
Le sorcier, le visionnaire et la guerre des Églises au Sud-Bénin

Christine Henry



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/10202>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.10202
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 7 avril 2008
Pagination : 101-130
ISBN : 978-2-7132-2141-5
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Christine Henry, « Le sorcier, le visionnaire et la guerre des Églises au Sud-Bénin », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 189-190 | 2008, mis en ligne le 15 avril 2011, consulté le 03 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/10202> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.10202>

Christine Henry

Le sorcier, le visionnaire et la guerre des Églises au Sud-Bénin

Il ne faut pas séjourner longtemps au Bénin pour entendre parler des sorciers (en français) : les articles des journaux, les rumeurs, les confidences, les conversations sur la cause de l'infortune de tel ou tel ou sur celle de son soudain succès, sont peuplés de leurs exploits. Fait qui finalement n'a rien de tellement étonnant dans un État dont le gouvernement, il n'y a pas si longtemps, invitait la population à dénoncer les sorciers censés s'opposer à la marche marxiste-léniniste du pays vers le progrès. On pourrait penser, dans un premier temps, que la multiplication des pratiques que les Béninois rangent sous l'appellation de sorcellerie ne résulte que d'un usage large qu'ils feraient des termes « sorcellerie » et « sorcier » quand ils parlent français. Mais le constat demeure, même si le tableau devient plus complexe, quand on interroge les catégories des langues vernaculaires.

Dans toutes les populations de la région, le terme le plus général pour nommer la puissance de sorcellerie semble avoir une origine commune : *adze* en ewe, *azě* en fon, *aje*¹ en yoruba, mais il existe quantité d'autres termes pour nommer les sorciers. Pour s'en tenir au fon, certains de ces termes sont construits à partir de la racine *azě* comme *azètó*, le maître de l'*azě* ou *azɔndató* (litt. *azɔn* : maladie, *dá* : préparer [de la nourriture], *tó* : maître), celui qui sait préparer des produits pour rendre malade. D'autres termes comme *mĩnđ* (litt. nos mères) ou *mĩnđna* (litt. nos mères : ces dames) renvoient au pouvoir ambivalent de vie et de mort dont sont dotées les femmes : une des représentations communes de la sorcière est une vieille

1. La littérature anthropologique sur les Yoruba traduit généralement ce terme par « sorcière » plutôt que par « sorcellerie », mais les travaux de Barry Hallen (HALLEN & SODIPO 1997) montrent que le terme est utilisé tant pour les hommes que pour les femmes et également pour désigner la puissance de sorcellerie, comme les termes ewe ou fon. Cette puissance ne serait d'ailleurs pas forcément orientée vers le mal.

femme possédant unealebasse contenant un oiseau². L'expression *dõ xé*, avoir un oiseau, est une autre façon de désigner le pouvoir sorcier. D'autres enfin, comme *nukúnnenõ* (celui qui a quatre yeux), renvoient aux pouvoirs extraordinaires des sorciers. Dans le monde *vodun*, nombre de divinités sont spécialisées dans les actions magiques servant à se protéger de la sorcellerie, on les désigne du terme général de *kennesi*. Selon B. Maupoil (1988), ces entités relèvent du panthéon de Fa, le dieu de la divination. Leurs adeptes sont organisés en couvents semblables à ceux des autres *vodun* et sont considérés comme de puissants magiciens³. Les adeptes des *kennesi* prétendent évidemment agir uniquement pour le bien, mais dans les discours qui se tiennent aujourd'hui sur la sorcellerie, *kennesi* est souvent présentée comme la divinité des sorciers (de Souza s.d.). Une première caractéristique de la sorcellerie est qu'il est difficile de la distinguer de la magie⁴, l'une et l'autre sont ambivalentes, ce sont les mêmes forces qui peuvent être propitiées pour faire le bien et pour faire le mal. Mais cette faculté d'agir n'est pas donnée à tout un chacun, pour maîtriser la face nocturne du monde qui en est sa réalité authentique, il faut y être initié. Une seconde de ses caractéristiques est qu'il s'agit d'un pouvoir qui n'est pas conçu comme un élément de la personne susceptible de s'hériter dans une ligne ou dans une autre comme c'est le cas par exemple chez les Ashanti. Néanmoins le pouvoir de sorcellerie peut se transmettre par divers canaux et s'actualiser chez une personne, pour autant que cette potentialité soit inscrite dans son destin. Située au croisement d'un imaginaire du mal et d'un imaginaire de la force, l'*azě*, la puissance sorcellaire, n'est pas forcément moralement condamnable, comme le dit un héros du romancier béninois Olympe Bhêly-Quénum (1979 : 218) : « Tout homme est un sorcier dans son genre ; l'essentiel est de savoir l'usage que l'on fait de sa sorcellerie, de la pratiquer sans grimace ni cachotterie. »

À l'inflation actuelle du recours à la sorcellerie pour expliquer les événements, il y a sans doute de nombreuses raisons d'ordres différents, l'une d'entre elles est l'expansion croissante de la christianisation. À propos de l'Europe, on a établi qu'il avait toujours existé des sorciers, petits magiciens, sollicités pour des entreprises qui n'étaient pas forcément malintentionnées, mais que c'était le christianisme qui avait « inventé » la sorcière diabolique, rendant culte au démon et volant nuitamment vers le Sabbat⁵, et sa répression,

2. *mĩnõna* est également la divinité de la maternité. À la mort de l'aînée des épouses d'un homme un autel à *mĩnõna* est édifié dans sa maison pour honorer le pouvoir de fertilité de la défunte (PRESTON-BLIER 1995). Pour des représentations du même type dans le monde yoruba, voir Pierre VERGER (1968).

3. On trouve dans la thèse de P. SAVARY (1975) qui les a étudiés à Abomey dans les années 1960, une étude de leurs chants et de leurs litanies.

4. M. QUÉNUM (1983 : 82), par exemple, considère que l'*azě* n'est qu'un procédé magique comme les autres.

5. Guy BECHTEL (1997 : 52) signale que la plupart des langues européennes, mais non le français, distinguent par des mots différents ces deux formes de sorcellerie (en anglais : *sorcery* et *witchcraft*, en portugais : *feiticiaria* et *bruxaria*, etc.) et insiste sur le fait que toute l'histoire de la répression des sorcières européennes

menée principalement par des tribunaux civils mais sous l'égide de l'Église, qui en avait multiplié le nombre. Sans prétendre que ces processus européens anciens sont semblables à ceux que connaît aujourd'hui l'Afrique, il faut admettre que la diabolisation du sorcier mise en place par les Églises chrétiennes et l'obsession qu'elles montrent à combattre ce suppôt de Satan, ne sont pas étrangères à l'extension en quantité et en contenu des phénomènes dits de sorcellerie. Ce processus n'est en rien nouveau, il a commencé dès les premiers contacts avec les Portugais qui qualifièrent de *feitiçaria* (sorcellerie) ce qui leur semblait être la religion (ou plutôt l'absence de religion) des populations locales.

Dans une première partie de cet article, j'esquisse une histoire de la manière dont les conceptions magico-religieuses de cette région ont été traitées par le christianisme. Dans une deuxième partie, je décris les différents traitements qu'une Église particulière, celle du Christianisme Céleste, met en œuvre pour prévenir la sorcellerie, lutter contre les sorciers ou guérir leurs victimes. Les moyens thérapeutiques qu'emploie cette Église sont critiqués par les responsables des Églises évangéliques et pentecôtistes qui accusent les chrétiens célestes de « syncretisme ». Ce conflit entre les Églises évangéliques/pentecôtistes et les Églises indépendantes africaines dites encore spirituelles ou prophétiques n'est pas propre au Bénin, mais caractérise toutes les régions christianisées d'Afrique. La troisième partie de cet article discute la manière dont certains auteurs tentent de rendre compte de cette querelle.

Vodun et christianisme : de la cohabitation à la diabolisation

Le Sud-Bénin, qui constitue depuis longtemps une zone de brassage de populations, est principalement peuplé par des groupes qui relèvent de deux grands ensembles, d'une part les Aja-Tado qui parlent des langues dites gbe (ewe, fon, gun), et d'autre part des groupes parlant des langues dites ede (yoruba). L'histoire de leurs migrations n'est pas encore exactement connue. La confrontation des données archéologiques et des récits des voyageurs européens avec les traditions orales qui signalent les villes d'Ife (Nigeria), de Kétu (Bénin), de Notse et de Tado (Togo) comme différents centres de dispersion de ces populations, laisse subsister de nombreuses contradictions et incertitudes⁶. Toutes ces populations partagent un même univers culturel fondé sur la filiation patrilinéaire, le culte des ancêtres et celui des divinités *vodun* (nommées *orisha* dans le monde yoruba) qui, pour ne signaler que l'aspect le plus spectaculaire de ce culte, se manifestent par la possession de leurs adeptes.

est fondée « non sur la distinction des deux sorcelleries, mais au contraire sur un glissement de sens qui a permis de prendre l'une pour l'autre ».

6. Pour une histoire du peuplement de cette région voir DE MEDEIROS (1984) et DE LESPINAY (1994).

Le trait le plus marquant de l'histoire de cette région qui devait recevoir la triste appellation de « Côte des Esclaves » est la traite atlantique. La présence permanente dans ces contrées de marchands occidentaux à partir du xvi^e siècle a profondément marqué toutes les structures sociales et politiques de la région. D'une part, elle a entraîné la formation de royaumes qui se disputaient l'exclusivité de la traite avec les Blancs, d'autre part elle a eu pour conséquence la formation d'un groupe social nouveau, une communauté que l'on qualifiera plus tard de « brésilienne », composé de commerçants et d'aventuriers occidentaux exilés ou installés durablement, de leurs épouses indigènes, des métis nés de leurs œuvres, de leurs serviteurs et d'intermédiaires africains qui avaient choisi de se mettre au service des négriers ou qui, sur leur modèle, montaient leurs propres entreprises de traite⁷.

Au xvi^e siècle, le royaume dominant était celui d'Allada, auquel les petits royaumes voisins comme celui de Ouidah payaient probablement tribu, puis Allada comme Ouidah furent annexés par le Danxome, respectivement en 1724 et 1727. Fondé durant le deuxième quart du xvii^e siècle, sur le plateau d'Abomey, le royaume du Danxome était animé d'un esprit de conquête territoriale qu'illustre une devise de ses rois « faire le Danxome toujours plus grand ». Dans la zone sous contrôle dahoméen, les rois allaient progressivement instituer une administration très centralisée appuyée sur une armée bien entraînée et un corps de ministres. Ils formalisèrent le culte de leurs ancêtres et l'imposèrent comme culte royal qui ouvrait le cycle des fêtes annuelles (*xwetaní*), les fameuses « coutumes » restées dans les mémoires par les sacrifices humains qui s'y pratiquaient. Le pouvoir exerçait un contrôle étroit sur les activités religieuses, et, par exemple, interdisait tout type de culte ou de société cultuelle qui aurait pu se transformer en foyer de résistance à ce que Bernard Maupoil (1988 : 65) a pu appeler « une religion d'État ». Dans les parties du pays qui n'étaient pas sous l'autorité du Danxome, existaient des sociétés dont un des rôles pouvait être de lutter contre la sorcellerie comme les *zàngbètó* (nuit/chasseur) à Porto-Novo, ou certaines formes yoruba de cultes aux ancêtres comme le culte *oro*, le culte masqué des *egun*, ou encore d'autres types de culte masqué comme celui des Guelede. Certains auteurs attribuent à cette interdiction des sociétés cultuelles autres que les couvents *vodun* reconnus par le pouvoir, l'extraordinaire développement de ce que les Fon appellent *bô*, objets magiques qui sont fabriqués par les prêtres *vodun* ou par les devins et en particulier par les *bokónò* du Fa (une forme de géomancie répandue dans toute la région) dans le but de protéger leur propriétaire. Ces objets magiques sont étroitement liés au monde des *vodun* parce qu'ils ne prennent leur pouvoir qu'à la suite de sacrifices aux *vodun*, les divinités les plus sollicitées dans ces pratiques étant Gu (le dieu du fer et de la guerre), Legba (le messager) et Dan (le serpent garant de la vie, qui apporte la richesse).

7. Sur l'histoire de cette communauté voir VERGER (1968), KRASNOWOLSKI (1987), TURNER (1975).

La genèse de la communauté dite « brésilienne » remonte aux premiers temps des explorations occidentales de la côte africaine. Les Portugais, qui sont les premiers au xv^e siècle à avoir reconnu la côte du Golfe du Bénin, ne s'intéressèrent vraiment à cette zone que lorsqu'ils connurent des difficultés dans leurs relations commerciales avec le royaume du Bénin (actuel Nigeria). Dans la seconde moitié du xvi^e siècle, ils établirent des relations avec le royaume d'Allada, et jusqu'au début du xvii^e siècle, ils restèrent les principaux marchands à traiter dans cette région (Law 1997 : 87). Les Portugais ne faisaient pas que du commerce, conformément au mandat que leur souverain avait reçu du pape, ils tentaient également de convertir à la foi catholique⁸ des peuples qui, selon eux, ne connaissaient que « *idolatria e feitiçaria* » (« idolâtrie et sorcellerie »). Au cours du xvii^e siècle, la prééminence portugaise en Afrique de l'Ouest tant commerciale que religieuse connaît une éclipse⁹. Les Hollandais, suivis par les Anglais et les Français, les Danois et les Suédois, leur disputent leurs comptoirs. Par ailleurs, en 1622, par la bulle *Incrustabili*, le pape Grégoire xv institue une organisation centralisée du travail missionnaire : la Congrégation pour la propagation de la foi (*Propaganda Fide*). Pour contrebalancer l'autorité ecclésiastique portugaise, le travail missionnaire est confié à des ordres monastiques particuliers (plutôt qu'à des souverains), de préférence non portugais¹⁰. Néanmoins les Portugais réussirent à maintenir leur influence sur la Côte des Esclaves car ils détenaient le monopole d'une marchandise indispensable à la traite dans cette région : les rouleaux de tabac de Bahia. Le traitement particulier que l'on faisait subir à ce tabac de troisième choix pour en cacher la mauvaise qualité lui donnait un goût sucré « pour lequel les nègres ont une passion décidée » comme le dit un rapport du xviii^e siècle¹¹. L'organisation de la traite soumise aux aléas des politiques européennes n'était pas totalement satisfaisante pour les Brésiliens qui ne tardèrent pas à armer des navires et à commercer directement avec les côtes africaines. Certains de ces négriers brésiliens s'installèrent définitivement sur la côte. Le plus connu d'entre eux est Francisco Félix de Souza¹² qui a marqué de sa personnalité haute en couleur les premières décennies du xix^e siècle dahoméen. Cette communauté lusophone fut renforcée dans son effectif, à partir de 1835, par le retour des esclaves brésiliens affranchis. Ceux qu'on appelait désormais « brésiliens »

8. Dans ce but, l'île de São Tomé a été constituée en diocèse en 1534 et un séminaire pour la formation de prêtres locaux y a été ouvert en 1575.

9. Entre 1580 et 1640, le Portugal est devenu une vice-royauté espagnole, les Hollandais qui sont en guerre avec l'Espagne s'attaquent à tous les comptoirs portugais d'outre-mer.

10. Différentes missions d'évangélisation furent menées au cours du xvii^e siècle par les capucins espagnols, bretons, etc., voir LAW (1991), ALLADAYE (2003).

11. *Réflexions sur Juda* des Sieur Chenevert et Abbé Bulet, cité d'après VERGER (1968 : 33).

12. Sur la vie de Francisco de Souza, voir LAW (2001), DA COSTA E SILVA (2004).

SUD-BÉNIN, *Lěgbà* DIABOLISÉ

ou « aguda » ont formé une élite locale principalement catholique¹³, qui pratiquait son culte bien avant que les missionnaires ne s'implantent durablement dans la région.

Même si les premières tentatives raisonnées de convertir les populations locales au christianisme peuvent être considérées globalement comme des échecs, à partir du xvii^e siècle, il y a toujours eu sur la côte des indigènes

13. Certains des Aguda étaient musulmans.

qui étaient ou se prétendaient catholiques. La mission des capucins espagnols qui arrive à Allada en 1660 signale que certains des interprètes du roi se disent chrétiens. Cette mission a d'ailleurs été organisée en réponse à une demande du roi d'Allada, qui, sans être baptisé, avait reçu dans sa jeunesse une éducation chrétienne dans un monastère de São Tomé (Labouret & Rivet 1929 ; Law 1991). Delbée, un officier français en visite à Allada en 1670, remarque qu'il y a dans cette ville des chrétiens qui quémandent des rosaires et lui demandent d'envoyer chez eux des prêtres pour dire la messe. Le frère Célestin, un capucin des Flandres, en mission à Ouidah en 1682, rapporte que le roi lui a confié l'éducation de ses fils aînés. De même, le frère Gonzales, un dominicain qui se rend à Ouidah en 1688, est reçu par le roi qui lui promet un terrain près du palais royal pour construire une église dédiée à saint Paul et lui confie ses fils pour qu'ils soient instruits dans les lettres et la religion. W. Bosman (1705 : 411) rapporte que le roi de Ouidah, après avoir assisté à la messe célébrée par un père augustinien venu de São Tomé, avait trouvé le spectacle « fort joli à voir » bien qu'il « aimoit mieux s'en tenir à sa fétiche ».

Les missionnaires qui évangéliseront véritablement le Bénin ne sont arrivés que dans la seconde moitié du XIX^e siècle, mais auparavant il existait des échanges entre la communauté catholique et le monde *vodun*. Les maisons des « Brésiliens » des villes côtières abritaient les autels *vodun* de leurs épouses indigènes, et, pour Francisco de Souza, avait même été créé un *vodun* particulier, le Dagon, un dragon, variété du dieu Dan. L'inverse se voyait également. Au cœur même du Danxome, dans le palais royal trônait un autel catholique. Le commandant du fort français, Joseph Ollivier de Montaguierre, avant de rentrer en France pour soigner une maladie dont il souffrait, avait confié son épouse, une métisse prénommée Sophie, au roi Kpengla (1775-1789). Mais Montaguierre mourut en France et Sophie resta au palais, elle donna un fils au roi et fut ensuite héritée comme épouse par Agonglo, le successeur de Kpengla, auquel elle donna également un fils. Sophie était catholique. Elle possédait dans son appartement un autel pour rendre ses dévotions à son dieu et dire des prières quand une malade venait lui demander son aide. Cette présence chrétienne à la cour d'Abomey se renouvela sous le règne de Guezo (1818-1858). La *Revue coloniale* relate qu'une mission française conduite par le lieutenant de vaisseau A. Vallon offrit divers cadeaux au roi « qui avait depuis longtemps désiré s'initier à notre religion à laquelle il attribue notre supériorité sur les noirs », parmi lesquels se trouvaient, à la demande de Guezo, « des statues représentant Dieu et quelques saints ». Ainsi fut offert au roi : « une majestueuse figure de Dieu, saint Paul, saint Laurent, saint Étienne, saint Roch, saint Vincent de Paul, et saint Bernard, auxquelles le roi avait ordonné de rendre les plus grands honneurs »¹⁴. Francisca d'Oliveira, dite Chica, une arrière-petite-fille

14. *Revue coloniale*, 1861, p. 330, cité d'après CORNEVIN (1981 : 282).

de Sophie et de Joseph Ollivier de Montagnerre, fut confiée à Guezo pour dire les prières devant les objets sacrés¹⁵.

On peut donc dire que lorsque le père Borghero de la Société des Missions africaines, considéré comme le premier missionnaire du Dahomey, arrive à Ouidah en 1861, les Dahoméens avaient déjà eu avec le catholicisme une « longue conversation » pour reprendre les termes des Comaroff. Cette cohabitation plus ou moins tolérante¹⁶ entre catholiques et *vodunsi* n'est peut être pas totalement étrangère au mépris avec lequel les marchands hollandais et protestants, et particulièrement le plus célèbre d'entre eux, Willem Bosman¹⁷, jugèrent les cultes locaux et les comparèrent au « papisme » :

« S'il étoit possible de convertir les Nègres au Christianisme, les Catholiques Romains réussiroient en cela beaucoup mieux que nous, parce qu'ils ont en plusieurs choses beaucoup de conformité avec eux [...] dans leur cérémonies ; car si les Catholiques Romains ont deux jours dans la semaine qu'ils ne mangent point de viande, les Nègres en ont aussi deux qu'ils ne boivent pas de vin [...]. Ceux de la Communion de Rome ont un temps qu'ils ne leur est pas permis de manger de certaines viandes ; mais les Nègres vont encore plus loin, et chacun d'eux a ses viandes défendues [...], et cela ne leur est pas défendu pour un jour seulement, ou pour un mois, ou pour un an, mais pour toute leur vie. Que Rome se glorifie de l'antiquité de ses commandements, les Nègres l'emportent par dessus Rome [...] » (Bosman 1705 : 157).

À la question de savoir quelle place occupait la sorcellerie en ces temps historiques, il est bien difficile de répondre, car, si les récits anciens sur la « religion » des indigènes sont nombreux, et si les observations de leurs auteurs semblent souvent assez pertinentes, ils utilisent un vocabulaire qui ne parle que de sorcellerie. En effet, en portugais, le terme *feitiço* ne désigne pas uniquement un objet non naturel, fabriqué, mais également toute pratique de *feitiçaria*, de sorcellerie. Le terme portugais fut repris par les Africains et les mulâtres qui servaient d'intermédiaires entre les traitants et les indigènes, comme par les voyageurs et les commerçants non portugais. Les prêtres indigènes furent dénommés *fetissero*, féticheurs. Les expressions : faire fétiche, prendre fétiche, servaient à nommer différentes pratiques telles que l'ordalie, la divination ou le serment. On employa même la forme verbale fétichiser pour désigner la façon dont les femmes se paraient¹⁸. W. Pietz

15. Les principales sources (DE SOUZA 1992 ; ALLADAYE 2003) diffèrent quant aux détails de l'histoire de Chica et à la nature du cadeau fait à Guezo.

16. Presque toutes les missions envoyées au XVII^e siècle à la Côte des Esclaves se terminèrent par la mort des missionnaires. Dans les récits qui nous en sont parvenus, la plupart de ces décès sont attribués à la maladie mais d'autres seraient dus à l'empoisonnement par des chefs *vodun* inquiets de voir les prêtres prendre trop d'influence sur leurs rois.

17. L'ouvrage de Bosman paru en 1703, devint un *best-seller* et fut presque immédiatement traduit en anglais et en français. Voir PIETZ (2005).

18. William PIETZ (2005) a retracé la genèse du « fétiche » dans l'histoire des idées occidentales dans une série d'articles, réunis et traduits en français dans *Le fétiche. Généalogie d'un problème*.

(2005) a bien montré comment, du portugais au langage des commerçants protestants peu portés à trouver un sens religieux à des objets, le terme fétiche avait changé de sens et ne témoignait plus que de l'irrationalité et de la superstition des indigènes.

Par ailleurs, il est fort douteux que les représentations de sorcellerie, telles qu'on peut les recueillir aujourd'hui dans le monde *vodun*, aient traversé les siècles sans se modifier. Bien au contraire il faut penser que le brassage des populations, l'adoption ou l'imposition des divinités dans le jeu des conquêtes, la diffusion de la divination par le Fa à partir du début du XVIII^e siècle, les influences musulmanes, etc., ont fortement influencé tant les représentations du sorcier que les procédures de sa détection.

Quand au XIX^e siècle se rallume la ferveur missionnaire, le pape confie à la Société des Missions africaines de Lyon (SMA) l'œuvre à accomplir dans la région. Les représentants de la SMA ne sont pas les premiers sur le terrain et partout où ils cherchent à s'établir, ils rencontrent des missionnaires méthodistes qui se sont implantés à partir de la Gold-Coast, sous l'impulsion de T. B. Freeman. L'abbé Desribes (1877 : 160), qui a écrit une histoire des premiers pas de la mission catholique au Dahomey, résume ainsi la situation :

« L'esprit des ténèbres règne en maître sur ces nègres : par le protestantisme sur le littoral, par un affreux fétichisme dans l'intérieur. Ce fétichisme, enraciné partout, tient les âmes et les corps dans la misère la plus abjecte ; et la religion protestante, culte sans amour et sans foi, est impuissante avec ses ministres salariés et ses fausses bibles, à ennoblir des peuples déchus. »

Depuis les travaux de Charles de Brosses (1760) et l'écho que leur donnèrent les encyclopédistes, il était établi que la religion des Dahoméens (et des Africains en général) était le « fétichisme ». Bernard Salvaing (1994), dans l'ouvrage qu'il a consacré aux missionnaires de la Côte des Esclaves, s'interroge sur leur attitude envers ce fameux « fétichisme ». Il rappelle que depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne les Pères de l'Église ont hésité entre deux jugements sur les religions païennes, soit penser que les idoles ne sont nées que de l'ignorance de la vraie foi et sont donc faciles à combattre, soit que les idoles sont très redoutables parce qu'elles sont habitées par l'esprit du mal qui leur donne leur puissance. Selon cet auteur, les missionnaires tant méthodistes que catholiques partageront souvent cette seconde opinion et penseront que « Satan est présent dans les phénomènes participant du fétichisme et inspire personnellement le culte des fétiches, à l'origine de tous les maux de l'Afrique » (*ibid* : 262). Mais la plupart des missionnaires adopteront une position intermédiaire en soutenant que c'est sous l'influence de Satan que les indigènes ont abandonné un monothéisme originel pour adresser leur culte à des idoles impuissantes. Les études anciennes sur la christianisation de l'Afrique ont souvent été axées sur l'existence ou la non-existence, dans telle ou telle région, de l'idée d'un

dieu créateur et supérieur à d'autres entités susceptibles d'accueillir l'idée du dieu chrétien¹⁹. Cette perspective a été totalement retournée par les travaux de Birgit Meyer qui, à la suite des recherches de Richard Gray (1990), a montré de façon convaincante, à propos des Ewe du Ghana, que le véritable opérateur de la christianisation n'était pas le dieu mais le diable. À Ouidah, premier site où s'installent les missionnaires catholiques qui viennent de débarquer, le « diable » est partout, sous la forme des serpents du culte de Dangbe²⁰, sous celle des autels phalliques de Legba. Le Père Bouche (1885 : 111, 112) écrit : « Le culte du phallus s'étale partout avec effronterie [...]. Les prêtres païens, à la côte des Esclaves ne l'ignorent pas : ils adressent un culte direct au démon ; ils se courbent volontairement sous le joug de Satan ; Satan est leur maître. » Il rapporte la conversation qu'il eut un jour avec « un des prêtres les plus influents de Chango »²¹. L'*onichango* reconnaît volontiers que Dieu est tout puissant et que les Blancs ont bien raison de le servir, mais ce dieu a dédaigné les Africains et ne leur a laissé que l'*orisha*, c'est-à-dire le démon. Bouche s'étonne alors que, sachant que l'*orisha* est un démon « révolté et méchant », l'*onichango* accepte encore de le servir. Son interlocuteur lui répond :

« C'est précisément parce que le démon est méchant qu'il nous importe de prévenir et de détourner ses coups. Dieu est bon et ne nous sera point nuisible ; mais le démon est terrible par sa malice ; il est bon de le calmer par des présents et de se le rendre favorable par des sacrifices. En outre le démon est très-puissant ; bien des choses impossibles à l'homme, il peut les faire, lui ; c'est pourquoi nous lui demandons d'exercer en notre faveur sa puissance surhumaine » (Bouche 1885 : 111).

Les missionnaires de la SMA, dont le « chant du départ »²² comportait ce couplet

« Sur les autels enlevés à Satan
Faites couler la grâce du baptême
Où l'on versait des flots de sang »,

ne pouvaient guère se douter que leur enseignement préparait des générations de chrétiens pour qui ce bas monde resterait le royaume de Satan et qu'ils pratiqueraient l'exorcisme et la délivrance aussi souvent que le baptême. Les chrétiens qu'ils ont formés, les fondateurs et les fidèles des Églises

-
19. Les travaux de Robin HORTON (1975) sur la conversion représentent un aspect particulièrement sophistiqué de cette tendance.
 20. Charles de Brosses a fait du culte de Dangbe, tel que le décrit Willem Bosman, l'exemple paradigmatique du fétichisme.
 21. Divinité du tonnerre dans le monde yoruba.
 22. Avant leur départ sur le terrain, les jeunes missionnaires assistaient à une cérémonie qui se clôturait par un cantique appelé « chant du départ » dont Teilhard de Chardin donne les paroles dans son ouvrage *La Guinée supérieure et ses missions*, 1888 (cité dans ALLADAYE 2003 : 101).

africaines qui ont succédé aux Églises missionnaires ne sont pas entrés dans le processus d'intériorisation du problème du Mal qui, en Occident, avait signé « le crépuscule du Diable »²³. Ils ont continué à le considérer comme la source de tous les maux qui les affectaient et, en particulier, de la sorcellerie. Comme le dit une phrase que l'on entend souvent dans ces Églises et dont Birgit Meyer (1992) a fait le titre de l'un de ses articles : « If You Are a Devil, You Are a Witch, and, if You Are a Witch, You Are a Devil. »

Au début de leur apostolat, les missionnaires de la SMA se virent refuser par le roi Glele le droit d'évangéliser les citoyens du Danxome, il leur était juste reconnu celui de s'occuper du salut des Aguda, avec lesquels ils ne tardèrent pas à entrer en conflit²⁴. Ce n'est que dans les années 1890, lorsque la redoutable royauté d'Abomey sera « cassée » et que divers autres territoires entreront sous protectorat français²⁵ que l'action des missionnaires pourra se déployer. L'administration française les obligera à renoncer au portugais (langue véhiculaire des populations côtières) et à utiliser le français dans leurs écoles et pour l'évangélisation. Les missionnaires acquièrent alors une meilleure connaissance des populations locales, s'attelèrent à apprendre leurs langues et à traduire des catéchismes. Si les *vodun* sont encore souvent appelés « fétiches », le tableau qu'ils se font de la « religion » locale devient plus complexe et plus ambigu, en témoigne le fait que pour traduire les notions chrétiennes de dieu et de diable, les missionnaires catholiques vont choisir le nom de différents *vodun* : Mawu pour Dieu, Legba pour Satan. Bien que plaquant la dualité du Bien et du Mal sur les conceptions de leurs futures ouailles, ils établissent désormais des distinctions entre différents aspects de leur pensée. L'introduction que le révérend père Falcon (1970 : XII) donne à son étude sur le *vodun*, bien que plus tardive que le processus que nous étudions, procure une assez bonne idée de la manière dont a évolué la pensée des missionnaires catholiques, il écrit :

« Du culte des *vodun* à la divination il y a une baisse du degré religieux. De la divination à la Magie-Sorcellerie, la baisse s'accroît. De la religion on passe insensiblement à la superstition [...] nous pensons que, de même que la religion catholique n'a pas toujours la pureté requise, qu'elle est souillée chez beaucoup par cette excroissance malade qu'est la superstition, ainsi la religion du *vodun* n'a pas toujours la pureté idéale. »

On voit comment progressivement les missionnaires catholiques en sont venus à reconnaître une certaine dignité religieuse aux cultes *vodun*, tandis que la catégorie de la magie-sorcellerie était chargée de tout l'opprobre jadis attribué à l'ensemble de la pensée païenne.

23. Pour une histoire de la pensée occidentale sur le diable, on peut lire MUCHEMBLED (2000) à qui nous empruntons cette expression.

24. Sur l'histoire des rapports entre les missionnaires et les « Brésiliens », voir GIORDANO (2001).

25. La colonie du Dahomey est entrée dans le cadre de l'AOF en 1904.

Le sorcier et le visionnaire

Aujourd'hui, au Sud-Bénin, comme ailleurs, les difficultés diverses rencontrées par les populations, mais tout aussi bien la réussite de certains groupes ou individus, sont interprétées, explicitement ou tacitement, en termes de sorcellerie, c'est-à-dire selon une pensée du pouvoir qui fournit une théorie pratique d'action. Les rapports sociaux sont des rapports de force où il s'agit de se méfier de l'autre, de se « blinder » contre son agression, de disposer d'armes offensives plus efficaces que les siennes. Toutes les nouvelles offres religieuses²⁶, qu'elles soient chrétiennes, ésotériques ou *vodun*, se targuent d'être supérieures aux autres en ce domaine. Dans ce champ, les nouvelles Églises ont diabolisé le sorcier et enrôlé l'Esprit saint. Toutes partent combattre le premier sous la bannière du second, en ce sens toutes peuvent être qualifiées de « pentecôtistes ». Ce qui les différencie entre elles, à part les contingences historiques de leur implantation, est la manière dont elles entendent protéger leurs fidèles et mettre à leur disposition la force du Saint-Esprit. Quelle est la particularité du Christianisme Céleste²⁷ à cet égard ?

Les Églises aladura, dont relève le Christianisme Céleste, professent s'en tenir strictement à la Bible et rejettent totalement tout recours à la tradition. Elles mettent l'accent sur quatre thèmes : la pureté, la prière, les révélations par rêves et visions et la guérison spirituelle. Une des caractéristiques des chrétiens célestes (comparée à d'autres Églises aladura) est l'importance qu'ils ont donnée à la vision et la manière dont ils l'ont organisée. Les visions n'étant que la manifestation du don charismatique de prophétie tel qu'il est défini dans la Bible, entre autres dans le texte paulinien, les Célestes peuvent prétendre se tenir entièrement dans l'orthodoxie biblique.

Les Célestes qui ont le don de prophétie, les « visionnaires », se tiennent en permanence et gratuitement à la disposition des personnes (adeptes de leur mouvement ou non) qui désirent les consulter, dans une pièce particulière de la paroisse qu'on appelle salle de vision. Ils diagnostiquent les maux dont souffrent les consultants et indiquent quels sont les « travaux

26. Sur la dynamique générale du champ religieux dahoméen depuis la colonisation voir TALL (1995).

27. Malgré une administration coloniale qui se montrait très discriminatoire envers les protestants, les méthodistes s'étaient bien implantés au Dahomey, particulièrement dans la région de Porto-Novo où ils avaient ouvert de nombreuses écoles. De l'Église méthodiste ne tarda pas à se détacher une première vague d'Églises dissidentes. Puis la région de Lagos (Nigeria) connut un mouvement de renouveau prophétique qui aboutit à la fondation de nombreuses Églises dites « aladura » (les orants). Une de ces Églises, l'Ordre Sacré des Chérubins et des Séraphins implanta une paroisse à Porto-Novo que fréquenta Samuel Oshoffa, un modeste menuisier. Il en fut renvoyé à la suite d'une obscure affaire d'adultère et à la suite de cet événement, créa, en 1947, sa propre dénomination, le Christianisme Céleste, très largement inspiré de l'Ordre Sacré des Chérubins et des Séraphins. Le Christianisme Céleste est, par le nombre de ses fidèles, la seconde dénomination chrétienne du Bénin après l'Église catholique. Sur l'histoire et l'organisation de cette Église, voir ADOGAME (1999) et HENRY (à paraître).

spirituels » propres à les soulager. Des fidèles spécialement formés pour cette fonction et qu'on appelle des reporters transcrivent les paroles des visionnaires sur une « note de révélations spirituelles » appelée encore une « ordonnance » de « travaux spirituels ». D'autres fidèles de permanence à la paroisse accueillent les consultants qui reviennent munis de leur « ordonnance » et exécutent les travaux prescrits²⁸. Toutes ces tâches s'accomplissent sous la surveillance d'un responsable. L'une de ses tâches consiste à viser les ordonnances pour s'assurer qu'elles sont clairement rédigées et ne contiennent rien d'extravagant.

Ces travaux consistent en prières de différentes sortes aux cours desquelles les exécutants manipulent des objets (eau de différentes provenances, huile sainte, encens, rameaux, bougies) qui sont couramment appelés « aide-prière ».

Les consultations des visionnaires répondent aux problèmes personnels des gens qui viennent les consulter, mais les visionnaires peuvent également avoir spontanément des visions à propos d'une personne de la paroisse ou d'un groupe, ou de la ville ou du pays, visions qui débouchent presque toujours sur des travaux spirituels qui seront exécutés après consultation des responsables de la paroisse. Alors que la liturgie des différents cultes est fixée de manière précise, et même pointilleuse, les ordonnances des visionnaires restent ouvertes à leur inspiration dans la limite d'un certain répertoire. Les responsables d'une paroisse ou plus généralement de l'Église cherchent à exercer un contrôle sur les visionnaires car on les soupçonne de facilement dériver dans la magie²⁹.

Quand un visionnaire délivre son message, on dit qu'il « émet ». Lorsqu'il « émet », il est « en esprit » ou il « tombe en esprit ». Être « en esprit » n'est pas une prérogative du visionnaire, tout fidèle qui se sanctifie peut être dit « en esprit » sans pour autant prophétiser. Par exemple, le fidèle qui va donner la prédication se doit d'être « en esprit » ; de celui qui vient de faire une belle prière ou de proférer une parole particulièrement inspirée, on dira qu'il était « en esprit ». Être en esprit, c'est être dans un état de sanctification et de pureté tel qu'il vous permet d'exprimer au mieux le charisme que vous avez reçu. Dieu (ou le Christ) dispose d'une force (*hl̄nhl̄n* en gun, *agbara* en yoruba) qu'il transmet par l'intermédiaire du Saint-Esprit (ou des anges) sous la forme des dons charismatiques. À certains moments des cultes, cette force de l'Esprit saint se fait si présente qu'elle induit chez de nombreux fidèles une petite transe, particulière à l'Église, qui se traduit par un tressaillement et une sorte de hoquet, que les

28. Ce décalage entre la prescription et l'exécution s'explique par le fait que la plupart des travaux demandent l'acquisition de quelques objets, le consultant revient quand il a les moyens de les acquérir.

29. C'est ce qui explique en partie une autre des caractéristiques de l'Église qui est l'extrême hiérarchisation qui organise les relations entre fidèles. Différents ordres comprenant chacun différents grades définissent des statuts marqués par un détail différent du costume sacerdotal porté par tous les fidèles dès qu'ils sont baptisés.

moqueurs imitent quand ils veulent se gausser des Célestes. Tous ne sont pas également sensibles à cette présence du Saint-Esprit, certains la ressentent fortement et le manifestent par une transe plus violente. Des uns comme des autres on dira, en usant d'un vocabulaire biblique, que l'Esprit les « agite » ou les « secoue ». C'est parmi cette population de personnes régulièrement « agitées » que les dirigeants d'une paroisse s'efforcent de susciter de nouvelles vocations de visionnaires.

Les travaux spirituels, qu'en fon les Célestes appellent *vosisa*³⁰ — c'est-à-dire par le terme qui désigne les sacrifices que le *bokónḍ* prescrit à son client — sont de toutes les activités liturgiques célestes celles qui les exposent le plus à la critique des autres chrétiens (évangélistes et pentecôtistes), mais qui, parallèlement, pour un public plus soucieux d'efficacité que de théologie, fondent leur réputation en matière de guérison.

Pour les Célestes et particulièrement pour l'auteur céleste³¹ d'une petite brochure sur la prière, la prière, « ce n'est pas louer Dieu », « ce n'est pas faire une promesse ou une offrande à Dieu », « En effet, prier, c'est demander quelque chose de précis à Dieu, avec l'espoir de l'obtenir »³². Toutes les prières sont nommées d'après ce qu'elles visent à obtenir, ainsi on peut énumérer les prières : de longue vie, de victoire, de rehaussement, de guérison, de miracle, d'avancement, d'estime, de fermeté, de maudire les mauvais esprits, de persévérance, de ténacité, de tempérance, de pondération, de patience, de combat, de paix, d'apaisement, de pardon, de purification, de fécondité, d'union, de nombreuse progéniture, de prospérité, de bonheur, de repentance, de rémission des péchés. Pour qu'une prière, quand elle est un simple rite oral, soit efficace, elle doit obéir à certains canons. Elle doit débiter par la formule « Jéhovah, Jésus-Christ, saint Michel » (souvent formulé en anglais : « *Holy Michael* », par imitation des Yoruba et/ou par snobisme anglophile). Selon certains Célestes, l'énoncé de « Jéhovah et Jésus-Christ » suffit à invoquer la Sainte-Trinité, l'archange Michel est invoqué en tant qu'il est l'archange du combat et le chef des anges qui convoquera son armée pour venir exécuter ce que demande la prière.

Quand les visionnaires ont détecté en la personne de leur consultant soit un sorcier soit quelqu'un qui est en butte à l'attaque de sorciers, ils préconisent une prière de combat.

La prière de combat est la forme céleste de l'exorcisme. Elle peut être dite par trois ou quatre personnes et plus rarement par sept. Les formes les plus simples ne font appel qu'à des bougies (autant qu'il y a de personnes pour prier). La forme la plus commune est celle de quatre personnes. Le ou les bénéficiaires se mettent à genoux face à l'est. Quatre bougies, fichées au sol et allumées les encadrent. Les quatre priers se placent autour de la

30. MAUPOIL (1988 : 333) écrit que le *vosisa* est un sacrifice « qui tend à l'expulsion du mal et constitue un rite de renvoi ».

31. *La prière, l'arme N° 1* de Christophe AKODJETIN, Cotonou, sans date.

32. En fon, le terme *dε*, qui sert à désigner la prière, signifie parole forte, souhait, le même terme peut désigner la malédiction, *dε nya-nya* (souhait de mal).

personne, le plus gradé se met à l'Est et dirige la prière. Il commence par entonner un cantique de combat que tous reprennent. Il s'agit souvent de ce cantique :

« *Yah kirah hih Jah*
Éternel combattant
Viens vaincre nos ennemis.
Yah kirah hih Jah
Rehausse ton Église
Dans l'Alléluia »³³
(cantique n° 158).

Ce premier cantique est répété trois fois. Le conducteur peut choisir de chanter encore un ou deux chants qu'il choisira toujours parmi les cantiques de combat. Selon les révélations d'Oshoffa devraient être chantés autant de cantiques qu'il y a de prieurs (3, 4 ou 7), mais cette indication est rarement respectée. Beaucoup de ces cantiques contiennent, comme celui précédemment cité, des paroles en langue des anges. Citons-en quelques-uns :

« Afidagué Bawa afidagué
Satan Bawa afidagué
Les ennemis Bawa afidagué
Les maladies Bawa afidagué
La mort Bawa afidagué
Les accidents Bawa afidagué
L'envoûtement Bawa afidagué
Les ennuis Bawa afidagué
Obscurité Bawa afidagué
Saint Michel est notre Vengeur : Afidagué »
(cantique n° 179).

« Ô Roi Éternel, ô Roi de gloire, Dieu Tout-Puissant
Oui, Dieu Tout-Puissant est le Roi des rois
Satan, montre-toi, que l'épée de Michel te découpe
Oui, Dieu Tout-Puissant est le Roi des rois
Satan, montre-toi, que l'épée de Michel te découpe
Qui, Dieu Tout-Puissant est le Roi des rois
Ô Roi des rois, ô Roi des rois
Nous venons vers toi
Oui, Dieu Tout-Puissant est le Roi des rois »
(cantique n° 186).

« Qu'au nom de Jah, tout s'écroule !
L'ange dit Jah et tout s'écroule »
(Cantique n° 187).

Après avoir chanté, les quatre prieurs lèvent le bras gauche, symbolisant une épée, (la sangle, que porte tous les célestes dès qu'ils ont reçu une

33. Tous les cantiques cités ici sont extraits d'un livre de cantiques célestes traduits en français par Lévi Yansunu, imprimé à Cotonou, sans date.

onction, est aussi symbole d'une épée et pend au côté gauche), et prononcent ensemble la formule : *Jah ! ida Oluwa, ida Michaël*. (Jah ! épée de Dieu, épée de Michel), qu'ils répètent trois fois, puis parlant en même temps, chacun prononce une prière de combat selon son inspiration. Puis les orants se regroupent, font face aux récipiendaires et les bénissent (en levant la main droite sur eux, s'ils ne leur sont pas supérieurs). Enfin, ils crient sept fois « alléluia ».

Les bougies sont abandonnées sur place, à moins d'instructions autres du visionnaire qui peut avoir demandé que les bougies soient jetées dans tel ou tel lieu, ou enfoncées inversées en terre. Par l'action d'inverser la bougie, le mal qui est dirigé contre la personne, les mauvaises paroles qui lui sont adressées seront également inversés et retourneront à leur envoyeur. Cette prière peut être faite sur un objet, les voitures ou les motos sont ainsi souvent désenvoûtées.

Selon les prescriptions du visionnaire, sur ce corps principal de la prière de combat peuvent se greffer des actions supplémentaires, les plus pratiquées sont : fouetter, passer une bougie sur le corps, et détacher. Les deux premières sont souvent associées. Pendant que l'on chante les cantiques de combat, on fouette (sans lui faire mal) le sujet avec une sangle ou avec des rameaux. Les commentaires sur cette action sont que « fouetter c'est te débarrasser de tes mauvaises pensées, les tiennes ou celles que les autres ont mises sur toi ». Ces mauvaises choses sont ensuite ramassées avec la bougie que l'on passe sur le corps et qui sera jetée là où il a été révélé de le faire. La même opération peut se faire en utilisant un œuf au lieu d'une bougie, l'œuf sera ensuite cassé sur une pierre dite de saint Michel³⁴.

Si le visionnaire a vu le consultant « ligoté » par des actions maléfiques, il peut prescrire la prière de combat avec un rite de détache. Après s'être agenouillé, le sujet est attaché avec une corde faite de sept (ou de vingt et une) feuilles de rameaux de palme nouées ensemble. Après la prière, les officiants coupent la corde à l'aide de bougies (le nombre indiqué par le visionnaire), lient les bougies utilisées avec la corde de rameaux et les abandonnent là où il aura été prescrit de le faire. Si le consultant paraît encore plus gravement atteint et s'il semble qu'il y a urgence à le soustraire à une menace de la mort qui pèse sur lui, il peut être procédé au travail spirituel appelé *kúdyó* (*kú* : mort, *dyó* : changement), changer la mort.

Le *kúdyó*, qui est la reprise d'un rite traditionnel (Maupoil 1988 : 363-364), s'exécute toujours de nuit, à la plage. C'est un rite coûteux, nécessitant beaucoup « d'aide-prières », qui consiste à jouer la mort de la personne pour faire croire à ses ennemis qu'elle est morte et enterrée.

Selon ce que le visionnaire aura révélé, qui est fonction de la manière dont il voit l'attaque, le malade devra se munir au minimum d'un canari,

34. Dans l'espace de la paroisse, à l'extérieur du temple, est installée une grosse pierre consacrée à saint Michel, l'archange du combat. Elle représente un lieu à partir duquel les « mauvaises choses » sont expulsées de la paroisse.

de parfum, d'une petite pierre, d'un pagne blanc, d'un tronc de bananier et de bougies. Les officiants conduisent le malade à la plage, il doit être accompagné d'une personne qui l'aidera. Une fosse est creusée dans le sable, le tronc de bananier y est installé. Le malade qui ne conserve sur lui que ses sous-vêtements, se couche sur le bananier, on le recouvre du pagne blanc comme d'un linceul. Les officiants procèdent à une prière de combat, comme nous l'avons décrite ci-dessus. Aidée par son accompagnateur qui l'aide, mais ne doit pas lui parler, la personne se relève et s'habille du pagne blanc. On apporte, à quelque distance de la « tombe », le canari contenant de l'eau de mer à laquelle ont été ajoutés de l'eau bénite et les divers ingrédients prescrits (parfum, pierre, etc.), le malade se lave, puis abandonne dans le trou tout ce qu'il a porté, ses vêtements comme le pagne blanc. Son assistant lui apporte de nouveaux vêtements et un des officiants procède sur lui à une prière de rehaussement avec une bougie pendant que les autres referment le trou en y laissant tout ce qui a été utilisé pour le rite³⁵.

Lutter contre les sorciers est une affaire délicate qui demande beaucoup de savoir-faire car en arrachant leur proie aux sorciers, on déclenche leur vindicte. Un de ces visionnaires nous dit :

« Tu crois que moi en voulant ôter la sorcellerie d'un sorcier, moi, je vais me présenter comme ça pour enlever la sorcellerie ? Non, moi, je vais consacrer quelques jours à la prière, à demander à Dieu et aux anges ce qu'il faut faire, comment faire et tout ça [...]. La sorcellerie même, c'est dans nos villages au Bénin. Un jour il y a une femme qui vient des États-Unis, la femme était venue me voir par l'intermédiaire d'un ami et je lui ai fait la vision. Elle devait rentrer après quelques jours, mais c'était impossible, elle ne pouvait plus partir alors que tous ses biens sont aux États-Unis, avec ce que les gens ont mis sur elle, elle ne sait même pas ce qui bloque la situation. Moi je lui ai fait la vision et j'ai vu que c'est les sorciers qui l'ont déjà entourée, elle ne doit plus partir. Et son oncle était à la base de tout ça. Bon, je lui ai dit : "Je vais t'amener, on va te faire certaines prières de combat." Il faut accepter qu'on fasse ces choses là. Elle est d'accord, elle a acheté tout ce qu'il faut acheter pour faire cette prière de combat. Pourquoi ? Parce que lorsque cette femme est venue au pays, elle a dit : "Non, la maison de mon père ne va pas rester comme ça." Elle est partie construire dans le village, là où son père reste régulièrement. C'est pour cela, si elle ne repart pas, est-ce qu'elle va trouver encore de l'argent pour venir faire des choses pareilles ? Donc, il faut lui bloquer le chemin. »

Le jour prévu pour la cérémonie, la femme ne se présente pas. Plusieurs mois plus tard, elle revient le voir et il apprend qu'elle a été voir son père pour le saluer :

« Et c'est son père qui lui a dit : "Va voir ton oncle, je lui fais tellement confiance et puis il peut t'aider." C'est pourquoi elle m'a laissé et qu'elle est partie. Tu sais

35. Bien que ce rite soit couramment pratiqué, Oshoffa l'avait formellement interdit tout comme d'autres travaux que nous avons cités qu'il considérait comme « des pratiques qui tiennent du paganisme » (*Lumière sur le Christianisme Céleste*, art. 61 du titre 2 du règlement).

ce que son oncle lui a fait une fois arrivée là-bas ? L'oncle a dit : "Oh, oh, oh, on va te sauver ma fille." Alors que c'est cet oncle-là que j'ai vu en vision qui est à la base de tous les problèmes. L'oncle lui a rasé tous les cheveux et lui a fait un fétiche, tous les jours elle doit mettre de l'huile rouge dessus et mettre des trucs-là autour de tout ça. Si elle ne fait pas ça, elle va mourir. Elle est revenue à Cotonou avec ce fétiche et tout ce que l'oncle lui a fait. J'ai dit : "Bon c'est grave ; c'est grave ce que tu as fait. Ah ! Tu as encore aggravé la situation". »

L'idée que la sorcellerie émane surtout des parents restés au village est des plus communes parmi les citadins au Bénin et ailleurs. Le visionnaire que nous citons poursuit en commentant ainsi la force des sorciers :

« Il faut comprendre que les sorciers aussi ont une vision hein ! Les sorciers ont la vision, ils voient tout aussi. Bon, eux-mêmes savent que ceux-là sont en train de traiter avec moi, avec un visionnaire, avec quelqu'un d'aussi puissant. Et ils sont en train de nous guetter, parce que ce que vous avez fait là ça va les gêner. La femme-là, un programme était déjà établi dessus et ils doivent bouffer la femme et toi tu viens les contrecarrer pour leur enlever ça. Ils ne seront pas contents. Il faut prier beaucoup pour ne pas te laisser atteindre. C'est comme ça. Sinon nous mêmes nous rencontrons beaucoup de choses, des retours de force du mal qui reviennent tomber parce que vous aviez sauvé telle ou telle personne. Il y a tout ça là qui nous suit, mais c'est par la grâce de Dieu qu'on s'en sort. »

Le thérapeute céleste a en commun avec celui de la tradition de reconnaître que tous les malheurs de l'homme proviennent de ses relations avec les autres, mais loin d'inviter le patient à chercher à démêler dans le réseau de ses liens celui dont la rupture a provoqué le malaise, il le traite par un rite dont une partie de l'efficacité emprunte aux procédures de la médecine occidentale. Muni de son « ordonnance », le patient passif viendra recevoir une prière, boire de l'eau bénite ou s'allonger dans le temple comme il pourrait avaler un comprimé ou prendre place sur une table d'opération. Les rites auxquels on soumet le malade, qui visent principalement à le laver et à le « vider » de toutes les influences mauvaises³⁶ dont il est imprégné pour ensuite le « remplir » d'effluves divines, tendent certes à le « guérir », mais plus encore à le convaincre que s'il veut acquérir une véritable maîtrise de son destin, s'il ne veut plus être agi par les autres, mais à son tour agir sur les autres et pour les autres, il doit rejoindre la communauté des Célestes, des purs, de ceux qui grâce à la prière reçoivent les manifestations de l'Esprit saint.

Pour autant, une fois qu'ils sont entrés dans la communauté, leurs problèmes ne sont pas terminés car il ne suffit pas d'être Céleste pour échapper aux tentations. On dit même au contraire que, après le baptême, Satan, furieux de voir une de ses créatures lui échapper, redouble de méchanceté à son égard. Quand on recueille des récits de conversion, les fidèles racontent que tout de suite après leur baptême les manifestations diaboliques qui les

36. Qu'il soit considéré comme une victime ou comme la source du mal qui l'affecte, le patient est traité de la même façon, la thérapie céleste n'est pas culpabilisante.

visaient, se multiplient et que ce n'est que grâce à la puissance de leur foi et à la force du Christ qu'ils en réchappent³⁷. De même, les conflits qui ne manquent pas de se produire au sein de la communauté, comme dans n'importe quelle autre communauté, peuvent également être interprétés comme des manifestations sataniques, des actions de sorcier. Se montrer trop brillant, être nommé à un poste qui vous met en valeur, vous expose. Les archives de la paroisse où j'ai mené l'essentiel de mes recherches font état d'un conflit entre deux femmes qui étaient l'une et l'autre au sommet de la hiérarchie spirituelle que peuvent atteindre les femmes, mais dont l'une était, honneur suprême, présidente du comité des femmes. Celle qui se jugeait privée d'un titre de présidente qui, selon elle, aurait dû lui revenir fit courir le bruit que l'autre était une sorcière, en particulier, en s'appuyant sur le fait qu'elle avait perdu plusieurs de ses petits-enfants. La présidente se crut assez bien installée en la place et assez forte pour répondre en public qu'au lieu de la critiquer on ferait mieux de se réjouir du fait qu'elle n'avait mangé que ses propres enfants et pas ceux des autres. L'histoire suscita tant de scandales et de problèmes que finalement, elles furent renvoyées toutes les deux de la paroisse.

Ce type d'accusations peut avoir des conséquences plus graves et entraîner le départ d'une personne ou d'un groupe de personnes qui vont fonder une autre Église. C'est le cas par exemple de Gontran Marcos, un visionnaire céleste qui s'était fait renvoyer de plusieurs paroisses, selon lui parce que la puissance de son don de vision rendait les autres jaloux, selon d'autres parce que cette puissance était un don du diable, le résultat d'actions magiques et sataniques et non celui de la prière. Ces événements se déroulaient peu de temps avant que le Christianisme Céleste ne soit interdit par le gouvernement marxiste de Mathieu Kérékou³⁸. Quand l'Église fut à nouveau autorisée, Gontran Marcos n'avait plus de paroisse de rattachement et restait prier chez lui. Mais en 1984, il reçoit la visite de fidèles de la paroisse de Jéhovah Jireh qui,

« connaissant son efficacité spirituelle pour lutter contre la sorcellerie, étaient venus le solliciter pour qu'il reprenne ses fonctions spirituelles sur leur paroisse car le phénomène de la sorcellerie y prenait des dimensions inimaginables. Nous enregistrons, lui expliquèrent-ils, chaque semaine des dizaines de pertes lamentables en vies humaines. La paroisse est devenue le gîte des esprits maléfiques et les sorciers, les devanciers impurs, y font régner l'ordre et la loi sataniques »³⁹.

37. Sur les récits de conversions célestes voir HENRY (1998).

38. Au début de son exercice, le gouvernement marxiste s'était engagé dans une lutte contre « les vieilles habitudes féodales », « les pratiques religieuses rétrogrades » et la sorcellerie. Les personnes dénoncées comme sorcières étaient enfermées dans des camps où beaucoup moururent. Sur la question des rapports du pouvoir avec le religieux au Bénin, voir Camilla STRANDBJERG (2008).

39. Toutes les citations de G. Marcos qui suivent sont extraites d'une petite brochure ronéotée, écrite par Gontran Marcos, intitulée : *Origine et fondement de l'Église Bethléem* (s.d.).

Gontran Marcos accepte de les aider. Lors d'une première vision lui apparaît un énorme crocodile couché tranquillement sur l'autel et tenant dans sa gueule unealebasse emplie de sang et de têtes d'enfants, il comprend alors « que la plupart des devanciers siégeant à l'autel étaient impurs et que beaucoup d'entre eux étaient sorciers. Il apparaissait donc qu'ils étaient à l'origine des maux dont souffrait la paroisse de Jéhovah Jireh ».

À la suite des travaux spirituels qu'il ordonne et dirige, le chœur se vide de ses devanciers, le responsable spirituel, Gabriel Oke, n'ose plus paraître à la paroisse. Ces événements suscitent en juin 1984 une visite des dirigeants de Porto-Novo, elle sera suivie d'une première décision pastorale lui demandant de quitter la paroisse, il refuse d'obtempérer et reçoit quinze jours plus tard une seconde décision pastorale l'excluant de l'Église jusqu'à nouvel ordre. Événements ainsi commentés :

« [...] c'était une machination dont le principal objectif était de faire partir G. Marcos de la paroisse afin d'y réinstaller les forces maléfiques qui y régnaient auparavant. À la suite de cette décision brutale, beaucoup de chrétiens célestes abandonnèrent leur soutane car ils avaient touché du doigt le phénomène de l'injustice existant au sommet de la hiérarchie céleste. »

Plus librement, lors d'un entretien mené en 1998, Marcos accuse le comité supérieur — dont il ne faisait pas partie car, dit-il, il n'est pas originaire de Porto-Novo — d'avoir fait croire à Oshoffa qu'il cherchait à le supplanter. Le Pasteur qui se serait senti menacé et qui lui avait déjà demandé « de ne plus lutter contre les sorciers de l'Église parce que c'est eux qui font remplir son Église » l'aurait chassé. Quelques temps après, il aura une vision qui lui commandera de fonder une nouvelle Église dont seront exclus les sorciers, il s'agit de l'Église de Bethléem, Étoile brillante du matin.

Comme ces quelques exemples le montrent, les chrétiens célestes passent beaucoup de temps à essayer de lutter contre la sorcellerie, en se purifiant et en se renforçant dans le « sang du Christ », en exorcisant les sorciers présumés ou ceux d'entre eux qui sont atteints par leurs attaques. En cela, comme leurs « frères en Christ » appartenant à d'autres dénominations engagés dans la même lutte, ils ne font que renforcer la croyance de tout un chacun en la puissance sorcellaire. Subsumées sous la catégorie de Satan, sorcellerie et magie ne cessent de tenter les fidèles. Romain Codjo, dans un article de *La dernière barque*, un journal de l'Église Céleste, s'en étonne : n'est-il pas « paradoxal et ridicule », se demande-t-il, alors que nombreux sont les « satanistes (sorciers, féticheurs, magiciens...) » qui « ont plié l'échine devant la puissance de cette Église qui continue de faire peur et fera toujours peur », que certains célestes « pour assouvir leurs ambitions de puissance, d'influence ou de richesse, s'en vont chercher des "aides occultes" auprès des charlatans, des devins ou s'initient tout simplement à

la magie ou à la sorcellerie » (Codjo : 1997 : 7). Ainsi, dans la quête infinie de toujours plus de puissance, sans cesse se reforme le cercle du sorcier et du contre-sorcier.

Disputation théologique

Les chrétiens célestes utilisent dans leur combat contre les forces sataniques des procédés rituels qui relèvent de deux figures, l'expulsion des démons (exorcisme) et le renforcement du fidèle (*empowerment*) : les mêmes techniques rituelles qu'utilisent tous les pentecôtistes. On peut donc se demander pour quelles raisons nombre d'auteurs, quant ils se livrent à des essais de typologie d'Églises, les distinguent des Églises pentecôtistes.

Birgit Meyer qui, dans les années 1990, s'est spécialisée dans l'étude du mouvement pentecôtiste au Ghana, contraste fortement les Églises qui en relèvent et celles, comme le Christianisme Céleste, dites « indépendantes africaines » ou encore, selon les auteurs, « spirituelles » ou « prophétiques ». Dans une analyse qui mélange sans beaucoup de précaution l'*emic* et l'*etic*, elle signale d'une part, que les Églises pentecôtistes tiennent elles mêmes à se distinguer des Églises indépendantes africaines auxquelles elles reprochent « de demeurer encore trop près des idées et des pratiques traditionnelles [...] de rester encore occultes et, par conséquent, de servir secrètement le Démon plutôt que la gloire de Dieu ». Tandis que les Églises pentecôtistes, « en exhortant leurs membres "à rompre complètement avec le passé", [...] adoptent une attitude intransigeante envers la culture traditionnelle » (Meyer 1998 : 63). D'autre part, elle mentionne que les auteurs qui, dans les années 1960, se sont intéressés à la diffusion du christianisme en Afrique, « sous l'angle du paradigme structuro-fonctionnaliste » qui dominait alors la recherche, ont montré que, dans les Églises indépendantes, « des idées et des valeurs traditionnelles réapparaissent sous des formes nouvelles [...] dites syncrétiques » (*ibid.*). Pour B. Meyer (*ibid.* : 64), les Églises pentecôtistes, loin de reprendre de vieux contenus sous des formes nouvelles, développent « à l'inverse, des contenus nouveaux et modernes dans de nouvelles formes. Néanmoins loin d'embrasser purement et simplement la modernité globale, ces églises permettent que s'exprime la difficulté de se dissocier entièrement de ce qu'on cherche à laisser derrière soi ».

Mais, sans doute parce qu'il est difficile de considérer la lutte contre les sorciers comme « un contenu nouveau », B. Meyer (*ibid.* : 78) développe une série d'arguments quelque peu spécieux, par exemple à propos de la délivrance ou de l'exorcisme : « [...] ces églises [pentecôtistes] offrent à leurs membres l'occasion de faire l'expérience du satanique, ce qui est finalement un moyen de vivre la possession traditionnelle laquelle est simultanément dénoncée comme païenne ».

L'exorcisme tel qu'il se pratique dans les Églises pentecôtistes est suffisamment connu pour que je me contente de rappeler ici qu'au moyen de

violentes injonctions et de prières, un pasteur expulse les démons qui rendent malade le fidèle ; cette présence des démons et leur éventuelle sortie se matérialisent par la transe qui agite le fidèle. Dénommer « possession », la transe qui accompagne cette expulsion fait déjà problème. Dans la prière de combat que pratiquent les chrétiens célestes, le patient dont on expulse les maux, également imputés au diable, n'entre pas en transe ; comme je l'ai dit précédemment la transe est chez eux la manifestation de la présence du Saint-Esprit. La transe est une technique rituelle universelle, et il n'y a aucune raison de lier sa manifestation dans les Églises chrétiennes à la « possession traditionnelle ». Par ailleurs, l'exorcisme, à la façon pentecôtiste ou céleste, est également pratiqué dans des régions dont la « religion traditionnelle » n'offre pas la ressource de la possession. Si elle tient ce raisonnement surinterprétatif, confondant de surcroît transe et possession, c'est parce que dans le monde pentecôtiste ewe la transe peut être connotée négativement — une technique de rupture — alors que dans les Églises indépendantes, la transe est connotée positivement et devrait donc être une pratique syncrétique dénotant une continuité avec la pensée *vodun*. En ce qui concerne un autre parallèle souvent établi par les chercheurs, entre le devin traditionnel et le prophète (le visionnaire pour les chrétiens célestes), J.-P. Kiernan (1992), a bien montré, à propos des Églises sionistes d'Afrique du Sud, la faiblesse des arguments qui prônent la continuité de ces deux figures.

Birgit Meyer (1998 : 78) écrit encore : « En décrivant la religion traditionnelle comme étant le royaume de Satan et en s'y référant continuellement, les gens peuvent ainsi composer activement avec ce complexe fascinant. » La question qui se pose est de savoir qui est fasciné par la « religion traditionnelle »⁴⁰, l'auteure ou les gens dont elle parle ?

Tous les chercheurs n'établissent pas une distinction aussi forte que Birgit Meyer entre les Églises pentecôtistes et les Églises africaines indépendantes⁴¹, certains considèrent comme relevant du même courant pentecôtiste toutes les Églises où se manifestent la force du Saint-Esprit. L'un d'eux, José Casanova (2001 : 437-438), souligne, à propos du pentecôtisme entendu en ce sens large, qu'il présente la particularité quelque peu paradoxale d'être à la fois « déterritorialisé » et très localement ancré⁴² :

« [...] it is an uprooted local culture engaged in spiritual warfare with its own roots. [...] Pentecostalism is not a translocal phenomenon which assumes the different particular forms of a local territorial culture. Nor is it a kind of syncretic symbiosis or symbiotic syncretism of the general and the local. Pentecostals are, for instance,

40. En les qualifiant de « théodicée », J. TONDA (2002 : 39) a déjà dénoncé les analyses de ce type qui « ont en commun de sortir le Dieu chrétien ou le Souverain moderne des structures de causalité du malheur en Afrique ».

41. Et B. MEYER (2004), elle-même, se montre parfois plus nuancée que dans l'article que nous citons ici.

42. Pour un résumé des débats autour des notions de globalisation/transnationalisation, voir CAPONE (2004), pour une critique de la notion de transnationalisation, voir MINTZ (1998).

everywhere leading an unabashed and uncompromising onslaught against their local cultures : against Afro-Brazilian spirit cults in Brazil ; against Vodou in Haïti ; [...] It is in their very struggle against local culture that they prove how locally rooted they are. »

Pour mener cette lutte, les pentecôtistes puisent dans un répertoire rituel que certains théologiens, comme Harvey Cox (1995 : 82), n'ont pas hésité à qualifier « d'expressions religieuses archétypales », « de syntaxe spirituelle universelle », touchant une « piété primitive » ou une « spiritualité primitive ». Mais comme le remarque J. Robbins (2003 : 224), la plupart des anthropologues n'apprécient pas beaucoup ces arguments théologiques et préfèrent, chacun sur leur terrain, rapprocher les pratiques pentecôtistes des coutumes rituelles indigènes en termes de continuité et de syncrétisme, « without noting that they are also the practices that are most widely standardized and shared by Pentecostals around the globe ».

Comme nous venons de chercher à l'établir et même si quelques chercheurs ont remis le « syncrétisme » à l'honneur en donnant à la notion une autre portée que les théologiens, il est douteux qu'une analyse en termes de différences ou de degrés dans le « travail syncrétique » (Dozon 1974 : 83) soit à même de rendre compte des pratiques des chrétiens célestes comme des querelles qui leur sont faites par les autres Églises.

Plus simplement on peut d'abord noter qu'en buvant à la coupe du christianisme, et plus particulièrement à celle du pentecôtiste, les Béninois ont appris l'intolérance⁴³. Harvey Cox (1995 : 75) signale que, dès la première heure de son existence, le mouvement pentecôtiste avait commencé à se diviser, « les pentecôtistes allaient devenir, les uns pour les autres, les pires ennemis ». À la moindre divergence même sur un point de détail de la doctrine, un groupe éclatait pour en former deux nouveaux. « Plus les pentecôtistes se battent, plus ils se multiplient. C'est une des caractéristiques les plus surprenantes de ce mouvement : il semble prospérer non seulement du fait des oppositions qu'il rencontre, ce qui a été le cas de bien d'autres mouvements religieux, mais encore du fait de ses divisions mêmes » (*ibid.* : 77).

Les critiques adressées aux Célestes portent essentiellement sur l'utilisation qu'ils font de divers objets : ceux qui servent à rendre présent le Dieu (le crucifix à la façon catholique, le tabernacle), à décorer le temple ou qui sont manipulés dans les prières (bougie, rameaux, parfum, etc.). Tous objets qui sont, selon les évangéliques, autant de « portes ouvertes au diable ». Ces critiques ne sont pas sans rappeler celles que les protestants faisaient aux catholiques, un conflit qui, comme nous l'avons évoqué dans la première partie de cet article, a toujours été latent dans la région. Au-delà des circonstances sociopolitiques qui font qu'une telle querelle peut se détendre ou au contraire s'envenimer et tourner à la guerre, il faut noter que la tension entre iconoclastes et iconophiles est ancrée au cœur de toutes les traditions

43. Sur les effets délétères de la « guerre spirituelle » pentecôtiste, voir HACKETT (2003).

religieuses. Jack Goody (2003), qui a consacré un ouvrage à ce problème, montre que même en Afrique, pourtant considérée comme la terre des « fétiches », il existe des différences considérables entre populations d'une même aire culturelle. Par exemple, certaines n'hésitent pas à représenter leurs dieux par des statues anthropomorphes, quand d'autres seraient horrifiées à l'idée de leur prêter des traits humains. Selon cet auteur, ces variations témoignent certes d'un problème intellectuel concernant la nature de la divinité et de la communication avec les dieux, mais surtout d'une « ambivalence supplémentaire concernant les représentations elles-mêmes » (*ibid.* : 66). Il émet l'hypothèse que le statut de copie des représentations les empêche d'être pleinement la réalité et suscite donc une « ambivalence cognitive » qui peut conduire soit à l'acceptation, soit au rejet ou encore à l'oscillation entre ces deux positions au cours du temps ou simultanément au sein d'une même tradition qui peut alors se diviser sur cette « question des images ».

La querelle que les évangéliques font aux chrétiens célestes est une dispute entièrement christiano-centrée. Les uns ne sont pas plus ou moins « synchrétiques » que les autres, tous reconnaissent l'existence et le pouvoir des sorciers et sont engagés dans la même lutte contre eux qui ne cessent de les menacer et de remettre en question la force acquise « dans le sang de Jésus ». Lutter contre les sorciers est aussi lutter entre Églises à celle qui détiendra le meilleur moyen de les combattre. Comme l'écrit Joseph Tonda (2000 : 55) : « Dans ces guerres, qui ont leurs morts et leurs martyrs, Dieu, qui par l'Occident a définitivement fait du sorcier africain un membre de toutes les parties en guerre en son nom, prend le visage de tous ceux qui sont en conflit, et donc aussi celui du sorcier. »

À tort ou à raison, une tendance à la mode en anthropologie consiste à suggérer que les Africains vivent la période contemporaine comme un temps d'insécurité. En témoignent diverses expressions qui font florès dans la littérature : la plus récente est celle « d'insécurité spirituelle » d'Adam Ashforth (2005), ou de « modernité insécurisée » de Pierre-Joseph Laurent (2003), toutes expressions qui font écho au plus ancien « search for security », titre d'un ouvrage de Margaret Field (1960) sur la quête de soins au Ghana. Pour la région considérée ici, il est assez difficile de penser que l'insécurité serait aujourd'hui plus grande qu'au temps de la traite où la guerre était un état quasi permanent et où n'importe qui pouvait finir enchaîné au fond des cales d'un navire négrier, ou à celui de la colonisation qui provoqua l'effondrement⁴⁴ des cadres sociaux et politiques locaux. C'est bien pendant la période coloniale que sont apparus les cultes néo-traditionnels et les Églises nouvelles qui privilégient la sorcellerie comme explication du malheur. Dans cet article, j'ai essayé de montrer le rôle du christianisme dans la transformation des conceptions spirituelles et morales au Sud-Bénin. Dans

44. On pense au titre du roman de Chinua ACHEBE (1966) : *Le monde s'effondre* (traduction de *Things fall apart*).

un premier temps du contact, c'est l'ensemble des croyances locales que les Portugais qualifièrent de *fetiçaria*, de sorcellerie. On s'est beaucoup interrogé sur le malentendu culturel initial et les élaborations philosophiques qui ont fait du « fétiche » ce qu'il est devenu dans la pensée occidentale, mais on s'est peu demandé pour quelle raison les Africains de la Côte des Esclaves adoptèrent le mot avec autant de facilité. Et la raison en est sans doute son application holiste. Si l'on oublie le caractère péjoratif que les Occidentaux donnaient au terme, *fétiche* se substitue adéquatement à *vodun* dans la multitude des expressions locales qui désignent non seulement le culte des divinités mais aussi le serment, l'ordalie, la malédiction, la divination, etc. À l'époque de la colonisation, les missionnaires et les administrateurs imposèrent leur langue et leurs catégories savantes dans le mépris ou l'ignorance des catégories locales, répandant le christianisme comme nouvel imaginaire du Mal et de la Force. C'est probablement Joseph Tonda (2000 : 55) qui a le mieux analysé les résultats contemporains de cette longue rencontre. Qu'on me permette de le citer à nouveau :

« En elle [la sorcellerie] se retrouvent sédimentées de façon indiscernable, dans une complicité perverse, ambiguë et ambivalente, plusieurs décennies d'interrogations, de doutes et de pratiques de la mission civilisatrice sur l'humanité nègre, auxquelles répondent, correspondent, se combinent, se mélangent plusieurs décennies d'imaginaires, de symbolismes et de pratiques de perplexité, de révolte, de désespérance, de soumission, de désir et de souci de valorisation de soi, de refus d'anéantissement, de volonté de puissance. »

Centre d'études des mondes africains, Université de Paris I et d'Aix-en-Provence, CNRS-EPHE.

BIBLIOGRAPHIE

ACHEBE, C.

1966 *Le monde s'effondre*, Paris, Présence Africaine.

ADOGAME, A. U.

1999 *Celestial Church of Christ. The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-Charismatic Movement*, Frankfurt, Peter Lang Publishing (« Studies in the Intercultural History of Christianity, 115 »).

ALLADAYE, J. C.

2003 *Le catholicisme au pays du Vodun*, Cotonou, Les Éditions du Flamboyant.

ASHFORTH, A.

2005 *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.

BECHTEL, G.

1997 *La Sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon.

BHÉLY-QUÉNUM, O.

1979 *L'initié*, Paris, Présence Africaine.

BOSMAN, W.

1705 *Voyage de Guinée : contenant une description nouvelle & très-exacte de cette côte où l'on trouve & où l'on trafique l'or, les dents d'éléphant, & les enclaves : de ses pays, royaumes, & républiques, des mœurs des habitans, de leur religion, gouvernement, administration de la justice, de leurs guerres, mariages, sepultures, etc.*, Utrecht, Antoine Schouten, marchand libraire.

BOUCHE, P. B.

1885 *Sept ans en Afrique occidentale : La Côte des Esclaves et le Dahomey*, Paris, E. Plon Nourrit.

DE BROSSES, C.

1760 *Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris, s.n.

CAPONE, S.

2004 « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, « Religions transnationales », LI (1-2) : 9-22.

CASANOVA, J.

2001 « Religion, the New Millenium and Globalization », *Sociology of Religion*, 62 (4) : 415-441.

CODJO, R.

1997 « Bannissons le syncrétisme religieux », *La dernière barque*, 21 : 7.

CORNEVIN, R.

1981 *La république populaire du Bénin : des origines dahoméennes à nos jours*, Paris, Maisonneuve et Larose-Académie des sciences d'outre-mer.

DA COSTA E SILVA, A.

2004 *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.

COX, H. G.

1995 *Retour de Dieu : voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer.

DESRIBES, E. (abbé)

1877 *L'évangile au Dahomey et à la Côte des Esclaves ou Histoire des missions africaines de Lyon*, Clermont-Ferrand, Imprimerie centrale-Meneboode.

DOZON, J.-P.

1974 « Les mouvements politico-religieux. Syncrétisme, messianismes, néo-traditionalismes », in M. AUGÉ (dir.), *La construction du monde*, Paris, Maspero : 75-111.

FALCON, R. P. P.

1970 « Religion du *vodun* », *Études dahoméennes*, nouvelle série : 18-19.

FIELD, M. J.

1960 *Search for Security : an Ethno-psychiatric Study of Rural Ghana*, London, Faber and Faber.

GIORDANO, R.

2001 « Missionnaires catholiques et "Brésiliens" à Ouidah (1861-1871) », *Miscellanea di Studi Storici*, XI : 161-180.

GOODY, J.

2003 *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, Paris, La Découverte.

GRAY, R.

1990 *Black Christians and White Missionaries*, New Haven-London, Yale University Press.

HACKETT, R.

2003 « Discourses of Demonization in Africa and Beyond », *Diogenes*, 50 (3) : 61-75.

HALLEN, B. & SODIPO, J. O.

1997 *Knowledge, Belief, and Witchcraft : Analytic Experiments in African Philosophy*, Stanford, CA, Stanford University Press.

HENRY, C.

1998 « Le discours de la conversion », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2) : 155-172.

2001 « Du vin nouveau dans de vieilles outres : parcours d'un dissident du Christianisme Céleste (Bénin) », *Social Compass*, 48 (3) : 353-368.

(à paraître) *La force des anges. Rite, hiérarchie et divination dans le Christianisme Céleste (Bénin)*, Brepols, BEHE-SR.

HORTON, R.

1975 « On the Rationality of Conversion », part.1, *Africa*, 45 (3) : 219-235 ; part. 2, *Africa* 45 (4) : 373-399.

KIERNAN, J.

1992 « The Herder and the Rustler : Deciphering the Affinity between Zulu Diviner and Zionist Prophet », *African Studies*, 51 (1) : 231-242.

KRASNOWOLSKI, A.

1987 *Les Afro-Brésiliens dans le processus de changement de la Côte des Esclaves*, Uroclaw, Académie polonaise des sciences.

LABOURET, H. & RIVET, P.

1929 *Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVII^e siècle*, Paris, Institut d'Ethnologie.

LAURENT, P.-J.

2003 *Les pentecôtistes du Burkina Faso : mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD éditions-Karthala.

LAW, R.

1991 « Religion, Trade and Politics on the “Slave Coast” : Roman Catholic Missions in Allada and Whydah in the Seventeenth Century », *Journal of Religion in Africa*, 21 (1) : 42-77.

1997 *The Kingdom of Allada*, Leiden, Research School CNWS.

2001 « A carreira de Francisco Félix de Souza na África ocidental (1800-1849) », *Topoi*, Rio de Janeiro : 9-39.

DE LESPINAY, C.

1994 « Le Sud du Bénin : Kétu et la question des “origines” », *Cahiers du Centre de recherches africaines*, 8 : 121-147.

MAUPOIL, B.

1988 [1943] *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie.

DE MEDEIROS, F. (dir.)

1984 *Peuples du Golfe du Bénin : aja-éwé*, colloque de Cotonou, Paris, Karthala-Centre de recherches africaines (« Histoire africaine »).

MEYER, B.

1992 « “If You Are a Devil, You Are a Witch and, if You Are a Witch You Are a Devil”. The Integration of “Pagan” Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southern Ghana », *Journal of Religion in Africa*, XXII (2) : 98-131.

1998 « Les Églises pentecôtistes africaines, Satan, et la dissociation de “la tradition” », *Anthropologie et Sociétés*, 22 (1) : 63-84.

2004 « Christianity in Africa : From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches », *Annual Review of Anthropology*, 33 : 447-474.

MINTZ, S. W.

1998 « The Localization of Anthropological Practice », *Critique of Anthropology*, 1-2 : 117-133.

MUCHEMBLED, R.

2000 *Une histoire du diable, XII^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil.

PIETZ, W.

2005 *Le fétiche. Généalogie d'un problème*, Paris, Kargo & l'Éclat.

PRESTON BLIER, S.

1995 *African Vodun : Art, Psychology, and Power*, Chicago, The University of Chicago Press.

QUÉNUM, M.

1983 *Au pays des Fons : us et coutumes du Dahomey*, Paris, Maisonneuve et Larose.

ROBBINS, J.

2003 « On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking », *Religion*, 33 : 221-231.

SALVAING, B.

1994 *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan.

SAVARY, C.

1975 *La pensée symbolique des Fon du Dahomey*, Thèse de doctorat, Neuchâtel, Université de Neuchâtel.

DE SOUZA, G.

s.d. *Conception de vie chez les Fon*, Cotonou, Éditions du Bénin.

DE SOUZA, S.

1992 *La famille de Souza du Bénin-Togo*, Cotonou, Éditions du Bénin (« Mémorial du Bénin »).

STRANDBJERG, C.

2008 *Le sens du Pouvoir : des forces occultes à la grâce divine. Religion et transformations politiques dans le Bénin contemporain*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

TALL, E. K.

1995 « De la démocratie et des cultes vodun au Bénin », *Cahiers d'Études africaines*, 137, XXXV (1) : 195-208.

TONDA, J.

2000 « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, 79 : 48-65.

2002 *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala (« Hommes et Sociétés »).

TURNER, M. J.

1975 *Les Brésiliens. The Impact of Former Brazilian Slaves Upon Dahomey*, Thèse de doctorat, Boston, Boston University.

VERGER, P.

1965 « Grandeur et décadence du culte de Iyami Osoronga (Ma mère la sorcière) chez les Yoruba », *Journal de la Société des Africanistes*, 35 (1) : 141-243.

1968 *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du dix-septième siècle au dix-neuvième siècle*, Paris-La Haye, Mouton.

RÉSUMÉ

On s'interroge sur le rôle joué par les nouvelles Églises au Sud-Bénin dans l'inflation contemporaine du recours à la sorcellerie pour expliquer les événements. Dans la première partie de cet article, est esquissée une histoire de la manière dont les conceptions magico-religieuses de cette région ont été traitées par le christianisme. Dans la deuxième partie, sont décrits les différents traitements qu'une Église particulière, celle du Christianisme Céleste, met en œuvre pour prévenir la sorcellerie, lutter contre les sorciers ou guérir leur victimes. Les moyens thérapeutiques qu'emploie cette Église sont critiqués par les responsables des Églises évangéliques et pentecôtistes qui accusent les chrétiens célestes de « syncretisme ». Ce conflit entre les Églises évangéliques/pentecôtistes et les Églises indépendantes africaines n'est pas propre au Bénin, mais caractérise toutes les régions christianisées d'Afrique. La troisième partie de cet article discute la manière dont certains auteurs tentent de rendre compte de cette querelle.

ABSTRACT

The Sorcerer, the Visionary and the War between Churches in South Benin. — This article explores the role played by the new Churches in South Benin at a time when witchcraft is increasingly invoked to explain all types of phenomena. In the first part, we shall analyse how magico-religious conceptions in the region have been tackled by Christianity in the past. In the second part, we shall describe how a particular Church, the Celestial Church of Christ has gone about preventing witchcraft, fighting against sorcerers or healing their victims. The therapeutic methods used by this Church are criticized by the Evangelical churches which accuse Celestial Christians of « syncretism ». The conflict between the Evangelical/Pentecostal churches and the independent churches is not unique to Benin but can be observed in all the Christianized regions of Africa. The third part of this article explores how different authors have described this conflict.

Mots-clés/Keywords : Sud-Bénin, christianisme céleste, conflit entre Églises, fétichisme, sorcellerie/South Benin, *Celestial Church of Christ*, conflict between churches, fetishism, witchcraft.