

DE LA REPRESENTATION ET DU POUVOIR : PORTRAIT D'UN CHEF DE CULTE VODUN  
DANS LE BENIN CONTEMPORAIN

Emmanuelle Kadya TALL\*

Après la Conférence nationale de 1990, le Festival des Arts et des Cultures vodun était organisé en février 1993, sous la houlette de Nicéphore Soglo, premier président de la République du retour à la démocratie. Surnommé Ouidah 92, ce festival aurait dû se dérouler en 1992 dans l'ancien comptoir négrier, mais avait été reporté en février 1993 en raison du retard dans les préparatifs. Ce festival avait pour objectif principal de remplacer la douloureuse mémoire de l'esclavage pour les descendants d'esclaves au Nouveau monde par un dialogue transnational autour d'une culture vodun partagée.

Le long de la plage de Ouidah, des gradins avaient été montés dos à la mer pour accueillir les nombreux représentants de la diaspora africaine venue du monde entier assister au défilé des divinités vodun. En arrivant sur les lieux avant le début des festivités, je ne cachais pas mon ébahissement à rencontrer en tête des premiers groupes composant le défilé, un chef de culte *Tron*<sup>1</sup> que j'avais longuement fréquenté à la fin des années quatre vingts. Il résidait alors dans un bas fond de Cotonou, dans le quartier de Houeyiho, et sa communauté d'adeptes appartenait à la frange des plus démunis, hommes et femmes ayant rejoint la capitale économique du pays pour fuir la misère et/ou les conflits familiaux. Son *Tron* était réputé pour sa férocité et ses adeptes avaient des transes très agressives, écho de la violence sociale à laquelle ils étaient confrontés en débarquant dans une métropole sans relais familial ni réseaux pour les aider à faire leur chemin dans la jungle urbaine. Adumadja<sup>2</sup> avait été convié par le nouveau Président de la Communauté Nationale des Cultes Vodun au Bénin (CNCVB), Sossa Guédéhoungué qui avait affronté dans une lutte acharnée, Daagbo Hunon Xuna, responsable des cultes locaux à Ouidah, pour obtenir la conduite et l'organisation cultuelle du festival<sup>3</sup>. Il avait acquis sa réputation grâce à un vodun personnel qu'il avait mis au service de nombreux politiciens et hommes d'affaire en Afrique centrale et ce sont d'ailleurs sa fortune personnelle, sa prodigalité et ses réseaux internationaux en

---

Emmanuelle Kadya TALL est anthropologue à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD).

<sup>1</sup> *Tron* désigne génériquement l'ensemble des cultes antisorcellerie originaires du nord Ghana et se caractérise également par l'offrande en quantité astronomique de noix de kola, ce qui fait qu'on les appelle également vodun de la kola. Les cultes antisorcellerie englobent tous les cultes qui ont émergé durant la Traite ou la colonisation, tel *Mami Wata*, *Tchamba*, *Abérewa*, *Atingali*, etc.

<sup>2</sup> Titre donné habituellement aux chefs du culte *Atingali* qui appartient au panthéon du *Tron*.

<sup>3</sup> Pour plus de détail sur cet affrontement voir E. K. Tall (1995a).

Afrique qui lui avait permis d'évincer son concurrent qui représentait alors, une certaine Tradition et l'héritage du régime autoritaire antérieur.

La présidence de Guedehoungue signalait l'entrée de divinités jusqu'alors déconsidérées par les détenteurs de cultes plus anciens dans le vaste panthéon vodun. Déjà, dès mes premières enquêtes au Bénin, j'avais pu constater le dynamisme de ces cultes et de leurs leaders qui semblaient plus réactifs face aux problèmes de leurs contemporains. En phase avec leur époque, ces chefs de cultes se montraient plus capables d'interagir avec les membres de la diaspora dans la mesure où leurs cultes avaient émergé sur l'Ancienne Côte des Esclaves suite à la transformation radicale de sociétés confrontées successivement à la Traite atlantique et à la colonisation européenne. En effet, la rencontre de ces cultes avec les religions monothéistes - l'islam et le christianisme- participe de leur histoire.

Vingt ans se sont écoulés depuis le festival Ouidah 92, période au cours de laquelle les chefs de cultes rattachés aux Autorités précoloniales ont été progressivement détrônés par le dynamisme des leaders des cultes anti-sorcellerie dont les réseaux sociaux dépassent aujourd'hui le cadre strictement religieux.

Dans cet article, j'examine la manière dont certains chefs de culte apparaissent comme des médiateurs entre l'État, la société civile et la diaspora africaine transatlantique depuis le début des années 1990. Après une rapide synthèse historique et sociopolitique des relations entre l'État et les cultes vodun à l'époque précoloniale, je dresserai le portrait d'un leader du culte *Tron* qui, à la suite du festival Ouidah 92, a réussi à progressivement étendre son pouvoir, grâce à l'augmentation de ses attributions sous des gouvernements successifs. Aujourd'hui, ce chef de culte *Tron* se présente simultanément comme un tradipraticien ancré tout à la fois dans un environnement national et international, un activiste du développement durable en promouvant avec la même énergie la mise en patrimoine des savoirs ancestraux et l'apprentissage des savoirs techniques modernes, un fournisseur de biens culturels et de services magico-religieux, et enfin, comme un représentant de la société civile lors des deux dernières élections présidentielles (2007 et 2011).

Pour dresser le portrait de ce chef de culte *Tron*, tout à la fois singulier et représentatif de la dimension théologico-politique du pouvoir religieux dans le Bénin contemporain, j'utiliserai les travaux de Louis Marin. À partir de l'analyse de systèmes sémiotiques dans les contextes les plus divers (peinture, philosophie, littérature et

anthropologie) et conjuguant les outils de la linguistique pragmatique avec la théorie pascalienne du signe, Marin montre qu'une lecture de ces systèmes en termes théologico-politiques permet de rendre compte du chiasme qui existe entre tout pouvoir et ses représentations. Considérant que le pouvoir ne peut exister que dans sa représentation, Marin prend l'exemple du portrait de Louis XIV peint par Hyacinthe Rigaud pour illustrer son hypothèse. Pour définir le contexte historique de son analyse du pouvoir absolu, Marin emprunte aux logiciens de Port-Royal leur grille de lecture : pour eux, le pouvoir royal et le pouvoir divin opère par transsubstantiation sur le modèle de l'énoncé « ceci est mon corps » lors de la présentation de l'hostie dans le rituel catholique. Le dogme de l'eucharistie avec lequel les logiciens de Port-Royal ont élaboré leur théorie du signe permet à Marin de démontrer de manière fort convaincante que la puissance et le pouvoir sont inhérents à la fois au contexte de leur énonciation et à celui de leur représentation comme signe. De cette approche des relations entre pouvoir et représentation, Marin conclut que le pouvoir ne se matérialise que dans la représentation qui en est faite, ou encore, que sans signe, sans matérialité, il n'y a pas de pouvoir.

Au Bénin, pour approcher le signe et les processus de transsubstantiation à l'œuvre, je propose de les étudier dans le contexte de l'Atlantique sud. L'Atlantique sud qui est marqué par la traite esclavagiste, établit un type de pouvoir/représentation où les corps occupent une place centrale. Le signe y montre son pouvoir d'incarnation des dieux dans les performances publiques des leaders religieux et dans les expériences de leurs adeptes. Les processus de transsubstantiation fonctionnent dans l'Atlantique sud là où le signe est une passion visible. Tous les pouvoirs et leurs représentations prennent physiquement d'assaut l'ensemble du corps social comme dans une pantomime où le pouvoir/représentation s'expose et explose dans un millier de reflets. La métaphore du miroir baroque devient pertinente pour délimiter, dans ces échanges corporels, le pouvoir à travers lequel est produit, non seulement le corps du leader mais également un corps social, une communauté de sujets politiques et/ou d'adeptes.

En conclusion, je tenterai de rendre compte des processus qui font coexister des pratiques locales et celles empruntées à des univers radicalement étrangers, grâce au concept de « miroir baroque » que j'ai élaboré et testé dans mon analyse du candomblé

de Bahia<sup>4</sup>, un culte de possession généralement considéré comme syncrétique. Le miroir baroque doit être considéré comme un dispositif qui montre et intensifie les liens entre des objets a priori hétérodoxes, tout en demeurant lui-même caché. Ainsi tout peut être vu, rien n'est caché, mais ce qui permet de voir et de croire n'appartient pas au visible. Construisant mon exploration du pouvoir et de la croyance au Bénin sur la brillante analyse faite par Louis Marin (1986) du portrait de Louis XIV peint par Rigaud, j'appréhende les représentations vodun, non pas comme des masques qui cachent le secret des puissances divines, mais comme des portraits qui présentent leur pouvoir. La métaphore du miroir baroque me permet ainsi d'éviter les interprétations du concept d'occulte comme une sorte de nouvelle théodicée pour expliquer l'expansion de l'économie néo-libérale, trop souvent rendue responsable de la croissance des accusations de sorcellerie dans l'Afrique postcoloniale.

Le miroir est ici un outil qui vient renforcer la fiction théologico-politique du portrait-pouvoir. Pour Marin, le miroir est un dispositif de présentation pour rendre une chose présente comme dans la peinture dont il tente de déchiffrer l'opacité. Je dresse une analogie entre *l'opacité de la peinture* de Marin et le concept de miroir baroque que j'ai élaboré à partir de mes analyses des pratiques et des expériences dans le candomblé. Tous deux sont des dispositifs dont le travail est rendu visible dans les portraits. Au Bénin, la logique du portrait me permet de rendre visible le contexte de l'Atlantique sud où les corps sont toujours mis en scène. Ce sont des performances, des incarnations, des expériences et des transes que le dispositif du miroir révèle ou nous permet de voir ou de rendre visible.

#### LA COSMOLOGIE VODUN DANS L'HISTOIRE DE LONGUE DUREE

Dans leurs travaux respectifs sur le royaume du Danxomé et la Traite atlantique, les historiens Robin Law (2004) et Edna Bay (1998 ; 2008) ont exploré la relation entre le pouvoir d'État et l'organisation religieuse. Law a révélé comment le royaume s'était progressivement structuré à travers un contrôle militaire, administratif et religieux pour s'arroger la suprématie dans le commerce négrier. De son côté, Bay a montré comment le royaume, affaibli par l'interdiction de l'esclavage au milieu du XIXe siècle, a trouvé un moyen de consolider un pouvoir décadent, en créant — *a posteriori* — de

---

<sup>4</sup> Voir Tall (2012).

nouvelles figures religieuses<sup>5</sup> pour célébrer l'origine des différentes dynasties aboméennes et de nouveaux autels aux ancêtres<sup>6</sup> (*asen*) pour célébrer la mémoire des anciens rois. En analysant l'irruption de ces nouvelles figures et de ces nouveaux objets dans la logique du portrait proposée par Louis Marin, on peut alors considérer ces portraits de rois défunts et de leurs ancêtres comme des miroirs tendus vers soi par une royauté agonisante pour présentifier à travers le regard, sa propre force, son propre pouvoir. Avec la fin annoncée de la Traite atlantique, la production de nouvelles figures a permis au Danxomé de maintenir son pouvoir.

Le modèle politique du Danxomé était influencé par l'organisation matrilineaire du royaume Akan situé à l'ouest de son territoire et le régime patrilineaire du royaume d'Oyo situé à l'est. Du point de vue de la monarchie, la vie religieuse du royaume était paradoxalement une occasion pour l'État de centraliser le pouvoir, tout en étant parfois perçue comme une menace à son égard dans la mesure où la puissance de certains vodun pouvait décimer son chef ou ses guerriers, en provoquant des épidémies par exemple. Tel fut le cas du vodun *Sakpata*, divinité de la Terre chaude qui se manifeste par des maladies éruptives qui avait été banni du royaume lorsque plusieurs rois ont été successivement terrassés par la variole. À l'inverse, les vodun perçus comme des alliés, étaient adorés et dorlotés afin de permettre à leurs pouvoirs de se développer et de soutenir le royaume. Le choix de vénérer tel vodun et d'ignorer tel autre était fait consciemment, dans le but de modifier le pouvoir des vodun au bénéfice de la monarchie et de l'État. La plupart des chefs des principaux couvents vodun du royaume étaient sous l'autorité d'un ministre des cultes (*ajaxo*) qui veillait à ce que la rébellion ne trouve pas abri dans les couvents vodun. Ainsi, à Ouidah, la divinité territoriale protégeant le royaume vaincu de Savi, le vodun *Dan*, divinité de la terre représenté par un serpent, a été déchu au profit du vodun de la mer *Adantoxu*, signifiant par là, la prospérité du royaume grâce aux échanges maritimes. Cependant, en inversant la hiérarchie entre deux vodun locaux, le royaume assurait doublement son pouvoir, en mettant au pinacle la mer, source de nouvelles richesses avec la traite négrière, tout en consolidant sa domination par le déclassement du vodun protecteur du royaume anéanti.

---

<sup>5</sup> *Nesuxwe*, *Toxosu*, divinités aquatiques se manifestant à travers les enfants monstres qui fondent les dynasties aboméennes, à partir du roi Kpengla, qui, selon les sources, est dit avoir eu un enfant handicapé.

<sup>6</sup> *asen*, tige métallique surmontée en son faite de différents disques en fer décorés de figurines en métal coupé.

Des milliers d'êtres spirituels étaient reconnus pendant la période précoloniale. On distinguait les vodun<sup>7</sup> attachés à des lignages et ceux qui ne l'étaient pas. Les gens du commun honoraient pareillement leurs ancêtres. Mais les sujets du royaume pouvaient également participer à des communautés extrafamiliales honorant des divinités liées aux éléments naturels. Ces vodun liés aux quatre éléments pouvaient être adorés sur des territoires amples qui dépassaient les frontières politiques du royaume et pouvaient comporter des adeptes de nations et de groupes ethniques différents. Au Danxomé, beaucoup de vodun venaient du pays yoroubaphone à l'Est : *Gu*, le dieu du fer, *Legba*, le messager trublion, *Sakpata*, la divinité de la terre chaude, par exemple.

La pratique religieuse au Danxomé était pragmatique éclectique et cumulative. Ainsi, un vodun qui avait une certaine notoriété dans une autre communauté était le bienvenu dans le royaume. Les immigrés, y compris les captifs de guerre apportaient souvent leurs divinités avec eux et les installaient dans leur nouveau lieu de résidence. Les dahoméens étaient parfois envoyés dans les régions avoisinantes pour se former dans la prêtrise de ces nouveaux dieux, y compris lorsque ceux-ci avaient été acquis comme butin de guerre.

Pour résumer, on peut dire que le royaume du Danxomé a instrumentalisé des cultes ancestraux locaux ou étrangers, a inventé certaines figures pour étendre ou consolider son pouvoir sur un territoire autrefois constitué de petits royaumes et chefferies. La Traite atlantique et les reconfigurations territoriales et sociopolitiques qu'elle a produite sur le continent africain ont remodelé un univers religieux constitué autour du culte des ancêtres lignagers, claniques et dynastiques, et de divinités de la nature configurant la cosmologie vodun décrite par des auteurs comme J. Melville Herskovits (1938) et Pierre Verger (1957).

Avec la colonisation française, des cultes que l'on pourrait qualifier de diasporiques, se sont fixés durablement dans les régions de l'ancienne Côte des esclaves. Provenant du Nord Ghana, ces cultes ont voyagé et traversé de multiples territoires depuis le XVIIe siècle<sup>8</sup>. Les vodun voyagent beaucoup et de nouvelles figures émergent lorsque nécessaire, l'accumulation et la plasticité/flexibilité étant une de leurs

---

<sup>7</sup> Les vodun peuvent être classés en vodun royal, lignager, naturel/populaire ou personnel. Cf. Tall (1995b).

<sup>8</sup> Voir Terray (1979) et McCaskie (1981, 2005) pour une approche historique de ces cultes et des métamorphoses successives ayant conduit à une reconfiguration de leur contenu.

caractéristiques<sup>9</sup>. Cependant, la reconnaissance de leur pouvoir passe toujours par un processus de transsubstantiation. C'est pourquoi un dicton populaire affirme que les vodun sont comme les êtres humains en ce qu'ils doivent manger pour vivre. Les offrandes et les sacrifices leur donnent pouvoir et puissance grâce aux processus de transsubstantiation.

## LES CULTES ANTI-SORCELLERIE, RAPPEL HISTORIQUE

Au Bénin, *Tron* est un terme générique désignant les cultes anti-sorcellerie apparus à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle sur l'ancienne Côte des esclaves. Mais on les trouvait également présents à la même époque en Haute-Volta (actuel Burkina Faso) à en croire un rapport sur les activités fétichistes, écrit par un administrateur colonial<sup>10</sup> dans les années 1930. L'analyse et la synthèse de ce rapport et d'autres documents ethnographiques<sup>11</sup> permettent de dégager trois facteurs sociohistoriques ayant favorisé l'émergence de ces cultes dans la région :

(1) L'effondrement des structures sociopolitiques antérieures (guerres entre royaumes voisins facilitant l'installation des premiers colons),

(2) L'activité de missionnaires évangéliques de la Christian Mission Society<sup>12</sup> auprès des travailleurs saisonniers parcourant la côte, du Ghana au Nigéria, pour la culture du cacao,

(3) La diffusion de l'écriture dont on sait à quel point elle transforme les modes de réflexivité (Goody, 1979).

Durant la période précoloniale, l'aire communément appelée Aja-Fon était régie par des structures sociopolitiques dont les cultes vodun marquaient le territoire. L'effondrement des pouvoirs locaux, la christianisation, la monétarisation des échanges, le travail salarié et l'urbanisation ont contribué à la consolidation de ces nouveaux cultes qui, telles les créations religieuses du Nouveau monde, puisent dans des univers religieux hétérogènes (islam, christianisme, paganisme), des éléments susceptibles de résonner les uns avec les autres et s'instituer comme des solutions permettant de faire

---

<sup>9</sup> Voir Augé (1982).

<sup>10</sup> Merlo, (1950).

<sup>11</sup> Voir par exemple, les travaux de Morton-Williams, (1956) et de Apter, (1993) sur ces cultes anti-sorcellerie au Nigéria.

<sup>12</sup> La CMS a été fondée en 1799 par des évangéliques appartenant à l'Église d'Angleterre. Cf. Peel (2001) pour plus de détails sur ces missions évangéliques au début de la colonisation.

face à la maladie et l'infortune. C'est ainsi qu'au départ, ils ont pu apparaître comme un mouvement de réforme chrétienne<sup>13</sup>, sous l'instigation de la Christian Science<sup>14</sup>, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au Togo (cf. Merlo, 1950), comme un néo-traditionalisme islamique en Haute-Volta, alors qu'aujourd'hui, au Bénin comme au Togo, on les considère désormais comme des cultes anti-sorcellerie ayant intégré le vaste monde des vodun, même s'ils revendiquent un certain œcuménisme, qui se donne à voir lors de la célébration de rituels de rénovation périodique les jours de Noël et de la Tabaski<sup>15</sup>. Dès leur émergence, ils me sont apparus comme des cultes de prospérité et leur rupture avec les cultes plus anciens réside dans l'individualisation et le mercantilisme dont ils sont porteurs. Le commandant de cercle Merlo parle en termes peu flatteurs « d'extorqueurs de fonds », tout en notant que ces « féticheurs » appartiennent à la classe des employés de commerce, des fonctionnaires civils et militaires. Il prévient du danger politique que présente « le fétichisme sous sa forme internationale » (*op.cit.*), puisque, à cette époque, ces cultes étaient véhiculés principalement par des migrants saisonniers.

Néanmoins, en considérant la sorcellerie contrairement aux adeptes du paradigme de la modernité de la sorcellerie comme un pouvoir devant être re-présenté pour être efficace, ~~du coup~~ son caractère singulier et son individualité n'ont rien de nouveau. En effet, la sorcellerie doit être nommée et représentée pour devenir opérante, et comme dans la logique du portrait, son image est toujours singulière, à replacer dans son propre contexte. Par exemple, dans les zones urbaines où les chasseurs de sorciers préfèrent taire à leurs victimes le nom de leurs agresseurs sorciers, l'uniformité contemporaine des explications sociales que j'ai pu constater pour rendre compte de la maladie ou de l'infortune va paradoxalement de pair avec le fait que chaque cas est particulier et traité comme tel par les devins et les guérisseurs.

Dans toutes les régions Aja-Fon et Yoruba, la sorcellerie est perçue de deux manières. La première renvoie à une force innée ou héritée au sein du matrilignage que l'expression « Nos mères les sorcières » (*Minona*) traduit bien. La seconde présuppose une force acquise avec l'aide d'un spécialiste doté de savoirs techniques particuliers. La notion de dette vis-à-vis d'un monde parallèle où des sorciers partagent des banquets cannibales est commune aux deux formes de sorcellerie. Tous les vodun permettent de

---

<sup>13</sup> à propos des différentes transformations religieuses induites par l'effondrement des hégémonies locales, voir Lanternari (1965, 1966)

<sup>14</sup> Église guérisseuse créée par Mary Baker Eddy en 1875 en Nouvelle Angleterre.

<sup>15</sup> La Tabaski commémore en Islam, le sacrifice d'Abraham et tous les musulmans se doivent d'égorger un bélier ce jour-là.

protéger contre des attaques en sorcellerie, mais les cultes anti-sorciers étaient jusqu'à peu distingués des autres vodun en raison de leur émergence liée à la Traite et la colonisation européenne.

Ainsi, les cultes Tron se caractérisent moins par des qualités intrinsèques différentes des vodun qui les ont précédés dans l'histoire de la région, que par une propension à l'individualisation des parcours et des pratiques de leurs adeptes. Si la biographie de la majorité des leaders de ces cultes suit le chemin habituel des parcours de conversion : maladie-révélation-initiation, les infortunes du passé s'effacent pour laisser place à un discours révélant la construction d'un soi entreprenant. Rappelons que le contexte dans lequel ces cultes se sont disséminés dans les régions méridionales de la Côte ouest africaine était celui de l'économie de plantation venue supplanter la Traite atlantique. L'irruption du travail salarié a modifié les rapports sociaux entre aînés/cadets, hommes/femmes et d'une certaine façon, la noix de kola, offrande centrale dans ces cultes témoigne de cette nouvelle économie et de son esprit entrepreneur.

Dans les sociétés musulmanes de l'Afrique de l'ouest, la kola, un fruit plutôt rare dans les régions sahéliennes, est encore aujourd'hui considéré comme un don sacré à présenter à un marabout en échange de sa bénédiction ou *baraka*. On pourrait considérer la kola comme un symbole de prospérité et d'économie marchande. L'argent et le travail salarié sont en effet devenus depuis l'époque coloniale les nouveaux signes du pouvoir et pour se protéger contre la jalousie ou la fureur des aînés qui se manifeste dans des attaques de sorcellerie, chacun doit se trouver de nouvelles protections, supérieures à celles des anciens plein d'envie. En outre, en suivant l'analyse de Marin du pouvoir dans sa représentation, on peut également considérer la kola, non pas comme un symbole, mais comme un dispositif qui révèle le fait qu'il produit une communauté grâce à un processus de transsubstantiation. La noix de kola est en effet toujours partagée et mastiquée conjointement par le donateur et son marabout ou prêtre du *Tron*.

Les cultes dont les leaders organisaient publiquement des chasses aux sorciers jusqu'à peu, sont devenus plus policés, notamment en milieu urbain et l'identification des sorciers se fait à l'abri du regard, à l'intérieur des temples. Désormais, ce sont les pasteurs des Églises évangéliques qui mènent des campagnes de prosélytisme en dénonçant des diables à tout vent. Cependant, en raison de leur réputation de violence et de contestation de l'ordre établi, les leaders des cultes *Tron* ont souvent été accusés de

charlatanisme et de corruption jusqu'à leur sortie publique et leur reconnaissance comme élément de la cosmologie vodun au festival Ouidah 92.

Pour aborder les dynamiques et les représentations dont ces cultes autrefois ostracisés, sont porteurs, je vais appliquer la logique du portrait à Gbediga<sup>16</sup>, un leader dont la carrière est exemplaire. Cela va me permettre d'examiner conjointement les multiples facettes d'un chef de culte qui concilie ses dons thérapeutiques et sacrés avec le rôle politique qu'il joue dans le Bénin contemporain. Le portrait de Gbediga doit être vu comme une image composée, une représentation qui donne à voir et dans le reflet duquel on se voit, tout en produisant une communauté de croyants.

Porter le regard sur des objets et des personnes dans la logique du portrait mise en œuvre par Louis Marin permet d'avoir une meilleure vue sur ce qui rassemble des individus autour de certaines figures et représentations.

#### GBEDIGA, TRADIPRATICIEN ET LEADER RELIGIEUX

Lorsqu'en mars 2002, je rencontrai pour la première fois Gbediga, il était déjà fameux chez les doctorants en sciences sociales en raison de son ouverture d'esprit et sa liberté de parole concernant son rôle religieux. Il était également en quête de reconnaissance internationale pour l'aider à mener à bien des projets personnels très ambitieux. Il avait déjà voyagé au Brésil avec une délégation de leaders vodun à l'invitation du gouvernement brésilien. Sa visite au Brésil était particulièrement visible sur l'un des murs de son temple vodun : une image de la sirène *Yemanjá*, y avait été peinte et son nom en portugais, mal orthographié (*cereia* au lieu de *sereia*<sup>17</sup>). Lors de son voyage, il avait rencontré une prêtresse d'*Umbanda*<sup>18</sup> à Rio de Janeiro et ensemble ils avaient projeté qu'elle viendrait lui rendre visite au Bénin. J'ai eu l'occasion de rencontrer cette prêtresse lors d'un séjour au Brésil l'année suivante, mais elle n'a jamais pu se rendre au Bénin en raison de problèmes familiaux.

---

<sup>16</sup> Littéralement longue vie en Fon (*Gbe* : vie, *diga* : long).

<sup>17</sup> Le symbolisme de *Yemanjá* divinité des eaux salées est le même que pour *Mami Wata* qui apparaît souvent au côté des cultes *Tron*, mais il est beaucoup plus chic pour quelqu'un espérant un développement transnational et diasporique d'appeler sa divinité *Nana Cereia* (littéralement Mère sirène) plutôt que *Mami Wata*, reine des eaux salées sur toute l'ancienne Côte des esclaves.

<sup>18</sup> A l'instar des cultes *Tron*, l'*Umbanda* est un culte de possession qui associe des entités provenant d'univers symboliques différents.

Lors de notre première entrevue, Gbediga était dans la force de l'âge, mais en excellente forme physique, toujours prêt à montrer ses « tablettes de chocolat », même lorsqu'il n'était pas en train de faire des offrandes à ses divinités. Né dans la province du Zou, il est également héritier du vodun *Sakpata* et porte le titre de *Asogba* comme tous les fils aînés d'une femme adepte de cette divinité. Un an après la mort de son père en 2007, il est devenu le chef de sa collectivité familiale et il a rapporté à Cotonou, *Yaa*, le vodun de son père.

C'est une affection causée par des sorciers - des frères du côté paternel, lorsqu'il était lycéen qui l'a conduit au *Tron*. Il a acquis celui-ci, il y a une trentaine d'année auprès d'une célèbre famille de détenteur de ce vodun dans le quartier Bè de Lomé (Togo). Détenteur d'une maîtrise d'économie, il a d'abord enseigné quelques années dans différents collèges à Cotonou et Porto-Novo avant d'être embauché comme gestionnaire dans une entreprise de véhicule. Au bout de six ans, il a démissionné pour se consacrer entièrement à ses activités thérapeutiques et religieuses. Au début des années quatre-vingts, il a fondé une O.N.G. qui est enregistrée depuis le printemps 2003 dans la commission « lutte contre la pauvreté » à l'UNESCO. Au sein de cette ONG, il veut développer un projet interafricain de recherches sur ce qu'il nomme « la géographie totémique de l'Afrique » en y associant chercheurs européens, tradipraticiens africains et développeurs internationaux. Il est par ailleurs membre d'autres associations comme celle des Praticiens de la Médecine Traditionnelle au Bénin dont il est un des responsables, et de la CNCVB dont il était le secrétaire jusqu'à son éclatement. Durant la querelle entre Daagbo Hunon Xuna et Sossa Guedehoungue autour du Festival Ouidah 92, Gbediga a joué le rôle de conciliateur entre les deux hommes, néanmoins, il a toujours été beaucoup plus proche de Daagbo Hunon et ce jusqu'à la mort de ce dernier<sup>19</sup>. Cette proximité avec un chef traditionaliste doit être perçue comme une stratégie de rapprochement entre cultes anciens et plus récents. Stratégie qui s'est révélée payante puisque après Ouidah 92, les uns et les autres participent ensemble depuis 1996, à la fête du vodun<sup>20</sup>. En 1995, il a été nommé ministre des cultes afro-américains par le Conseil des rois du Bénin après avoir participé à un congrès au Brésil l'année précédente.

---

<sup>19</sup> Pour une vision plus détaillée des conflits autour du leadership vodun à Ouidah, voir Tall (2009b).

<sup>20</sup> Le 10 janvier est un jour férié commémorant les cultes vodun. Cette commémoration pensée sous la présidence de Nicéphore Soglo a été mise en application sous la présidence de Mathieu Kérékou en janvier 1996, lors de son premier mandat d' élu démocrate.

Gbediga est de toutes les sorties officielles des *vodun non* et c'est ainsi qu'il se trouvait dans la délégation reçue par le Pape en janvier 1993, quelques jours avant la célébration du festival Ouidah 92. Il a également été plusieurs fois reçu par les différents chefs de gouvernement qui se sont succédés à la tête de l'État depuis 1991, et il est très proche de hauts fonctionnaires publics des Ministères des Affaires étrangères, de l'Intérieur et des Relations avec les Institutions. Gbediga reçoit régulièrement quelques clients universitaires américains qui viennent chez lui s'initier aux mystères de la géomancie Fa. Un de ses fils sert d'interprète et de maître du Fa pour ses hôtes occidentaux, depuis l'âge de quinze ans. En dehors de ses voyages intercontinentaux effectués dans le cadre d'accords entre l'État béninois et des organismes internationaux, Gbediga ne délaisse pas pour autant ses réseaux familiaux et corporatistes. Toujours présent aux cérémonies de rénovation périodique qui se déroulent dans la maison de son mentor togolais à Lomé (Fig. 1), il fréquente aussi les maisons amies, en particulier à Ouidah et dans sa ville natale, Cové. Polygame, comme la plupart des chefs de culte, chacune de ses épouses lui a permis d'étendre son réseau. Sa première épouse est une cousine croisée patrilatérale, tandis que sa seconde est apparentée du côté maternel à l'ancien responsable des cultes à Ouidah. Sa troisième épouse est de Bohicon, une ville carrefour et un territoire neutre mais proche de la capitale de l'ancien royaume du Danxomé et d'Allada, berceau Aja de la région.

Allada a été le premier point d'arrêt de la migration des princes de Tado au XV<sup>e</sup> siècle, et c'est également le lieu de naissance de Toussaint Louverture. Avec l'érection du mémorial Toussaint Louverture financé par la coopération française, la royauté d'Allada s'est réveillée, profitant de la manne patrimoniale pour remettre en état l'ancien palais royal et s'associer aux entrepreneurs locaux et étrangers de la région pour faire fructifier domaine agricole et passion mémorielle. Le roi actuel, détenteur d'un Master, est également lié à Gbediga qui admet que sa fonction de prêtre vodun lui facilite l'accès aux Autorités précoloniales dont il est devenu le secrétaire au Conseil des rois. Les relations matrimoniales de Gbediga sont donc en grande partie liées à ses options et ambitions personnelles. Il a même tenté d'épouser à la mode du pays, une femme européenne ou américaine pour renforcer ses réseaux hors d'Afrique. Il n'a pas encore réussi, sans doute parce qu'il ne paraît pas suffisamment ancré dans les traditions

africaines pour une femme occidentale en quête d'africanité et d'exotisme pour s'en prévaloir dans la diaspora<sup>21</sup>.

Grâce à la diversité de ses réseaux, ce chef de culte est pleinement inscrit dans une dynamique de patrimonialisation des cultes, dont sa géographie totémique se veut le fer de lance. Mais il est également présent localement dans des réseaux régionaux et interrégionaux où son activité principale est l'offre de services magico-religieux. En effet, il voyage régulièrement au Togo et au Nigéria et se rend une ou deux fois par an en France à l'invitation de ses clients.

Comme pour beaucoup de prêtres vodun résidant à Cotonou, chez Gbediga, temple et espace domestique se côtoient dans la même concession. En entrant, au niveau de la rue, une vaste cour sombre et sablonneuse héberge des bancs alignés comme dans une école, pour recevoir les patients et clients. A gauche du seuil, le messenger *Legba*. Un tableau d'école est fixé sur le mur latéral droit où sont notifiées les annonces du jour, le signe du Fa, et les recommandations en termes d'offrandes pour les rituels qui se déroulent en général en fin de semaine. A droite du seuil, les autels des vodun *Ogun* et *Sakpata*. Face à la porte d'entrée, au fond de la cour, plusieurs autels hébergent les divinités du maître des lieux. L'autel principal, *Tron kpeto deka*<sup>22</sup> est un véritable sanctuaire brésilien. L'effigie de *Yemanjá* orne son mur extérieur (Fig.2), et l'intérieur semi-circulaire est peint entièrement de blanc et ornementé d'une peinture murale représentant un ange tenant un bélier et s'adressant à Abraham qui tient en laisse son fils aux yeux bandés, prêt à le sacrifier (Fig.3). L'autel ceint d'un petit muret avec deux ouvertures, l'une pour l'officiant, l'autre pour le requérant, est composé de plusieurs amas de pierres enveloppées, recouverts de kolas et d'huile de palme rouge, devant un trident (Fig.4). A gauche du vodun régnant, une autre chambre est dédiée au *Tron Bawungle Keteci* et derrière les deux autels, se situe la brousse de *Osanyi*, divinité de la forêt et des plantes médicinales où les clients et adeptes prennent leurs bains de feuilles médicinales et où Gbediga prépare ses remèdes. Du côté latéral droit de l'entrée de la concession, une antichambre conduit aux appartements de la première épouse qui fait petit commerce de tout, en particulier des denrées nécessaires aux rituels (bougie, parfum, kaolin, noix de kola, etc.).

---

<sup>21</sup> J'ai été une de celles à qui il a fait la proposition. Parmi les exemples de membres de la diaspora ayant épousé des prêtres vodun, le plus célèbre demeure celui de l'Afro-américaine Sharon Caulder qui a « épousé le vodun » avec Daagbo Hunon Xuna de Ouidah pour développer et légitimer son art spirituel aux États-Unis.

<sup>22</sup> Littéralement *Tron*, propriétaire d'une pierre.

Toute la famille de Gbediga est associée aux activités du culte. Ses femmes font office de *tayino*<sup>23</sup>, ses fils procèdent aux sacrifices sanglants, aux consultations des vodun, à la géomancie Fa, tandis que ses filles s'occupent des boutiques (informatique-objets tissés) qui se trouvent dans la rue dans le prolongement de la maison familiale. Au-dessus de la cour et des autels abritant les différents vodun, Gbediga a fait monter quatre étages pour recevoir, dans les deux derniers, sa clientèle étrangère lors des stages qu'il anime chaque année durant la période de la fête du vodun (10 janvier). Au deuxième étage, il a ses appartements et une salle de réception dans laquelle il reçoit ses hôtes de marque. Tout en longueur, ce salon est décoré aux murs de nombreuses photos du maître de céans, images qui le montrent en compagnie d'un président de la République, au milieu d'une délégation lors d'une conférence aux États-Unis, vêtu comme un chasseur du Mandé dans un jardin public français, ou encore, encadrés richement, les différents diplômes qu'il a obtenu en tant que tradipraticien ou chef de culte. Il y a également l'agrandissement du premier chèque de 100 millions de CFA qu'il a reçu en 2009 du gouvernement de Yayi Boni, en tant que Président des Religions Endogènes<sup>24</sup>.

Chaque fin de semaine, du vendredi soir au dimanche en fin d'après midi, adeptes et clients viennent chez Gbediga pour participer aux activités rituelles de la maison. Chacun vient avec les offrandes prescrites par le chef de culte. Ainsi en prévision d'une cérémonie qui devait se dérouler dans la semaine de Noël en décembre 2012, le tableau d'écolier invitait les adeptes à se munir des offrandes suivantes : 82 kolas + 2 paquets de bougies + 2 flacons de parfum + 2 boîtes d'allumettes + 2010CFA pour les femmes et 5010 CFA+ 1 bouteille de liqueur, pour les hommes.

Si durant la semaine, clients et adeptes défilent chez Gbediga pour résoudre des problèmes de santé ou d'infortune diverses, ce sont ses épouses et ses enfants qui s'occupent de faire les rites d'identification de la cause du mal, ainsi que des rites propitiatoires qui permettront de rassurer le client/patient. Gbediga ne s'occupe que

---

<sup>23</sup> *Tayino* désigne communément la tante paternelle dans le système de parenté Aja-fon, mais également l'adepte qui s'occupe des initiés en transe. N'étant pas médium, ce sont elles qui entonnent les chants des vodun et qui gèrent les activités des femmes dans les couvents vodun (enseignement des danses, des interdits, etc.). Ce sont elles également qui procèdent aux petits rites, lancement de kola, offrandes diverses sur les autels des vodun, et lorsqu'elles atteignent l'âge de la ménopause, certaines d'ente elles peuvent remplacer le chef de culte lorsqu'il est absent.

<sup>24</sup> Il a été nommé par le gouvernement avec l'accord des différents leaders des associations vodun et c'est à lui qu'incombe la tâche de distribuer cette somme aux différents représentants régionaux des cultes vodun pour assurer la mise en valeur de leurs cultes.

des clients et des adeptes récents. Pour le reste, il délègue, mais uniquement au sein de sa famille. Néanmoins, chaque fin de semaine, il est présent quand il ne voyage pas, pour présider aux rituels qui, tout à la fois, apportent soulagement à ses clients et adeptes tout en renforçant sa communauté d'adeptes. Initiés et novices se pressent pour assurer le spectacle.

Des trances plus ou moins violentes se succèdent les nuits du vendredi et du samedi, tandis que clients et spectateurs du voisinage viennent saluer le chef dans la journée. On ne sait jamais, la nuit, des accusations de sorcellerie peuvent être lancées à l'encontre de spectateurs non avertis. En général, les adeptes arrivent en ordre dispersé à la nuit tombée. Chacun se presse pour aller saluer les divinités du lieu, en se prosternant par terre le front au sol, avant d'aller saluer le maître de céans puis les différents membres du culte en veillant à respecter l'ordre hiérarchique. Pendant que les musiciens jouent du tambour, femmes et enfants de Gbediga passent d'un autel à l'autre pour alimenter les divinités de kolas, d'huile de palme rouge, de sodabi<sup>25</sup> et des volailles qui ont été apportées par les adeptes pour des demandes particulières. Chaque offrande aux divinités est toujours accompagnée d'une manducation de kola, d'une ingestion d'un verre de sodabi par l'officiant. Tout acte rituel est une performance au cours de laquelle le phénomène de transsubstantiation est central. On pourrait dire, en suivant les analyses de Louis Marin du pouvoir et de sa représentation, que tous les rites sacrificiels peuvent être lus selon une grille eucharistique. Ou encore, dans la veine des analyses de Bazin (2008) ou Augé (1988), que toute « chose dieu » ou « dieu objet » n'existe en tant que force, pouvoir et puissance que dans sa matérialité. En effet, chez Gbediga, mais ceci est valable dans tous les temples vodun, la consultation d'un vodun et sa mise en présence réelle s'accompagnent toujours d'offrandes et de libations partagées par la divinité, l'officiant et le requérant.

Hormis les trois fêtes annuelles qui se déroulent cycliquement à Noël, lors de la Tabaski et après la célébration du 10 janvier pour la cérémonie de rénovation du vodun principal de la maison, où l'on sacrifie moutons et parfois des bœufs, les sacrifices animaux se résument à des gallinacées, et à des chiens et des chats<sup>26</sup> pour des demandes particulières.

---

<sup>25</sup> Alcool de palme distillé artisanalement.

<sup>26</sup> Le sacrifice de chiens et de chats est caractéristique des cultes anti-sorcellerie. Ces animaux ne sont pas habituellement mangés dans cette région d'Afrique et d'après les propos rapportés par nos interlocuteurs

C'est ainsi que j'ai souvent assisté à des rites très brefs, menés tambours battants, en général pour protéger clients et adeptes contre l'envoûtement. Un samedi après midi, j'arrive en pleine séance de désenvoûtement d'une mère de famille accompagnée de trois enfants. Les tam-tams, au rythme assez frénétique, sont joués par de jeunes garçons et filles âgés de 6 à 10 ans, pendant que les protagonistes du rituel sont assis sur une natte devant l'autel où Gbediga officie. Il en extirpe au fur et à mesure, un chiot, puis un chaton et enfin trois poussins qu'il sacrifie les uns après les autres en versant le sang dans une coupelle qui servira à alimenter son *Tron*. Il en enduit les poignets, les chevilles, les tempes et le sternum des requérants. Un de ses fils récupère les dépouilles. Une fois les sacrifices achevés, les impétrants entrent dans la chambre du vodun pour se recueillir, à l'exception d'une des jeunes filles qui est menstruée. L'opération rituelle n'aura pas duré plus de dix minutes et déjà Gbediga s'avance vers son public, recevant par petits groupes celui-ci composé presque exclusivement de femmes. Gbediga me confie que la plupart d'entre elles souffrent d'envoûtement. Beaucoup passeront le week-end dans la cour de la concession, s'abritant pour la nuit dans les antichambres des épouses de Gbediga. Et le dimanche en milieu de journée, un repas communiel clôturera la fin des festivités du week-end. Le partage d'un repas composé avec les volailles sacrifiées durant tout le week-end régénère et protège la communauté des adeptes.

En février 2003, j'ai rejoint Gbediga à Lomé pour la rénovation annuelle des « objets » ou « choses dieux » des affiliés de son initiateur. Plusieurs centaines d'initiés venus d'Abidjan aux confins du Nigeria, chacun transportant son *Tron kpeto deka* « chose-dieu », pour que les nombreux sacrifices de bœufs et d'animaux divers en régénèrent la puissance. Il y avait plus de 400 objets-dieux empilés dans la cour du fondateur et chaque chef de culte présent était venu avec une petite délégation d'adeptes pour animer les chants et les danses qui se terminaient aux aurores pour reprendre le lendemain vers 10 heures du matin, et ce trois jours durant. Et c'était lorsque la nuit était la plus profonde que les adeptes avaient les transes les plus violentes, arrachant des mains du sacrificateur, les béliers sacrifiés, les tenant dans leur bouche, tout en zigzaguant de la rue qui avait été privatisée pour l'occasion, à l'autel où ils les recrachaient avant de s'effondrer dans d'ultimes tremblements. Après trois jours

---

du *Tron*, ils ne sont en partie consommés que par les membres masculins initiés pour renforcer leur pouvoir anti-sorcier.

d'exaltation profonde, chacun s'en retournait, emportant précieusement son « objet-dieu » qui serait redéposé dans son temple et réalimenté avec le sang d'un bélier pour assurer à sa communauté paix et prospérité durant toute une année.

En rentrant à Cotonou avec Gbediga, le lundi matin, je remarquais une certaine nervosité de sa part, lui habituellement si placide et tempéré. Nous étions en taxi collectif et dans la banlieue de Cotonou, il craignait les embouteillages et s'inquiétait peut être que les fluides régénérés de son vodun portatif se diluent dans la chaleur et les encombrements. Il se fit donc arrêter à Godomey pour prendre un taxi individuel qui le mènerait directement chez lui. Cette cérémonie de rénovation périodique avait un caractère grandiose et baroque qu'il m'a souvent été donné de retrouver dans d'autres festivals *Tron*.

#### GBEDIGA, MEDIATEUR POUR LA SOCIETE CIVILE

Depuis 2009, le gouvernement du Président Yayi Boni alloue un budget annuel de 100 millions CFA aux quatre principales religions du pays<sup>27</sup>. Gbediga est chargé depuis cette date de répartir la somme attribuée aux Religions endogènes aux différents représentants vodun des douze départements du Bénin. Un peu moins d'un quart du budget (23 millions CFA) est alloué au fonctionnement de la structure dont le siège est situé près de l'église St Jean à Cotonou. Son bureau exécutif est assez équilibré dans la mesure où chaque département et classe de vodun sont représentés, toutefois, les cultes aux ancêtres *Oro* et *Egun*<sup>28</sup> et les vodun anti-sorcellerie sont légèrement dominants par rapport aux divinités de la nature. Force est de constater que ce sont les cultes anti-sorcellerie et les sociétés masculines qui dominent le paysage vodun dans la société béninoise contemporaine. Acquis par choix personnel, ces cultes permettent de s'affranchir du poids des obligations lignagères sans pour autant signer une rupture aussi radicale que la conversion aux Églises évangéliques.

Depuis le milieu des années quatre-vingts, Gbediga a été de toutes les manifestations politiques et publiques mettant en scène la culture vodun. Son rôle de pacificateur lors des querelles entre chefs de culte, et surtout sa manière de s'effacer,

---

<sup>27</sup> Il s'agit du Catholicisme, du Protestantisme, de l'Islam et des Religions Endogènes.

<sup>28</sup> Cultes aux ancêtres autrefois réservés à certains lignages Yoruba qui aujourd'hui sont réappropriés par les élites urbaines masculines pour faire fructifier leur carrière politique ou commerciale. A l'instar de la géomancie Fa et de la Franc-maçonnerie, ces cultes fonctionnent comme des sociétés secrètes regroupant les gens par affinité professionnelle.

comme le peintre d'un tableau pour mettre en avant des protagonistes, qui selon le contexte, sublime la culture vodun ancienne, l'héritage africain de la diaspora afro-américaine, ou encore le rôle des royaumes précoloniaux dans la constitution de traditions artisanales à patrimonialiser, l'ont transformé pour reprendre le thème d'un roman classique brésilien, en héros versatile<sup>29</sup>, capable de s'immerger dans de multiples univers et de se construire comme l'homme de toutes les situations.

Aujourd'hui Gbediga cumule les attributions de Président des Religions Endogènes, Secrétaire du Conseil des rois du Bénin, Fondateur de l'ONG Géographie totémique de l'Afrique, ce qui lui permet d'être invité à de nombreux congrès et débats sur le développement durable, la paix et la société civile. Ainsi en février 2010, il a participé, à l'invitation du PNUD à un workshop sur la paix à New York. Depuis 2006, il est également membre de la Commission Électorale Nationale Autonome (CENA) et pendant les troubles qui ont suivi le premier tour des élections présidentielles de mars 2011, il semblait très bien renseigné de ce qui allait advenir. Ainsi, malgré l'appel à la rébellion de Houngbedji<sup>30</sup>, candidat de l'opposition qui avait provoqué un certain émoi chez ses colistiers, Gbediga avait prédit son retrait pacifique. Bien informé des disputes partisans, Gbediga, comme la plupart des leaders vodun, œuvre toujours dans le sens de la coalition dominante<sup>31</sup>.

Qu'est-ce qui fait de Gbediga un homme providentiel, transitant d'un rituel domestique à un festival vodun, une réunion administrative ou un workshop du PNUD ?

Son habileté tient à sa capacité à circuler d'un monde à l'autre. Parmi les clients de son culte *Tron*, nombre d'entre eux appartiennent aux institutions (Police et Armée) qui assurent le monopole de la violence d'État. Nombre de ses amitiés au sein des forces gouvernementales tiennent aux services magico-religieux qu'il leur fournit. Le modèle

---

<sup>29</sup> En référence au livre de Mario de Andrade (1<sup>ed</sup> 1928), *Macunaíma, le héros sans aucun caractère*, qui traverse les mondes en se métamorphosant au gré de ses voyages, ne s'embarrassant d'aucun code moral et synthétisant en quelque sorte la pluralité des univers amérindien, africain et européen qui ont constitué l'homme brésilien au début du XX<sup>e</sup> siècle. Ce roman est souvent analysé comme le précurseur du tropicalisme brésilien.

<sup>30</sup> Adrien Houngbedji était le leader de la coalition d'opposition contre le précédent Président, Yayi Boni, qui remporta l'élection au second tour.

<sup>31</sup> La situation décrite par Meera Venkatachalam (2011) d'une querelle à Teshi, faubourg d'Accra, où des médiums d'un culte anti-sorcellerie incorporèrent délibérément leurs esprits originaires du Nord du pays, pour agonir d'insultes en public, leurs alliés ethniques du Sud, afin de désamorcer les tensions ethniques se greffant sur la compétition entre deux partis politiques durant les élections de 2004, est impensable au Bénin. En effet, les *Tron* et autres cultes anti-sorcellerie ne peuvent être réappropriés par les populations du Nord Bénin, puisque ce n'est pas de cette région qu'ils proviennent et enfin, les violents conflits ethniques qui embrasent la région est un sérieux antidote à toute tentative sécessionniste, en dépit d'un retour du régionalisme en politique.

sorcellaire est très prégnant parmi les fonctionnaires publics chez qui la compétition est féroce et où l'ascension sociale ne repose pas toujours sur des compétences professionnelles.

## LA MATRICE EUCHARISTIQUE DES CULTES VODUN

Lorsqu'on observe un rituel vodun, on est d'abord dans l'expérience, en ce que la performance accomplie par ses acteurs englobe également l'observateur dont la simple présence cautionne l'événement : le rythme des tambours, les chants des femmes initiées, les rituels sacrificiels qui déchaînent les trances des médiums, tout concourt à faire du rite une véritable expérience partagée par l'ensemble des personnes présentes. Nous avons déjà souligné combien les trances des adeptes du culte *Tron* pouvaient être violentes, quand lors des sacrifices d'un bélier, les médiums s'en emparent à pleine dent, dans une fusion totale entre individu possédé, animal sacrifié et dieu consacré, chacun renvoyant comme dans un miroir, l'image des uns et des autres, y compris celle des spectateurs.

Dans toutes les offrandes et les rituels sacrificiels, il y a bien une transformation substantielle d'objets animés ou inanimés en corps divins qui incarnent et produisent le corps mystique des croyants. Ces actes sont à comprendre comme une manière de montrer l'invisible en tant qu'invisible, comme une manière de rendre présentes les divinités qui se manifestent. Analyser le phénomène de transsubstantiation non pas comme un dogme, mais comme une pratique, en adoptant la posture de Ludwig Wittgenstein (1977) pour qui l'essence de la religion réside moins dans les croyances que dans les sensations et les pratiques, donne à la question du fétiche un éclairage nouveau. Wittgenstein, qui se méfiait de la métaphysique et des interprétations symboliques, suggérait de s'en tenir à la description des faits et d'en faire une présentation synoptique, comme la manière dont nous voyons les choses et d'en tirer des corrélations formelles à partir de la découverte de termes intermédiaires.

L'établissement d'une corrélation formelle entre des pratiques appartenant à des conceptions du monde différentes vient, au contraire, renforcer l'idée que ce qui compte dans la religion, c'est bien moins la croyance que les émotions et les pratiques, c'est-à-dire, *in fine*, l'expérience.

Chez Gbediga, cette expérience se renouvelle de manière quotidienne dans les rites thérapeutiques qu'il accomplit pour ses patients et clients. La manducation des kolas partagées au cours de ces rites privés participe de la mise en présence réelle des divinités évoquées et le phénomène de transsubstantiation s'accomplit et se répète pour chacun de ses patients ou adeptes. Il atteint son paroxysme lors des festivités annuelles qui accompagnent la naissance du Christ et le sacrifice du fils d'Abraham. Cependant, si lors des rites privés accomplis à l'abri de sa maison familiale, Gbediga est le maître d'œuvre au centre du tableau, dès lors qu'il participe à des rites publics, sa position change, se déplace vers le cadre du tableau. En effet, il est présent la plupart du temps comme le cadre qui définit un tableau, orientant le regard, réfléchissant l'extérieur et l'intérieur du tableau, ce que Louis Marin traduit en termes d'opacité de la peinture.

### GBEDIGA DANS LA LOGIQUE DU PORTRAIT

S'inspirer de la logique du portrait développée par Marin me permet d'aborder les multiples facettes de Gbediga comme un tout composant un tableau dont les éléments apparaissent et disparaissent en fonction du regard porté sur eux.

Dans le tableau que m'a donné à voir Gbediga au cours des ans, je retiens quatre éléments importants : (1) son apparence physique, (2) ses activités rituelles et thérapeutiques (3) ses alliances matrimoniales et enfin (4) ses attributions institutionnelles. Loin d'être déconnectés, tous ces éléments se complètent et s'articulent formant le dispositif invisible du miroir baroque.

Le corps athlétique de Gbediga rappelle la prestance de Louis XIV dans la représentation qu'en a faite Rigaud dans son fameux tableau. Tout comme la charge de roi ne prête pas à la maîtrise du pas de danse, celle de chef de culte ne prédispose pas à des concours sportifs. Pourtant dans les deux cas, la présentation d'un corps jeune et vigoureux participe de la mise en présence du pouvoir. Il est en effet peu commun de rencontrer au Bénin, notamment en milieu urbain, un homme dans la force de l'âge en aussi bonne condition physique. Habituellement pouvoir et puissance sont associés à des corps en surcharge pondérale car l'obésité y est signe de prospérité. Néanmoins, il convient de noter que pour certains cultes, les adeptes doivent se maintenir en bonne

condition physique pour exécuter les danses acrobatiques de leurs dieux<sup>32</sup>. Cependant les danses de possession des leaders sont très rares car les médiums sont rabaissés à la condition d'instruments des dieux. Ainsi, le corps svelte et musclé de Gbediga ne doit pas être interprété comme un clin d'œil à une diaspora occidentalisée consciente des dangers pour la santé de l'obésité, mais comme le signe d'une plus grande puissance que celle affichée dans l'excès de poids des élites du pouvoir économique ou politique. En effet, dans la plupart des sociétés ouest-africaine, et ce bien avant l'épidémie de SIDA, les symptômes d'une agression en sorcellerie se donnent à lire dans la maigreur causée par une attaque anthropophage. On peut ainsi comprendre la minceur assumée de Gbediga comme le signe d'une grande force, l'image de sa sveltesse pouvant être analysée avec la métaphore du miroir baroque comme le reflet inversé de son pouvoir : le signe visible, en cache un autre et la maigreur causée par une attaque en sorcellerie rend alors possible la conversion de position de victime à celle de guérisseur, grâce à la maîtrise du pouvoir sorcier toujours invisible.

Gbediga n'a pas choisi de dédier sa vie aux affaires religieuses pour échapper à la misère. Comme la plupart des chefs de culte ayant acquis leur vodun dans un échange monétaire, la maladie<sup>33</sup> est à l'origine de sa vocation. Pourtant, avec un Master en économie, il aurait pu poursuivre sa carrière dans l'enseignement ou dans le secteur privé. Son choix pour ce qui pourrait, à première vue, paraître comme le retour à une vie traditionnelle doit être compris comme un choix rationnel guidé par une bonne connaissance des règles du Fonds Monétaire International sur la bonne gouvernance et le développement durable imposées à de nombreux pays africains au milieu des années 1980. Conscient du fait que travailler pour l'État ou une entreprise privée ne lui permettrait jamais de devenir son propre maître, Gbediga a choisi de développer ses dons religieux en accord avec sa bonne connaissance du système néo-libéral et de ses valeurs. Son ONG sur la géographie totémique de l'Afrique qui opère à l'échelle transnationale grâce aux workshops qu'il organise chaque année pendant les célébrations du 10 janvier, en font un leader globalisé. Les portraits de lui et les diplômes qu'il a acquis au cours de ses périples, ornant son salon de réception en témoignent largement.

---

<sup>32</sup> Les danses de *Sakpata* et les danses des sociétés à masque *Egungun* et *Gèlédè* sont parmi les plus acrobatiques.

<sup>33</sup> Il convient de préciser que même dans les vodun hérités au sein du lignage ou du clan, la maladie intervient également comme signé d'élection.

J'ai montré comment ses alliances matrimoniales lui avaient assuré une légitimité et des réseaux dans les départements considérés comme le berceau de la culture vodun. Sa proximité avec un chef très traditionnaliste de Ouidah, la convivialité qu'il entretient avec la nouvelle génération éduquée des représentants des dynasties royales effacent les conflits antérieurs entre cultes vodun anciens et nouveaux ainsi qu'entre dynasties royales et cultes vodun. Sur le terrain religieux comme sur le terrain de la représentation des autorités précoloniales, Gbediga se présente toujours bien plus comme un conciliateur que comme un chef charismatique. Cette présence dans le cadre et non au centre du tableau, est pour beaucoup dans son ascension sociale, visible dans la multiplication des attributions qui lui ont été accordées sous différents régimes et gouvernements.

En effet, rappelons que dans l'espace public, ses différentes affiliations à des institutions représentatives du monde précolonial lui servent de garant dans son rôle de médiateur entre la société civile et les institutions gouvernementales. Jamais tribun, il est pourtant toujours présent et témoin de tous les événements théologico-politiques qui rassemblent politiciens et représentants de la Tradition lors des élections, lors de rencontres internationales, que le thème en soit le développement durable, la paix de la société civile ou la mise en patrimoine de la mémoire de l'esclavage.

#### EN GUISE DE CONCLUSION

En reprenant à mon compte la logique du portrait de Louis Marin, j'ai d'abord voulu montrer que la centralité du phénomène de transsubstantiation n'était pas réservée à la religion chrétienne et à la figure du pouvoir despotique incarné par Louis XIV.

En effet, dans le portrait de Gbediga, les images bien que composites, ont pu également être analysées selon la grille eucharistique : les corps de Gbediga, des médiums, des animaux sacrifiés, les matérialités des offrandes et des dieux, tous sont présentifiés par transsubstantiation, dans des rites privés ou publics. Toutes ces images de corps incarnés sont également sous-tendues par un récit, (légende ou mythe autour de la divinité et/ou autour de la rencontre des Hommes avec la divinité), un discours assertif (la vérité de la parole divinatoire et du langage corporel dans la descente des Dieux sur les initiés) et un discours prescriptif (interdits et obligations) qui institue

l'espace de la communauté des adeptes que vient renforcer le partage d'un repas communiel.

Le portrait de Gbediga m'a également permis de montrer comment la présentation de son corps, l'hétérogénéité de ses activités en faisait un corps puissant et incarné dans le Bénin contemporain. Lorsque Gbediga est chez lui à prendre en charge les problèmes de ses clients et adeptes, son image incarne la toute puissance d'un leader religieux et d'un guérisseur. Dans l'espace public, sa figure est alors plus ambiguë dans la mesure où ce qui y est en jeu c'est le pouvoir d'état. Comme le peintre analysé par Marin, Gbediga est le cadre dans lequel ce qui est mis en scène est la dimension sacrée du pouvoir d'état. Comme dans un miroir, l'image de Gbediga est toujours le reflet de ce qui est en jeu. Durant un festival public comme lors de la célébration du jour du vodun, des membres du gouvernement sont officiellement présents et l'image de Gbediga rehausse le pouvoir d'état en lui donnant une dimension mystique. Le jour dédié à la célébration du vodun révèle une autre dimension qui est également présente au domicile de Gbediga, celle du monde de l'Atlantique sud à travers les images de *Yemanja* ou de *Mami Wata*. La majorité des leaders des cultes anti-sorcellerie associe des divinités atlantiques aux figures Tron et ils sont également en quête d'une clientèle issue de la diaspora.

Cependant, d'autres figures, d'autres corps manifestent également leur pouvoir, dans un corps obèse, le plus souvent, ou encore, en se faisant les défenseurs acharnés d'un purisme traditionnaliste ou à l'inverse, d'un postmodernisme idiosyncratique, conjuguant traditions philosophiques orientales et africaines pour rompre avec les religions historiques de la région.

Le concept de miroir baroque, véritable challenge épistémologique élaboré à partir des productions religieuses au Brésil, m'a permis d'approfondir la question de la réflexivité que des images hétéroclites produisent. Le portrait en isolant et composant des traits, permet de tracer une sorte de cheminement, d'exploration dans l'espace interne et externe qui le rend visible. Le portrait implique en effet le rapport d'une image à un corps qu'il est censé incarné et il y a toujours un récit pour animer l'ensemble illustré. Mythique ou historique, le récit/portrait de Gbediga ouvre la dimension historique de la longue durée à travers laquelle sont évoquées et retraduites les questions religieuses de l'époque de l'esclavage, du colonialisme et l'ère postcolonial dans les pratiques de mise en patrimoine.

Ainsi, le regard porté sur Gbediga dans ces multiples facettes dévoile, comme dans un miroir, l'enchâssement des figures, qui, loin de se superposer, dans un cumul souvent attribué aux cultes polythéistes<sup>34</sup>, se répondent et se connectent à travers des processus de transsubstantiation. Le caractère baroque du miroir tient au fait que les images réfractées appartiennent à des mondes hétérogènes, où la fiction présentifiée dans les rites fait se côtoyer des images appartenant à des mondes considérés comme distincts. Comme Macunaíma, le héros sans aucun caractère du roman éponyme brésilien, Gbediga se meut dans le dispositif du miroir baroque, comme un poisson dans l'eau.

Paris, Mai 2013.

### Références bibliographiques

- Andrade, Mario (de), (1928). *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Rio de Janeiro: Agir. 2008.
- Apter, Andrew. (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, Marc. (1982). *Génie du paganisme*, Paris : Gallimard.  
(1988). *Le Dieu objet*, Paris : Flammarion.
- Bay, Edna G. (1998). *Wives of the Leopard : Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville, University Press of Virginia  
(2008) *Asen, Ancestors and Vodun. Tracing Change in African Art*, University of Illinois Press : Urbana and Chicago.
- Bazin, Jean. "Retour aux choses-dieux" in *Des clous dans la Joconde*, Toulouse: Anarchasis: 493-520.
- Goody, Jack. (1979). *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage* : Éditions de Minuit.
- Herskovits, J. Melville. (1938). *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*. Evanston : Northwestern University Press, vol. 1, 402 p., vol. II, 407 p. 1967.
- Lanternari, Vittorio. (1965).« Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes ». *Archives de Sociologie des Religions*, 19 : 99-116.  
(1966).« Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes ». *Archives de Sociologie des Religions*, 21 : 101-110.
- Law, Robin. (2004). *Ouidah : the Social History of a West African Slaving "Port", 1727-1892*, Athens : Ohio University Press.
- McCaskie, T.C. (1981). Anti-Witchcraft Cukts in Asante : An Essay in the Social History of an African People, *History in Africa*, vol. 8 :125-154.  
(2005). Sakrobundi and Aberewa. Sie Kwaku the witch-finder in the Akan world. *Journal des Africanistes*, 75(1) :163-207.
- Marie, Alain. (ed.). (1997). *L'Afrique des individus*, Paris : Karthala.
- Marin, Louis. (1994). *De la représentation*. Paris: Gallimard.  
(2006). *Opacité de la peinture*. Paris: EHESS.

---

<sup>34</sup> Voir par exemple Augé (1982)

- Merlo, Christian. (1950). « Synthèse de l'activité fétichiste aux Bas Togo et Dahomey », *Bulletin de l'IFAN*, XII: 1155-1166.
- Morton Williams, Peter.(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 : 3 15-334.
- Peel, John. D. Y. (2001). *Religious Encounter and the Making of Yoruba*, Bloomington-Indianapolis : Indiana University Press.
- Tall, E.K. (1995a). «De la démocratie et des cultes vodun au Bénin», *Cahiers d'études africaines*, n° 137 : 195-208.
- (1995b). « Dynamique des cultes vodun et du Christianisme Céleste au Sud-Bénin», *Cahiers des Sciences humaines*, 31 (4) : 797-823.
- (2003). « Les nouveaux entrepreneurs en religion : la nouvelle génération de chefs de culte, les exemples de Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil) », *Autrepart* (27): 75-90.
- (2005). « Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au Sud-Bénin », in L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek (ed.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris/Ibadan : Karthala/IFRA, 2005, p. 267-284.
- (2009a). « Imaginaire national et mise en patrimoine dans l'Atlantique Sud (candomblé de Bahia et cultes vodun au Sud-Bénin) » *Lusotopie*, XVI(2):133-155.
- (2009b). « Guerre de succession et concurrence mémorielle à Ouidah, ancien comptoir de la Traite », *Politique Africaine*, 115 : 155-173.
- (2012). *Le Candomblé de Bahia. Miroir baroque des mélancolies postcoloniales*, Paris : Éditions du Cerf, Coll. « Sciences humaines et religions », Préface de Pierre-Antoine Fabre.
- Terray, Emmanuel.(1979 ). « Un mouvement de réforme religieuse dans le royaume abron précolonial: le culte de Sakrobundi », *Cahiers d'études africaines*, 73/76 :143-176.
- Venkatachalam, Meera. (2011). "Between the Umbrella and the Elephant: Elections, Ethnic Negotiations and the Politics of Spirit Possession in Teshi, Accra". *Africa*, vol. 81(2): 248-268.
- Verger, Pierre. (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, 1957.
- Wittgenstein, Ludwig. (1977). " Remarques sur le Rameau d 'or de Frazer", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol.16(1):35-42. (traduction J. Lacoste).

#### DE LA REPRESENTATION ET DU POUVOIR : PORTRAIT D'UN CHEF DE CULTE VODUN DANS LE BENIN CONTEMPORAIN

##### Résumé :

Dans cet article, l'auteure s'intéresse au pouvoir des chefs de cultes vodun dans le Bénin contemporain. S'attachant plus particulièrement aux leaders de cultes anti-sorcellerie nés de la rencontre avec les religions universalistes, elle propose une analyse inspirée des travaux de Louis Marin sur le pouvoir dans sa représentation et construit son propos à travers le portrait d'un chef de culte pour échapper aux analyses fonctionnalistes en termes de pouvoir occulte ou de syncrétisme. A travers la métaphore du miroir baroque conçu comme un dispositif qui met en lumière ce qui articule des pratiques hétérogènes, Tall s'attache à ce que montrent les rituels et les pratiques d'un officiant tout en illustrant la centralité du phénomène de transsubstantiation dans la production d'une communauté de croyants.

## **On representation and power: Portrait of a vodun leader in present day Benin**

### Abstract:

In this paper, the author discusses the power of vodun leaders in present-day Benin, and more specifically anti-witchcraft cults born from the encounter with world religions. Offering an analysis inspired by Louis Marin's theory on power in its representation, the author illustrates her analysis through the portrait of a vodun leader with a view to escape from a functionalist analysis of occult power or syncretism. With the baroque mirror metaphor conceived as a device, which underscores what it is that connects heterogeneous practices, E.K. Tall describes what is shown in the rituals and practices of a vodun leader and emphasizes the centrality of the transubstantiation phenomenon in the production of a community of believers.