faith Tabernacle Review*, qui était diffusé au sein d'un petit groupe de lettrés à Lomé. Ces nouveaux adeptes sillonnaient alors la région, raillant les prêtres et les pasteurs locaux pour leurs méthodes jugées inefficaces dans la lutte contre la maladie et le malheur. Les années trente voient fleurir, « à la lisière des villages, les niches caractéristiques »¹⁹ du vodun de la kola. Selon Merlo, cet engouement pour le culte de la kola est en partie dû à la crédulité des populations noires devant la magie de l'écriture — celle de la *Faith Tabernacle Review*. À cela s'ajoute l'incompétence des autorités coloniales, peu au fait de ce qui se passe chez les indigènes car ignorantes des langues locales. C'est ainsi que ce

¹⁸ Migration saisonnière de travailleurs de la Gold Coast venant louer leurs bras au Togo pour la culture du cacao.

¹⁹ De nos jours, les autels de Glo vodun sont installés au seuil des maisons, notamment en ville, où les exigences de la vie moderne ne permettent pas de dresser ses autels n'importe où. Toutefois, l'idée de frontière et de seuil est respectée.

culte propagé et produit par des « cervelles chrétiennes » (MERLO, 1936 : 15) organise des séances de guérison qui sont familières à l'esprit des différentes communautés chrétiennes. Et C. Merlo poursuit : « [...] dans le fond, Goro n'est rien d'autre que la mise en action des pouvoirs guérisseurs du Christ ; n'est-il pas avant tout une "médecine" ? » (*ibid.* : 19).

Tout en reconnaissant la confusion qui peut être faite par les nouvelles sectes protestantes entre les pouvoirs de guérison du Christ et ceux de Goro, C. Merlo s'indigne que les communautés catholiques participent au mouvement en achetant et en installant le culte de la kola dans leurs villages. Il dénonce ces pratiques mercantiles qui permettent aux premiers initiateurs de se faire de l'argent en propageant le culte moyennant finance. En effet, supposé apporter richesse et fécondité, ce culte connaît un franc succès. Mais son expansion apporte avec elle schismes et conflits — on peut trouver dans le même village plus de dix autels de la kola. Très vite, le culte de la kola est l'objet de luttes de pouvoir au sein de la société traditionnelle. À travers sa maîtrise, les populations locales essaient de recréer une hiérarchie socio-politique ébranlée par les autorités coloniales. En s'engageant dès le début dans la lutte anti-sorcellerie, ce culte accompagne les transformations sociales liées à la colonisation. La sorcellerie n'est pas une nouvelle instance causale mais, comme le souligne Dozon :

« alors que la sorcellerie dans ces systèmes [lignagers] semble toujours avoir été le langage à travers lequel se sont exprimés conflits et contradictions, un excès de ce langage détruit sa fonction régulatrice et par là même entraîne l'irruption d'un langage second, symétrique du premier [l'anti-sorcellerie] mais appartenant à la même configuration idéologique » (DOZON, 1974 : 86).

À travers la sorcellerie qui synthétise des maux autrefois attribués à des instances causales différentielles, ce culte entreprend, à l'instar d'autres mouvements de réforme religieuse, un remaniement du système d'interprétation du malheur et de la maladie. Les acteurs n'en sont plus le lignage ou le clan, la tradition est rejetée en raison de l'ambivalence de son système, les anciens contre-sorciers étant eux-mêmes considérés comme des sorciers en puissance. La bataille que livre le culte de la kola est un combat sans concession entre le bien et le mal.

La description de C. Merlo, bien documentée, quelquefois partisane, apporte des données précises sur l'influence chrétienne et islamique²⁰ qu'a connue le culte à ses débuts. Le culte de la kola a fait son apparition au Togo, d'abord comme un mouvement de réforme religieuse

²⁰ C. Merlo nous donne à lire un texte écrit par un père résidant au Burkina Faso, qui lui aussi sent la menace de ce nouveau culte et qui en souligne les emprunts faits à l'islam véhiculé par les marchands hausa.

accompagnant la Christian Science diffusée par des travailleurs saisonniers ghanéens, pour se transformer au fur et à mesure en culte anti-sorcellerie. Si au départ la Christian Science a inspiré un mouvement de réforme africain en opposition au christianisme colonial, très vite ce mouvement s'est transformé en culte visant à remplacer les structures religieuses traditionnelles. C. Merlo interprète le succès remporté par Goro comme un moyen pour les notables de restaurer un pouvoir local ébranlé par les autorités coloniales. En instaurant une hiérarchie entre les premiers dispensateurs du culte et les nouveaux adeptes, en édictant des lois, les premiers dispensateurs du culte de la kola ont certes voulu reprendre une certaine autonomie d'action vis-à-vis du dominateur colonial, mais cette reprise en main d'un certain pouvoir n'a jamais été explicitement dirigée contre le colonisateur.

Le culte Atinga au Nigeria

L'exemple du culte Atinga, décrit par MORTON-WILLIAMS (1956) au Nigeria, à la fin des années quarante, vient renforcer l'idée selon laquelle ces cultes sont bien moins tournés contre le pouvoir colonial que contre les anciens chefs locaux, que les jeunes générations voudraient remplacer : il s'agit ici d'une prise de parole et de pouvoir des cadets vis-à-vis des aînés.

P. Morton-Williams a enquêté dans une population yoruba du sud-ouest du Nigeria où le culte Atinga aurait été diffusé à partir du centre du Dahomey, dans la région de Dassa-Zoumé, zone frontalière du Nigeria ; il remarque l'influence islamique dans la sobriété des autels, qui rappelle les mosquées de brousse des musulmans, ainsi que dans la manière dont les adeptes parlent de leur divinité comme d'un esprit protecteur permettant de lutter contre la sorcellerie.

Les adeptes d'Atinga propagent leur culte au cours de séances de possession pendant lesquelles sont dénoncés ou se confessent les sorciers du lieu. À l'image des prophètes ivoiriens qui sillonnent les campagnes pour épurer les villages de tout fétichisme et de toutes pratiques sorcières, les dispensateurs d'Atinga parcourent la région, dans les années quarante, en dénonçant les sorciers et les fétiches qui les protègent. P. Morton-Williams observe que la plupart des autels détruits appartiennent soit à des cultes étroitement liés au pouvoir des anciens, notamment *Ogboni* — société secrète collaborant avec le pouvoir royal dont elle constitue une des formes de contrôle (cf. MORTON-WILLIAMS, 1960) —, soit à des cultes honorés par les femmes, comme le culte des jumeaux. P. Morton-Williams note que certains cultes sont épargnés, notamment les cultes dédiés aux ancêtres (*Oduduwa*, héros fondateur des lignées yoruba, *Egungun* et *Gelede*, cultes des ancêtres) mais aussi les cultes plus spécifiquement masculins (*Ogun*, divinité des forgerons

et aujourd'hui des chauffeurs-mécaniciens), ou encore *Oro*, société secrète masculine dédiée à la moralisation de la vie publique, dont les femmes sont exclues. En épargnant les cultes de l'ancestralité ou de la masculinité, les dispensateurs d'Atinga, qui dans la seconde phase de leur conquête sont en majorité des cadets de lignage²¹, ont moins cherché à révolutionner la société qu'à la transformer à leur avantage. À l'instar d'autres mouvements de réforme religieuse, Atinga a synthétisé deux domaines d'action autrefois distincts. En engageant son expansion par une lutte contre la sorcellerie anthropophagique, essentiellement dirigée contre les femmes (ce qui explique pourquoi au départ ce sont les chefs locaux qui font appel aux premiers dispensateurs de ce culte), il finit par s'attaquer à tout ce qui est de l'ordre de la magie interpersonnelle et donc aux anciens eux-mêmes et à leur pouvoir, dont on sait l'ambivalence. La vision sorcellaire du monde se développe pour rendre compte de situations nouvelles devant lesquelles les grilles traditionnelles d'interprétation du malheur et de la maladie sont impuissantes. Les processus de conversion ne touchent pas seulement la sphère du religieux mais aussi l'ensemble des pratiques sociales. L'économie de marché, présente dans les villages les plus reculés, a affaibli les anciens rapports d'autorité. Mais le recul du pouvoir des anciens n'a pas ébranlé les rapports entre les sexes, il n'est qu'à voir la place de bouc émissaire réservée aux femmes, toujours soupçonnées de sorcellerie²², et dont les autels dédiés aux jumeaux²³ ont été les premières victimes du prosélytisme d'Atinga.

Selon P. Morton-Williams, le succès fulgurant d'Atinga tient à sa non-appartenance au monde des Orisa, ce qui le rend acceptable à la fois pour les chrétiens et pour les musulmans. En reprenant la théorie de la conversion élaborée par HORTON (1971, 1975), on s'aperçoit qu'Atinga — esprit proche du dieu des chrétiens et des musulmans — rejoint la catégorie des êtres suprêmes qui traitent des changements sociaux liés à une ouverture hors des frontières de la communauté lignagère. La transformation du mode de production, l'économie de marché, la scolarisation et la bureaucratisation mettent brutalement sur le devant de la

²¹ Dans une première phase, ce sont les chefs et les aînés qui font appel aux *Alatinga* pour lutter contre la sorcellerie. Et ce n'est qu'après l'interdiction du culte par les autorités protectorales que les jeunes adeptes vont se livrer à de véritables exactions contre les cultes anciens.

²² Dans de nombreuses sociétés africaines, les pratiques de sorcellerie sont généralement attribuées aux femmes.

²³ En outre, si on se réfère à l'article historique de CHAPPEL (1974) sur les jumeaux, dans lequel il montre que ce culte, originaire du Sud-Bénin (région de Porto-Novo), est assez récent en pays yoruba (processus de conversion assez lent qui, encore au milieu du xx^e siècle, ne touchait pas de façon uniforme tout le pays yoruba), on peut supposer que sa fragilité statutaire pouvait aussi en faire un bouc émissaire idéal.

scène de jeunes adultes devenus commis, étudiants ou petits fonctionnaires, que les structures sociales traditionnelles avaient tendance à écarter du pouvoir. La multiplicité des divinités, qui composent chacune avec les différentes facettes de la vie quotidienne locale, est délaissée au profit d'une entité unique qui appréhende les êtres humains dans leur rapport plus général au monde. Cette tendance « monolâtrique »²⁴ qui accompagne le changement social est assortie d'une réduction du système d'interprétation symbolique. On observe partout en Afrique une corrélation entre le développement de nouvelles formes religieuses et celui de la sorcellerie comme modèle explicatif unique du malheur et de la maladie. En privilégiant une instance causale, les religions et cultes nouveaux opèrent un travail syncrétique sur les schèmes symboliques d'interprétation du mal ainsi qu'une refonte des catégories de pensée de l'identité personnelle humaine et divine. Aux explications équivoques et contradictoires, aux recours multiples en face desquels se trouvait la personne malade se substitue un modèle univoque (la sorcellerie) qui englobe toutes les instances causales autrefois distinctes. Au même moment, le malade, autrefois tenu pour victime d'agressions extérieures, voit sa part de responsabilité accrue dans les malheurs qui le frappent. La culpabilité n'est plus principalement rejetée sur l'Autre (le lignage, la divinité aigrie, le voisin jaloux, etc.) et l'analyse de ses propres actes occupe désormais une place décisive. Une dimension éthique beaucoup plus importante que dans les cultes anciens conduit la personne à chercher dans ses propres actes la raison de son infortune. De plus, la frontière entre le bien et le mal est si bien tranchée qu'on ne négocie plus avec les auteurs de troubles, comme les traditionnels pouvaient le faire jusqu'alors.

On a souvent justifié le succès des cultes anti-sorcellerie en s'appuyant sur le phénomène de nouveauté ou encore en mettant en avant la recrudescence des faits de sorcellerie dans la société africaine d'aujourd'hui. Or, en pays fon comme en pays yoruba, des institutions particulières fonctionnant sur le mode des sociétés secrètes avaient autrefois pour objet une mission moralisatrice de la vie publique. Elles faisaient des sorties publiques régulières pour dénoncer les méfaits commis par les *uns* et les *autres* au cours de l'année. DEBRUNNER (1961) en dénombre aussi au Ghana. Là, leur mission visait à pénaliser les personnes trop riches et donc soupçonnées de sorcellerie, en redistribuant leurs biens pour rétablir un équilibre socio-économique. La fonction régulatrice des

²⁴ Jean Bottéro, cité par AUGÉ (1982 : 140), distingue l'hénothéisme, système reconnaissant une place particulière à un dieu, du monothéisme, qui reconnaît un seul dieu. Ce concept d'hénothéisme conviendrait sans doute mieux pour qualifier cette tendance à privilégier un dieu sans renoncer totalement aux divinités antérieures. En effet, l'abandon des anciens dieux, s'il est franchement marqué dans la conversion aux nouvelles religions de type prophétique, l'est beaucoup moins dans l'adhésion aux cultes de type néo-traditionaliste.

cultes anti-sorcellerie est antérieure à la conquête coloniale et, pour reprendre H. Debrunner, si des cultes anti-sorciers locaux existaient depuis des lustres, ces cultes étaient avant tout des cultes protecteurs dont une des fonctions était la chasse anti-sorcier. Selon lui, la sorcellerie était un moyen névrotique de réguler les tensions sociales. Avec le choc produit par la conquête coloniale, les cultes locaux ont été abandonnés parce que impuissants devant des problèmes dépassant leur cadre habituel. Les populations de la Gold Coast se sont alors tournées vers des cultes plus lointains, ceux du nord du pays, et ce sont ces cultes sortis de leur contexte culturel²⁵ qui vont se répandre sur toute la côte, jusqu'au Nigeria. En effet, les cultes Atinga et Goro appartiennent au réservoir culturel du Nord-Ghana passé au moule akan. La seconde explication tenant à l'ampleur considérable des faits de sorcellerie aujourd'hui est une rationalisation *a posteriori* de faits qui demandent à être vérifiés. Néanmoins, les certitudes qu'elle véhicule témoignent de l'importance de la sorcellerie dans l'univers symbolique actuel. La confusion provoquée par l'éclatement des structures sociales antérieures a sans nul doute mis sur le devant de la scène la catégorie causale la plus générale et indifférenciée pour rendre compte des conflits au sein du nouvel ordre social.

Les cultes Atingali et Glo vodun au Sud-Bénin

Atingali et Glo vodun apparaissent au Sud-Bénin dans les années quarante²⁶, et la ville de Ouidah en est le centre d'expansion principal sur la côte. Les premiers adorateurs auraient été de jeunes chefs de ménage en proie à des difficultés de reproduction (stérilité, décès de l'épouse, morts successives d'enfants en bas âge, etc.) et c'est la rencontre, décrite comme fortuite, d'un étranger (*hausa*), charlatan ambulancier venu du Ghana, qui en aurait été le point de départ. Les premiers détenteurs locaux reconnus du culte s'instaurent alors en chefs fondateurs dans un processus de légitimation qui ne va pas se faire sans heurts, les cadets d'alors, devenus désormais aînés, revendiquant une profondeur généalogique plus importante que le voisin, le parent ou l'allié.

Comme au Togo, Atingali et Glo vodun partagent le même panthéon du fait de leur origine commune. Selon la personnalité du chef de culte

²⁵ À noter que ces cultes acquis hors frontières accèdent au statut d'Être suprême dans leur nouveau lieu d'adoption.

²⁶ Même si on peut voir dans le palais d'été de Porto-Novo un autel d'*Atinga* daté des années vingt. On connaît la boulimie de puissances occultes des royaumes de la région, et le fait que le roi de Porto-Novo ait acquis cette divinité dans les années vingt ne signifie pas qu'elle était accessible ou connue du reste de la population, bien au contraire.

et en fonction de ses attaches religieuses antérieures, ces divinités importées sont en relation plus ou moins étroite avec les divinités locales. D'une façon générale, on les trouve associées aux divinités personnelles Legba et aux jumeaux Hoho, ou encore aux divinités populaires Xevioso et Sakpata.

Si on reprend la classification de LANTERNARI (1965), on s'aperçoit que ces nouveaux cultes sont traversés par deux mouvements. L'un d'ordre syncrétique, en particulier chez les adeptes du vodun *Glo Alafia*, qui perçoivent leur divinité comme un esprit protecteur et qui en privilégient la dimension éthique. L'autre d'ordre néo-traditionaliste, principalement chez les adeptes d'Atingali et de Kpe vodun, qui associent leurs nouvelles divinités aux cultes locaux et qui en privilégient la dimension ritualiste.

D'un côté, la divinité est un esprit protecteur apportant fécondité et richesse à ses adorateurs. Il s'agit principalement de la divinité *Glo vodun Alafia*, à forte inspiration islamique, qui recrute surtout auprès des corporations de commerçants. Là, il n'y a ni transe de possession, ni sacrifice de chien ou de chat. Le sacrifice annuel qui vient réactiver la puissance du vodun est semblable au sacrifice musulman (bouc ou mouton), mais il se fait à l'extérieur de la maison pour éviter la contamination des mauvais esprits. La divinité est perçue comme un esprit supplémentaire, un pouvoir personnel qui n'exclut pas l'adoration des divinités populaires traditionnelles. Son domaine d'action est la sorcellerie, qui entrave la fécondité de la famille, la réussite sociale et parfois même la santé mentale. Cette divinité est, me semble-t-il, le pendant masculin de *Mami Wata*²⁷, qui est l'attribut divin de bon nombre de ces femmes grandes commerçantes surnommées « Nana Benz ».

Glo vodun Alafia rassemble régulièrement ses membres autour de fêtes ostentatoires pendant lesquelles excès de nourriture et exhibition des cadeaux et des sommes remis au chef du groupe viennent rappeler que cette divinité est avant tout la divinité de la richesse. Lors d'une fête à laquelle j'ai assisté, dans un quartier périphérique de Ouidah, plus d'un million de francs CFA avait été compté devant une assistance repue et ébaubie par la magnificence de la fête. Celle-ci se déroulait dans une somptueuse maison où le nombre des salles de bains le disputait au nombre des salons de réception, des terrasses et des étages. Le vin et

²⁷ *Mami Wata* est perçue au Sud-Bénin comme une divinité ghanéenne, et il est vrai que les pêcheurs marins d'origine ghanéenne qui vivent sur la côte béninoise l'honorent comme une divinité lignagère et professionnelle. Mais ces communautés de pêcheurs jugent que les adorateurs béninois pervertissent cette divinité. L'occasion m'a été donnée de le comprendre au cours d'une cérémonie où un petit groupe de jeunes pêcheurs ghanéens vivant là s'est mêlé aux festivités, semant la pagaille de toute part, parce qu'ils jugeaient les trances des adeptes ridicules et éhontées.

les alcools les plus fins coulaient à flots, les plats les plus sophistiqués se succédaient et le luxe des voitures qui venaient déposer les convives achevait ce tableau d'opulence. C'est uniquement auprès de ce type de divinité que l'on rencontre pareil étalage de luxe et de richesse fièrement exhibés.

De l'autre côté, les parents pauvres du panthéon de la kola sont les voduns Atingali et Kpe vodun. Divinités se manifestant par la transe de possession, elles exigent le sacrifice du chien et du chat, symboles des forces maléfiques contre lesquelles elles luttent avec une certaine violence. À une époque, les premiers adeptes parcouraient les campagnes²⁸ tels des camelots pour dénoncer les méfaits et les auteurs de sorcellerie, et, si aujourd'hui les accusations de sorcellerie ne sont plus publiques, mais restreintes à la cour du chef de culte, la chasse aux sorciers demeure l'activité principale. Ces divinités recrutent leurs adeptes auprès des populations les plus démunies et les plus marginalisées de la société urbaine. La misère, le sous-emploi, les échecs matrimoniaux, les maladies et la mortalité qui suivent la grossesse, l'impossibilité de s'identifier et de s'intégrer aux réseaux de l'économie nouvelle attirent une clientèle que le discours simplificateur de la sorcellerie comble d'explications et d'espoirs. En se fortifiant du pouvoir anti-sorcier contre les parents laissés au village, contre une voisine ou un voisin dont le sort est encore plus misérable que le sien, en se purifiant de ses mauvaises pensées et actions, et surtout en retrouvant une communauté dans laquelle les réseaux de solidarité ne passent pas par une structure trop hiérarchisée, les adeptes d'Atingali et de Kpe vodun vivent dans l'espoir de jours meilleurs et d'une vie décente. Lors des cérémonies de fin de semaine, les danses sont frénétiques, la joie est un peu celle du désespoir, mais l'ambiance débridée reste bon enfant. Même si, à l'inverse des cérémonies d'Alafia qui fêtent la réussite sociale des adeptes, les tambours de fin de semaine rythment surtout les séances d'exorcisme, de purification et de traitements divers. Ces rituels de protection et de traitement visent à former une nouvelle identité pour permettre la réalisation individuelle telle qu'elle est idéalisée par les messages de réussite sociale que renvoie la société urbaine d'aujourd'hui. En attendant, l'adepte plonge chaque vendredi soir dans un rituel où la hiérarchie est très fluide, où les codes de conduite sont très personnalisés et où les danses et les séances de possession sont un exutoire à toute la misère quotidienne. Sans l'apparat des rencontres du vodun Alafia, sans la rigueur policée des cultes voduns traditionnels,

²⁸ Aujourd'hui encore, dans des villages très enclavés comme ceux autour du lac Nokoué, par exemple, nous avons pu observer l'érection de ces autels anti-sorcellerie dans le village, sans qu'il y ait un chef de culte résidant à demeure.

les cérémonies dédiées à Atingali et Kpe vodun sont de véritables récréations et re-crétions — d'identité²⁹, de réseaux avec le monde surnaturel et avec la communauté des adeptes —, intermédiaires intemporels (dans la mesure où elles se répètent toutes les semaines).

Cependant, si tous ces cultes apparaissent de prime abord comme des cultes recrutant aux marges de la société globale, il faut souligner qu'ils la traversent aussi et qu'ils en sont des membres actifs, comme a pu le montrer de manière éclatante leur large participation au Festival des arts et des cultures voduns, en février 1993. L'événement se voulant à haute portée nationale et internationale, sa réalisation ne s'est pas faite sans heurts. Les chefs des nouveaux cultes, tout prêts à légitimer leur pouvoir, ont profité d'une certaine confusion politique pour envahir la scène. À ma grande stupeur, j'ai vu défiler sur la plage de Ouidah, le jour de la cérémonie d'ouverture du festival, un petit chef d'une communauté Atingali de Cotonou. Ce dernier habite un bas-fond et recrute auprès d'une population très démunie, peu au fait des enjeux politiques de cette manifestation publique. Par ailleurs, le président de l'association des chefs de cultes voduns³⁰ est un membre du culte Alafia, d'où la colère des chefs de cultes traditionnels, qui ont vu dans son élection une imposture. Tout au long du festival, il s'est bien gardé d'afficher publiquement son appartenance à un nouveau culte. Bien au contraire, il s'est retranché derrière un ancien culte vodun dont le détenteur principal dans la région est son concurrent immédiat, le chef suprême des cultes voduns de Ouidah. Grâce à ses richesses et à ses manœuvres politiciennes, il a pu usurper la place de son adversaire. Sans aller plus loin, on soulignera simplement le fait que cette affaire est symptomatique d'une évolution des rapports de force sur le plan religieux. Les anciens cultes voduns représentent une époque révolue, l'émergence des nouveaux cultes voduns sur la scène politique est le signe que les nouveaux rapports sociaux mettent en scène des logiques autres que dynastique et lignagère. Même si le pouvoir au sein de l'association des chefs de cultes voduns a été conquis de manière un peu cavalière — n'en est-il pas toujours ainsi ? —, le succès de cette manœuvre n'est pas seulement à imputer aux largesses dont a pu faire preuve l'heureux élu. Une majorité des chefs de cultes traditionnels a voté pour lui pour suivre le sens de l'histoire. En se gardant d'afficher publiquement son appartenance au culte Alafia, le président de l'association a fait montre d'un grand sens tactique. En rassemblant nouveaux et anciens cultes

²⁹ La mobilisation constante du schème sorcellaire accompagne le processus d'individuation de la personne, laquelle se trouve confrontée à l'Autre indifférencié.

³⁰ Association créée en 1991 à l'instigation du gouvernement béninois pour préparer le festival.

voduns, son association peut désormais peser face aux autres formes religieuses. Et l'Église catholique en a bien senti la menace, se montrant très réservée lors du festival.

UN MOUVEMENT DE RÉFORME RELIGIEUSE, LE CHRISTIANISME CÉLESTE

Au moment même où de nouveaux cultes voduns essaient un peu partout sur l'ancienne côte des Esclaves, un prophète se distingue dans la capitale administrative du pays³¹, à la frontière du Nigeria. Il s'agit d'Oschoffa, fondateur de l'Église du Christianisme céleste, dont la révélation lui aurait été donnée en mai 1947, au cours d'une éclipse solaire, alors qu'il se trouvait en pleine forêt, dans la vallée de l'Ouémé. À la suite de cet événement extraordinaire, le prophète accomplit une retraite de trois mois dans ce lieu et s'initie au commerce avec l'au-delà, communiquant avec les animaux de la brousse et se familiarisant avec ses dons de vision et de guérison. Éduqué au sein d'une famille protestante, Oschoffa, dont le père était pasteur et menuisier, n'aura aucun mal à se forger un destin comparable à celui du Christ.

Fortement inspiré du mouvement Aladura³² de l'Église des Chérubins et des Séraphins³³, même si le prophète Oschoffa s'est toujours défendu d'avoir subi d'influence autre que divine, le Christianisme céleste n'a cependant jamais participé à ces mouvements de réforme religieuse opposés au christianisme des missionnaires. Se plaçant hors du champ contestataire, bien que son succès émane des bouleversements sociaux liés à la colonisation et à la domination, déjà vieille de près d'un siècle, de l'Église catholique au Bénin, la doctrine du Christianisme céleste repose sur les Écritures saintes de la Bible et sur le don de vision et de guérison.

S'intégrant parfaitement dans les mouvements anti-sorcellerie d'aujourd'hui, la propension de cette Église à voir des sorciers partout l'expose, depuis sa création, à de très fréquentes crises, et ce en dépit de la figure charismatique incontestable de son fondateur. Depuis la mort de ce dernier, en 1985, les luttes de factions apparaissent au grand jour dans les journaux et les gazettes, en Côte d'Ivoire, au Ghana, au Togo, au Nigeria et au Bénin. C'est d'ailleurs hors des frontières béninoises, notamment au Nigeria et en Côte d'Ivoire, que le Christianisme céleste

³¹ Porto-Novo.

³² Pour plus de détails sur les Églises Aladura, cf. PEEL (1968).

³³ Formée dans les années vingt, dans la vaste mouvance des Églises indépendantes qui refusent l'autoritarisme des Églises missionnaires, et dont le succès doit beaucoup à deux épidémies, l'une de grippe en 1919-1921, l'autre de peste bubonique en 1924-1926.

rassemble le plus grand nombre de fidèles. Deux raisons à cela : l'une est que nul n'est prophète en son pays avant d'avoir évangélisé à l'étranger, l'autre est qu'à partir de l'instauration du régime marxiste-léniniste au Bénin la religion et le Christianisme céleste en particulier ont été persécutés, jusqu'en 1983. Le prophète Oschoffa s'est alors réfugié au Nigeria, où il est demeuré et où il a été enterré, au grand désespoir de ses fidèles béninois, qui auraient voulu en faire un prophète-héros national.

S'appuyant sur les dons de vision du prophète fondateur dans l'élaboration de sa doctrine, le Christianisme céleste au Sud-Bénin est cependant partagé en deux tendances : l'une que nous appellerons intellectualiste et qui concerne une élite, composée d'universitaires, de cadres, de professions libérales et de petits fonctionnaires, laquelle voit dans cette nouvelle religion un moyen de composer avec ce que HORTON (1967) appelle une pensée spiritualiste³⁴ du monde (opposée à une pensée mécaniste occidentale) ; l'autre, plus populaire, qui concerne le sous-prolétariat urbain, les artisans et les petits fonctionnaires de la police et de l'armée, qui voient avant tout dans cette religion un moyen de composer avec les nouveaux enjeux de la société moderne en usant de pratiques proches des religions traditionnelles, c'est-à-dire, pour reprendre la formulation de R. Horton, un « moyen d'expliquer, de prévoir et de contrôler les événements »³⁵.

À ces deux conceptions, l'une éthique, l'autre ritualiste³⁶, du Christianisme céleste correspondent deux pratiques religieuses, et deux perceptions différentes de la vision. Pour la première, la vision est une expérience mystique qui rapproche de Dieu et de ses préceptes, pour la seconde, un procédé divinatoire permettant de satisfaire aux exigences quotidiennes de la nouvelle société. Dans un texte³⁷ reprenant l'ensemble des préceptes élaborés par le prophète fondateur, l'élite intellectualiste, sous la plume anonyme d'un professeur de l'université de Cotonou, a voulu protéger son Église des pratiques païennes telles qu'on peut les observer dans les paroisses les plus populaires. Ce texte a été écrit du vivant du prophète fondateur, qui en a accepté le contenu.

³⁴ C'est ce que nous dit très clairement une de nos interlocutrices lettrées, lors d'un entretien. Elle ajoute que ce qui la gênait dans la religion catholique, c'était la pratique de la confession.

³⁵ Une dynamique lettrés/non-lettrés se retrouve dans d'autres mouvements, comme le kimbanguisme au Zaïre. Mais, au Bénin, le Christianisme céleste n'est pas encore arrivé au stade de religion nationale, comme c'est le cas pour le harrisme en Côte d'Ivoire ou le kimbanguisme au moment des indépendances.

³⁶ Je me réfère ici aux distinctions wébériennes, en exagérant quelque peu mon propos.

³⁷ Il s'agit de *Lumière sur le Christianisme Céleste*, 1972, 85 p., *multigr.*, qui à ce jour est, à ma connaissance, l'unique texte officiel de cette Église.

Cependant, l'interdiction de certaines pratiques « traditionalistes » telles que le rituel *kujò* de mise à mort et de renaissance symboliques, l'utilisation des couteaux de saint Michel dans la lutte anti-sorciers ou les techniques d'exorcisme et de purification aux carrefours des chemins, qu'on retrouve dans les paroisses populaires, n'a jamais donné lieu qu'à des mises en garde de la part du prophète fondateur, qui devait pressentir qu'en radicalisant à outrance la moralisation de son Église il risquait de perdre une grande partie de ses fidèles.

Aujourd'hui encore, le Christianisme céleste se débat dans ses contradictions internes entre lettrés et masses populaires. L'élection d'un Nigérian au poste de « Suprim Leader Mondial »³⁸ de l'Église du Christianisme céleste n'a pas fini de provoquer des scissions au sein du mouvement. Mais il n'empêche que chaque quartier, chaque petite communauté rurale de la région du Sud-Bénin possède sa paroisse, dans laquelle la doctrine suivie est fonction de la personnalité du leader local.

Le Christianisme céleste attire en grande majorité les jeunes et les femmes. Les premiers, pour beaucoup sans qualification professionnelle, trouvent au sein de la communauté un moyen d'obtenir un statut, grâce aux dons de vision et de prédication. Il n'est pas rare de rencontrer des évangélistes tout juste sortis de l'adolescence. Les secondes, qui composent la majorité des visionnaires, y retrouvent une servitude très proche de celle des épouses de voduns (*vodunsi*) et recréent ainsi le même type de réseaux identitaires. La transformation de la société a peu profité aux femmes, dont le taux de scolarisation reste faible et qui ne peuvent trouver de promotion sociale en dehors du secteur dit informel. Sans recours face aux exigences de la vie moderne, dépossédées des appuis de la communauté lignagère, les femmes entrent dans le Christianisme céleste pour pallier toutes ces insuffisances. Inscrites au bas de la hiérarchie de l'Église — les fonctions liturgiques réservées aux femmes sont toujours subordonnées à celles des hommes —, les femmes visionnaires se recréent une multitude de servitudes qui les placent au même rang que leurs consœurs *vodunsi*³⁹. Toutes sont des réceptacles de la communication avec le divin. En outre, leur statut particulier de femmes de religion les astreint de la même manière à une série d'interdits d'ordre sexuel, alimentaire et moral qui règlent leur vie quotidienne et restreignent leur liberté dans la vie civile.

³⁸ Et non de prophète, comme l'aurait tant souhaité le nouveau leader Bada, ce qui laisse la place vacante à un nouveau prophète qui aura assez de pouvoir charismatique pour succéder spirituellement à Oschoffa.

³⁹ Rappelons cependant que, à l'inverse des femmes du Christianisme céleste, les femmes des cultes voduns peuvent accéder à la prêtrise. En outre, toutes les « épouses de vodun » ne sont pas des femmes, même si leur nombre est de loin supérieur à celui des hommes.

Église thérapeutique, le Christianisme céleste, à l'instar des nouveaux cultes voduns, propose avec la catégorie causale sorcellerie un modèle explicatif unique du malheur et de la maladie. Mais, plus que ces derniers, il opère un travail synchrétique qui transforme la sorcellerie en catégorie éthique. Certes, le sorcier demeure l'Autre indifférencié, mais il est aussi son propre double avec ses mauvais penchants et ses pensées meurtrières. Banalisée (il y a des sorciers partout), individualisée (le sorcier est une personne morale sans morale), intériorisée (je, par un comportement antisocial, peut devenir sorcier), extériorisée (le sorcier, c'est d'abord l'Autre), la sorcellerie rassemble l'ensemble des malheurs humains dans le monde moderne. L'adversaire n'y est plus la personne en butte à son lignage, le cadet face à l'aîné ou le matrilignage face au patrilignage. Les positions d'adversité ne sont plus fatalement inhérentes à une structure sociale de type lignager mais procèdent d'une relation actualisée entre deux personnes ou entre la personne et son environnement. Positions qui ne sont plus immuables et qui laissent l'espoir au plaignant d'une transformation à son avantage des rapports sociaux.

Placée en concurrence directe avec les nouveaux cultes voduns, l'Église du Christianisme céleste apporte une meilleure prise en charge communautaire de ses fidèles, comme le remarquent très justement AHYI et AGOSSOU (1986). Le processus de conversion, marqué par la soumission au baptême par immersion, fait entrer le fidèle dans un espace communautaire égalitaire, au départ. La promotion au sein de la hiérarchie de l'Église s'obtient par la mise en valeur individuelle de dons moraux et de mérites personnels. En dénonçant la sorcellerie sans en nommer les acteurs, en en faisant un tout indifférencié contre lequel il faut lutter avec acharnement, cette Église assure la cohésion de sa communauté, même si certains dérapages font parfois dire à ses détracteurs que c'est elle qui est à l'origine de la prolifération de la sorcellerie que chacun se plaît à observer. En témoignent les dissensions nombreuses qui font éclater le mouvement et qui donnent naissance à de nouvelles sectes, telle l'Église Brillante du Matin, fondée par un ancien visionnaire⁴⁰ très ambitieux qui supportait mal l'autorité de supérieurs n'ayant ni ses dons de prédication, ni ses dons de vision.

CONCLUSION

En retraçant l'évolution du champ religieux sur l'ancienne côte des Esclaves, on s'aperçoit que la colonisation n'a pas été l'unique crise ayant occasionné l'apparition de nouveaux cultes. La plupart des cultes

⁴⁰ Il s'agit de Gontran Marcos.

— à l'exception des cultes voués aux ancêtres — sont des cultes importés à des périodes plus ou moins critiques de l'histoire locale (guerres, mouvements sociaux). Dans son étude du culte *Sakrobundi*, TERRAY (1979) rapporte que, dans les trois dernières décennies du XIX^e siècle, les Abron se sont tournés vers ce culte pour endiguer un dérèglement structurel qui faisait de la lutte contre la sorcellerie un véritable jeu de massacre. Le recours au Sakrobundi, culte ancien mais surtout allogène, a permis à la société abron de retrouver un principe d'arbitrage impartial que les procédures anciennes avaient complètement perverti. D'autres auteurs comme FORTES (1969) ou DEBRUNNER (1961) ont constaté que la plupart des cultes anti-sorcellerie qui se sont établis en pays ashanti provenaient des territoires du nord de la Côte-de-l'Or. C'est, me semble-t-il, une des constantes de l'histoire des religions en Afrique que de s'être développées dans des contextes allogènes.

Au Sud-Bénin, l'implantation des cultes voduns 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). En revanche, l'apparition des mouvements anti-sorcellerie indique une transformation des schèmes symboliques d'interprétation du mal. Aux interprétations multiples, équivoques et contradictoires de l'infortune se substitue une représentation univoque et globalisante du malheur. La sorcellerie, instance causale qui dans la société traditionnelle traduit les conflits à l'intérieur du matrilignage, voit son champ d'action s'élargir à tous les domaines de l'activité humaine. Le discours holiste qui accompagne son usage devenu indifférencié et banalisé dénote une refonte des catégories de pensée de l'identité personnelle. Dans son analyse du Sakrobundi, E. Terray émet l'hypothèse selon laquelle l'intervention de ce culte allogène aurait transformé, pour les Abron, leur perception des causes de l'infortune. Les malheurs individuels, traditionnellement imputés à la malveillance d'autrui, auraient ainsi été perçus, dans le cas des sorciers décédés, comme la sanction de leurs propres actes. Tout en limitant cette vision culpabilisante du malheur aux sorciers victimes de leurs maléfices, l'auteur rapporte une autre innovation du culte Sakrobundi, celle qui autorise femmes et enfants à y participer. Cet engagement de tous les membres de la société dans la lutte contre la sorcellerie s'observe aussi dans les nouveaux cultes voduns. Toutefois resurgissent également les sociétés secrètes masculines Oro et Egungun, que P. Morton-Williams voyait disparaître dans le sud-ouest nigérian à la fin des années quarante. Cette renaissance de cultes anciens atteste une volonté pour certains de recréer des communautés élitistes, en réaction contre les nouveaux cultes, jugés trop libéraux dans leur mode de recrutement des adeptes.

La mobilisation constante du schème sorcellaire dans les nouveaux cultes voduns et dans les prophétismes comme le Christianisme céleste

tient à la modification des conceptions de la personne humaine et divine. L'association d'Atingali et de Glo vodun aux cultes de la personne (jumeaux, Legba) ou encore la transformation progressive de divinités populaires (Gu, Dan) en divinités personnelles traduisent une évolution dans les relations entre les dieux et les êtres humains. Les dieux continuent de chevaucher les personnes élues mais l'initiative de la rencontre n'est plus nécessairement d'ordre divin. L'adoption à titre individuel prime progressivement sur l'élection divine, même si certains choix personnels sont interprétés *a posteriori* comme étant dictés par une volonté supérieure. En outre, l'introduction d'un principe éthique dans la conception du malheur transforme peu à peu les victimes de sorcellerie en responsables des maux qu'elles subissent. Devant l'expansion du marché religieux et du libre-arbitre, la personne détient une plus large responsabilité dans les maux qui l'accablent. Dans les systèmes de soins traditionnels, le personnage clé qui donnait du sens au malheur était extérieur au malade posé comme victime. Dans les religions et cultes nouveaux, le malade est devenu le personnage central de la cure.

La conversion au Christianisme céleste permet au fidèle d'accéder au pouvoir de la vision. Mais, comme la possession n'est pas donnée à tous les *vodunsi*, le pouvoir de vision n'est pas accordé à tous les fidèles. Dans l'un et l'autre cas, la démarche initiatique est nécessaire mais insuffisante pour y accéder. Dans le premier cas, la possession est le signe d'un appel divin, que traduisent les phénomènes de trances sauvages et/ou la maladie qui mobilisent l' élu avant son initiation. Dans le second cas, une démarche individuelle préside à l'entrée dans l'Église et la révélation d'un don de vision n'est possible qu'une fois la conversion accomplie. Toutefois, le pouvoir de vision renforce chez le fidèle l'idée d'élection divine dans la mesure où il est un don. Modes de communication privilégiés avec les dieux, la vision et la possession sont aujourd'hui des expériences mystiques de plus en plus marquées par la personnalité de celui qui les entreprend. Les trances de possession, qui indiquent l'entrée en communication des dieux avec les êtres humains, obéissent à un code personnel du possédé bien différent du code policé de la possession par les voduns traditionnels. Si, dans les voduns traditionnels, la montée des dieux s'accomplit en l'homme au prix de sa totale dépersonnalisation (cf. AUGÉ, 1982 : 141), à l'inverse, dans les nouveaux voduns, elle s'accomplit en totale fusion avec la personnalité de l'individu chevauché. Alors qu'autrefois le comportement du possédé observait un schéma rigide permettant de reconnaître immédiatement le dieu en question, aujourd'hui son comportement nous donne avant tout des indications sur sa personnalité et sur la relation intime et complice qu'il entretient avec sa divinité.

Le mode d'adhésion aux religions et cultes nouveaux, qui semble être laissé à la liberté de chacun, traduit les transformations de la société. À une logique dynastique ou lignagère se juxtapose une logique statu-

taire de classe, voire de genre. Les grands commerçants s'affilient à Alafia, les Nana Benz à Mami Wata, les chauffeurs et les mécaniciens à Gu. Les intellectuels réfractaires à la pensée mécaniste et matérialiste moderne se réfugient dans le Christianisme céleste et/ou l'occultisme occidental pour satisfaire à leurs besoins spiritualistes. Les laissés-pour-compte (néo-citadins, chômeurs et femmes) entrent dans le Christianisme céleste pour retrouver une communauté de pensée et d'action que l'éclatement des structures traditionnelles a laissée sans ressources. MARY (1992) constate qu'en Afrique l'adhésion aux religions nouvelles est rarement une démarche purement personnelle, les premiers fidèles recrutant d'abord dans leur entourage immédiat. L'idée de salut personnel — différente de l'idée qu'on en a dans le monde occidental — intègre l'idée de solidarité avec la communauté à laquelle on s'identifie. Les processus d'identification dans l'Afrique contemporaine ne se jouent plus tellement au niveau lignager mais au niveau statutaire, à travers une stratification socioprofessionnelle complexe qui allie héritage lignager et destin personnel. Certes, le lignage demeure important, comme en témoigne le culte rendu aux ancêtres, mais les spécialisations professionnelles créent de nouveaux réseaux d'identification à travers, par exemple, l'adhésion religieuse, et produisent de nouvelles solidarités hors des structures lignagères. Un peu à l'image du pacte du sang qui liait autrefois deux personnes sans liens familiaux, l'adoption d'un culte ou d'une religion nouvelle rassemble des individus d'origine diverse. En créant des communautés de type corporatiste ou associatif, les nouveaux adeptes et fidèles élargissent leurs réseaux d'entraide. Le compagnonnage/parteneriat socioprofessionnel et religieux est un recours supplémentaire dont il se pourrait qu'il devienne un contrepoids à la dépendance lignagère.

La sorcellerie comme modèle explicatif unique des malheurs du monde moderne est le moteur de ces nouveaux groupes religieux. À cela plusieurs raisons, me semble-t-il. Tout d'abord, la sorcellerie est un concept flou qui ne se rattache à aucune divinité antérieure ou alors à toutes. La sorcellerie anthropophagique est traditionnellement liée aux femmes — on désigne euphémiquement les sorciers par l'expression « nos mères » —, mais celles-ci peuvent être tout autant des sœurs, des tantes paternelles que des mères. En outre, le terme de sorcellerie, dans son usage actuel, fait fusionner deux concepts autrefois distincts et que EVANS-PRITCHARD (1976) désigne par les termes de *witchcraft* et *sorcery*, qu'on peut traduire schématiquement par sorcellerie innée/intrinsèque et sorcellerie intentionnelle, acquise par des procédés magiques. Une dimension éthique accompagne l'élargissement du concept : désormais, on ne pactise plus avec les sorciers car ils appartiennent au monde du Malin. Négocier avec eux, c'est s'exposer au pouvoir du mal dont il est difficile de réchapper. Le refus de l'ubiquité, du marchandage avec des puissances occultes réordonne le monde à

travers les concepts du bien et du mal, que la pensée religieuse traditionnelle ne traitait pas en ces termes⁴¹. Mais cette nouvelle formulation du monde n'empêche pas que survive le rôle de bouc émissaire dévolu aux femmes, que la crainte d'une accusation de sorcellerie cantonne dans des positions hiérarchiques inférieures. Reconduisant en partie les traditions, la sorcellerie permet d'opérer un continuum entre société traditionnelle et société moderne. Le changement social a certes modifié les relations entre aînés et cadets, mais la liberté des femmes est loin d'être acquise tant que pèse sur elles le soupçon de sorcellerie. Si ce n'était cette crainte, il me semble qu'il y a longtemps que ces dernières — dont certaines ont un poids économique considérable — auraient transformé à leur avantage les usages sociaux.

Ce qui caractérise aussi les nouveaux cultes voduns et les Églises nouvelles comme le Christianisme céleste, c'est le dynamisme social qui les fait fonctionner, dans la société urbaine d'aujourd'hui, selon deux pôles internes opposés : au sein du panthéon de la kola, une élite de grands commerçants opposée à un sous-prolétariat urbain récemment arrivé des zones rurales ; au sein de l'Église du Christianisme céleste, une élite d'universitaires, de fonctionnaires et de lettrés opposée à des jeunes chômeurs sans qualification professionnelle, à des petits artisans et fonctionnaires de l'armée et de la police. D'un côté s'offre une image de la ville avec ses grands commerçants peu instruits mais très au fait des règles du capitalisme international, et ses néo-citadins analphabètes et sans aucune maîtrise des lois du marché urbain, de l'autre, la ville néo-coloniale, composée de cadres bureaucratiques de tous niveaux, et l'hégémonie de la chose écrite. Et, en deçà de ces stratifications nouvelles, la prépondérance des femmes que la redistribution des rôles sociaux maintient dans les positions hiérarchiques les plus basses.

À cette dichotomie interne aux nouvelles formes religieuses se greffent deux modes d'adoption distincts. D'un côté, la maladie et l'infortune poursuivent le schéma électif du dieu qui témoigne de son choix d'une personne au travers de signes-symptômes. De l'autre, la volonté de renforcer sa personnalité, d'inscrire son identité au sein de la société globale porte l'individu à se convertir à une religion qui rend compte des nouveaux espaces identitaires. La coexistence des deux formules au sein d'un même mouvement ne permet pas d'établir une frontière étanche entre les deux modèles.

À la fois reflet et signe de la vitalité de la société urbaine contemporaine du Sud-Bénin, les nouveaux cultes voduns et le Christianisme

⁴¹ HAGENBUCHER (1992), dans son étude du Mvulusi congolais, montre très bien ce réordonnement conceptuel du bien et du mal.

céleste poursuivent la route tracée par les cultes plus anciens. En prenant peu à peu leur place dans l'univers religieux personnel des citadins, en touchant toutes les couches de la société, ces cultes et religions recomposent les identités, selon un mode corporatiste pour les uns, selon un mode communautaire pour les autres. Et, si les hiérarchies sont plus souples et la mobilité sociale plus fluide, nul doute que de nouvelles crises et de nouvelles ruptures viendront séculariser ces nouveaux cultes devenus anciens, et, qui sait, remettre à l'honneur les anciennes divinités du royaume d'Abomey. Car, si les anciennes hiérarchies sont ébranlées, le respect des ancêtres vient montrer que la mémoire lignagère est un concept essentiel à la dynamique de la société béninoise contemporaine. Cela explique aussi pourquoi l'adhésion individuelle aux nouvelles communautés religieuses se transforme peu à peu, pour retrouver des schèmes lignagers ou statutaires.

REMERCIEMENTS

Mes remerciements sincères à Jean-Pierre Dozon, Marc-Éric Gruénais et André Mary, qui m'ont aidée de leurs commentaires et critiques dans l'élaboration de ce texte.

BIBLIOGRAPHIE

- AHYI (R. G.), AGOSSOU (T.), 1986 — Les nouvelles prises en charge religieuses et mystiques comme conséquence de l'évolution socio-culturelle et de la relation thérapeutique : le cas du Christianisme céleste au Bénin. *Psychologie médicale*, 18 (12) : 1829-1831.
- AUGÉ (M.), 1982 — *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard.
- AUGÉ (M.), 1986 — « Le fétiche et le corps pluriel ». In : *Le Temps de la réflexion. Corps des Dieux* : 121-137.
- BOYD (W.), 1984 — *Un Anglais sous les Tropiques*. Paris, éd. Balland.
- CHAPPEL (T. J. H.), 1974 — The Yoruba cult of Twins in historical perspective. *Africa*, 44 (3) : 250-265.
- DEBRUNNER (H.), 1961 — *Witchcraft in Ghana*. Accra, Presbyterian Book Dept Ltd, 213 p.
- DOZON (J.-P.), 1974 — « Les mouvements politico-religieux : syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes ». In Augé (M.), éd. : *La construction du monde*, Paris, F. Maspero, Dossiers africains : 75-111.
- EVANS-PRITCHARD (E. E.), 1976 — *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press, 265 p.
- FORTES (M.), 1969 — *Kinship and the Social Order*. London and New York. Routledge and Kegan Paul.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI (F.), 1992 — *Santé et rédemption par les génies au Congo*. Paris, Publisud, 311 p.

- HERSKOVITS (M. J.), 1967 (1^{re} éd. 1938) — *Dahomey, an ancient West African kingdom*. Evanston, Northwestern University Press, vol. I, 402 p., vol. II, 407 p.
- HORTON (R.), 1967 — African traditional thought and Western science. *Africa*, 37 (1-2) : 50-71 ; 155-187.
- HORTON (R.), 1971 — African conversion. *Africa*, 41 (2) : 85-108.
- HORTON (R.), 1975 — On the rationality of conversion. *Africa*, 45 (3) : 219-235.
- HORTON (R.), 1983 — « Social Psychologies : African and Western ». In Fortes (M.), Horton (R.), éd. : *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 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.
- LE HÉRISSE (A.), 1911 — *L'ancien royaume du Dahomey. Mœurs, Religion, Histoire*. Paris, Larose, 384 p.
- Lumière sur le Christianisme Céleste*, 1972 — Porto-Novo, 85 p.
- MARY (A.), 1992 — *Le défi du synchrétisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés Eboga (Gabon)*. Thèse de doctorat d'État ès lettres et sciences humaines, Lille, EIIESS, 2 tomes.
- MAUPOIL (B.), 1986 (1^{re} éd. 1946) — *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*. Paris, Institut d'ethnologie, 681 p.
- MERLO (C.), 1936 — *Une religion nouvelle en Afrique Occidentale, le « Goro » ou « Kunde »*. 66 p., multigr. (trouvé au centre Orstom de Lomé).
- 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, série B, 3-4 : 315-334.
- MORTON-WILLIAMS (P.), 1960 — The Yoruba Ogboni Cult in Oyo. *Africa*, 30 (4) : 362-374.
- PEEL (J. D. Y.), 1968 — *Aladura : A Religious Movement among the Yoruba*. London.
- PRANDI (R.), 1991 — *Os Candomblés de Sao Paulo*. Hucitec-EDUSP.
- SINOÛ (A.), éd., 1991 — *Le patrimoine de la ville de Ouidah*. Paris-Cotonou, Orstom/Serhau, multigr.
- TERRAY (E.), 1979 — Un mouvement de réforme religieuse dans le royaume Abbron pré-colonial : le culte de Sakrobundi. *Cahiers d'études africaines*, 19 (1-4) : 143-176.
- 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, Mémoire n° 51, 609 p.