



HAL
open science

Cotonou, le vodun et la part des anges

Jérémy Cordon

► **To cite this version:**

Jérémy Cordon. Cotonou, le vodun et la part des anges. Sciences de l'Homme et Société. EHESS - Paris, 2022. Français. NNT: . tel-04063940

HAL Id: tel-04063940

<https://theses.hal.science/tel-04063940v1>

Submitted on 10 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ecole doctorale de l'EHESS

Institut des Mondes Africains (IMAF)

Doctorat

Discipline : Anthropologie sociale et Ethnologie

CORDON JEREMY

**Cotonou, le *vodun* et la part des anges.
Le cas exemplaire d'*Atingali*, un culte
structuré à la mesure de la ville.**

Thèse dirigée par: Kadya E. TALL, Chargée de recherche HC, IRD

Date de soutenance : 15 novembre 2022

- Rapporteurs
- 1 Capucine BOIDIN, Professeur, IHEAL
 - 2 Adolphe KPATCHAVI, Professeur, Université d'Abomey Calavi (Bénin)
- Jury
- 3 Armelle CHOPLIN, Professeure associée, Université de Genève (Suisse)
 - 4 Klaus HAMBERGER, Maître de Conférence, EHESS
 - 5 Pierre-Joseph LAURENT, Professeur, Université Catholique de Louvain (Belgique)

**Cotonou, le *vodun* et la part des anges.
Le cas exemplaire d'*Atingali*, un culte structuré à la
mesure de la ville.**



Maison Dossou-Gbete – sortie d'*ablewa* et *konfo* – 24/07/22

Remerciements

La réalisation de ce travail, dans sa modeste concrétisation formelle, reste avant tout le fruit d'une démarche solitaire. Les tribulations qu'il a ouvertes, en revanche, auront nécessité le concours peu officiel et j'oserais dire ici inconscient d'un grand nombre de personnes et personnages que je ne pourrai pas citer dans le détail.

Le plus important reste mon fier binôme *aviduvi*, Corneille Chodaton, sur le rôle duquel je ne m'étends pas puisqu'il sera explicité plus loin avec toutes les précisions qu'il mérite. La seconde est évidemment E. Kadya Tall, ma directrice de thèse, cette *dame de fer* qui parvient à garder sur leurs rails les wagons récalcitrants, ou voyageurs. Aussi les membres successifs de mes comités de thèse, notamment Klaus Hamberger, qui m'ont consacré un peu de ce temps dont je sais maintenant à quel point il est cher.

S'agissant des autres, ils ignorent pour la plupart leur rôle dans ce travail, et le plus souvent l'existence même de celui-là. Ils ne le liront probablement pas, et il n'a pas été fait en ce sens. C'est le cas de mes enfants, qui ont étrangement su m'offrir les ultimes heures nécessaires à la rédaction, après m'avoir suffisamment reproché mes absences répétées, à toute heure du jour et de la nuit, « *pour aller voir (m)es trucs de vodun* ». Leur maman qui aura su façonner le calme minimal autour de son faux dictateur. L'ensemble des auteurs du large domaine en question, ou pas (en la matière, toute littérature peut s'avérer utile), qui ont nourri et soutenu mes réflexions. Parmi les premiers, évidemment, ceux qui ont abordé un sujet ou un terrain proche.

Les centaines de chefs de culte, responsables de maisons de tous niveaux, affiliés, initiés ou simples impétrants rencontrés au cours de ce parcours. Les quelques dizaines d'*adumaja* qui m'ont laissé librement assouvir ma curiosité, sans me demander jamais ou presque quel projet elle pouvait bien vouloir nourrir. J'avoue avoir été étonné, souvent, du peu de renseignements qui nous étaient demandés avant d'engager des récits parfois très intimes – ils le furent peut-être, mais d'une autre manière. Parmi ceux-là, une pensée toute particulière et forcément injuste pour *Yelian Metogbe*, *Agbonyeton*, *Dandokpata*, *Vivenu* Clément et *Xuto*. L'absence d'interrogation formelle, qui laissait volontiers la porte ouverte aux réponses du même registre est en réalité celle qui m'arrangeais puisque la motivation profonde de tout cela, je l'ignore encore moi-même.

Résumé

Au-delà de ses fondations premières, la ville de **Cotonou** a connu sa véritable *explosion* (Sotindjo, 2009) démographique au milieu du vingtième siècle. Elle n'a plus cessé de s'accroître depuis (en hommes, en espace), en passant du cadre de la ville à celui de la métropole. Précisément à la même époque, une nouvelle génération de cultes (néo-)vodun originaire du Ghana, parmi lesquels les premières figures de la kola (*golo-vodun*), est apparue. Ils se sont implantés dans un contexte de lutte anti-sorcellaire revisitée, s'y sont développés, ont accompagné l'urbanisation et l'ont aussi devancé dans ses territoires périphériques. L'un d'eux, dédié à **Atingali**, devait connaître un itinéraire singulier qui fit de la région de Cotonou son cœur de destination. D'une certaine manière, ce culte et cette ville ont depuis sept décennies grandi et *évolué* de concert. C'est là que les devanciers itinérants ont abouti, en provenance du Ghana, de la région des Collines ou de Porto-Novo. Ce travail tente de décrire et analyser la trajectoire de ces deux entités dont la relation est relativement exemplaire.

Abstract

Beyond its first foundations, the city of Cotonou experienced its real demographic *explosion* (Sotindjo, 2009) in the middle of the twentieth century. It has not stopped increasing since (in population, in grounds), passing from the framework of the city to that of the metropolis. Precisely at the same time, a new generation of (neo-)vodun cults from Ghana, among which the first figures of the kola (*golo-vodun*) appeared. They have established themselves in a context of anti-witchcraft struggle updated, have developed there, have accompanied urbanization and have also preceded it in its peripheral territories. One of them, dedicated to **Atingali**, had to know a singular itinerary that made the Cotonou area its heart of destination. In a way, those cult and city have grown and evolved together for seven decades. This is where the itinerant predecessors ended up, coming from Ghana, Collines region or Porto-Novo area. This work try to describes and analyzes the trajectory of these two entities whose relationship is relatively exemplary.

Table des matières

| | |
|--|------------|
| Remerciements | 5 |
| Résumé..... | 7 |
| Table des matières | 9 |
| Table des illustrations..... | 13 |
| Introduction | 19 |
| Approche et méthodologie. | 37 |
| Avant-propos..... | 37 |
| La question de la méthode..... | 42 |
| La question du positionnement..... | 47 |
| La question des termes | 54 |
| <i>La terminologie des esprits et de leurs incarnations.....</i> | <i>60</i> |
| <i>La terminologie des lieux de culte Atingali</i> | <i>63</i> |
| Le paysage religieux béninois..... | 65 |
| Un marché religieux national ouvert et pléthorique..... | 65 |
| <i>Le tableau général des appartenances.....</i> | <i>69</i> |
| De l’omniprésence religieuse aux carences d’analyse. | 75 |
| De Cotonou au Grand Nokwé, le choix d’un périmètre. | 81 |
| Une agglomération à plusieurs échelles..... | 81 |
| Une aire urbaine en cours d’élaboration. | 89 |
| Un espace retenu cohérent..... | 91 |
| Un terrain particulier, celui de la ville..... | 93 |
| L’urbanisation, un phénomène général et massif..... | 93 |
| La ville et la métropole, un objet d’étude doublement singulier | 99 |
| <i>La ville, espace social et espace religieux</i> | <i>100</i> |
| <i>Le citoyen, cet individu spirituel qui compile</i> | <i>105</i> |
| Partie I : L’émergence d’une agglomération et d’une nouvelle génération de cultes . | 111 |
| 1) Cotonou, une ville récente et multiconfessionnelle..... | 113 |
| a) Une brève histoire de la ville | 114 |
| <i>Province dahoméenne, objet de convoitise des puissances coloniales</i> | <i>115</i> |
| <i>L’émergence venue de la mer.....</i> | <i>125</i> |
| <i>Le choix d’une capitale et son essor définitif.</i> | <i>132</i> |
| b) Peuplement local, des hommes et des cultes | 136 |
| <i>Mouvements migratoires contemporains</i> | <i>138</i> |
| <i>Au foisonnement ethnique le foisonnement religieux</i> | <i>139</i> |
| Le tableau des appartenances religieuses à Cotonou | 141 |
| La répartition interne à l’univers vodun..... | 142 |
| 2) Les cultes de la kola, pôles de redéfinition de l’univers vodun. | 147 |
| c) Les premiers cultes de la kola..... | 151 |
| <i>L’omniprésence du mal et du sorcier</i> | <i>153</i> |
| <i>La place essentielle de la transe.</i> | <i>163</i> |
| d) Œcuménisme et concurrences : des cultes à visée globale ?..... | 167 |
| <i>Un épanouissement particulier en milieu urbain.</i> | <i>171</i> |
| <i>L’Islam comme terreau, le christianisme comme horizon ?.....</i> | <i>180</i> |
| <i>Des influences réciproques, une concurrence ambivalente</i> | <i>186</i> |
| e) L’intégration du/dans le périmètre du Vodun..... | 189 |

| | |
|--|------------|
| 3) La figure et le culte d’Atingali : un cheminement singulier | 195 |
| f) Diffusion itinérante et premières cristallisations dans le centre-est du pays..... | 197 |
| <i>La diversité de la langue rituelle (le hun-gbe).....</i> | <i>205</i> |
| g) Les filières de pénétration dans la région de Cotonou..... | 209 |
| <i>Lignées d’importateurs et d’initiateurs dans l’agglomération.....</i> | <i>215</i> |
| h) Un regard comparatif : les branches et maisons du culte de Tron | 216 |
| Partie II : L’expression contemporaine du culte Atingali à Cotonou..... | 223 |
| 4) Atinga, un seul cœur (ayi dokpo) mais deux têtes..... | 227 |
| a) Une scission née des antagonismes et des ambitions personnelles..... | 228 |
| <i>CO.NA.VA (Congrégation Nationale des Adeptes du Culte Atingali du Bénin).....</i> | <i>237</i> |
| <i>Atinga Sen Wiwé (L’authentique adoration d’Atinga).....</i> | <i>243</i> |
| <i>Deux dirigeants à vie, deux profils différents.....</i> | <i>247</i> |
| b) Réseaux relationnels | 253 |
| <i>Le cas des maisons sans affiliation.....</i> | <i>256</i> |
| 5) Deux structures condamnées à se démarquer..... | 259 |
| c) Des origines et un mode d’organisation proche..... | 259 |
| d) Des divergences formelles de plus en plus marquées..... | 261 |
| <i>Un symbole de la dissonance : la cérémonie hebdomadaire dominicale.....</i> | <i>264</i> |
| <i>La morphologie variée des couvents</i> | <i>280</i> |
| <i>Les fonctions des officiants-délégués.....</i> | <i>284</i> |
| <i>Les principes actifs.....</i> | <i>289</i> |
| <i>Les disparités locales</i> | <i>290</i> |
| 6) Un culte à double dynamique. Des maisons de la ville à l’émulation périphérique..... | 293 |
| e) Localisation des maisons d’Atinga dans l’agglomération de Cotonou..... | 294 |
| <i>Le recensement des maisons.....</i> | <i>295</i> |
| <i>Cartographie des temples/couvents.....</i> | <i>311</i> |
| f) Les quartiers intérieurs, l’exemple du carré de Vodje..... | 314 |
| <i>Recensement des lieux de culte vodun de la zone</i> | <i>317</i> |
| g) Les localités périurbaines, l’exemple de Hevié | 325 |
| <i>Recensement des maisons Atinga de la zone</i> | <i>326</i> |
| Partie III : Le paradoxe des pratiques. Entre innovation et tradition, individualisation et uniformisation..... | 333 |
| 7) Du culte collectif au périmètre domestique | 335 |
| a) La question de l’affiliation : entre fidélité au culte et fidélité au chef..... | 341 |
| <i>L’individualisation des parcours d’initiés.....</i> | <i>342</i> |
| <i>Une mobilité en réseau</i> | <i>350</i> |
| <i>La gestion des carences et les conflits de loyauté.....</i> | <i>352</i> |
| b) Création et appropriation : la part des anges..... | 354 |
| <i>Le panthéon des anges.....</i> | <i>355</i> |
| <i>L’intégration des figures Dan-Mami et le rapport à la mer.....</i> | <i>362</i> |
| <i>Gambaḡa, un principe actif dissimulé ?.....</i> | <i>366</i> |
| <i>La paternité des anges</i> | <i>368</i> |
| c) Les innovations liturgiques et rituelles | 373 |
| <i>L’érection des anges portatifs</i> | <i>374</i> |
| <i>Les modalités de l’immolation.....</i> | <i>376</i> |
| 8) Du la lutte anti-sorcellaire à l’amawatḡ du quotidien..... | 379 |
| d) Le mythe de l’âge d’or et de la perte de puissance | 389 |
| <i>Le matériel rituel, évolutions et essoufflement.....</i> | <i>390</i> |

| | |
|---|------------|
| e) Le profil des chefs de culte Atingali | 393 |
| <i>La difficulté de l'héritage</i> | 399 |
| f) Conditions matérielles et paramètre financier. | 404 |
| <i>Les sorties d'ablewa/konfo, une charge autant qu'une chance</i> | 406 |
| 9) Les cultes et la construction urbaine et sociale contemporaine | 409 |
| g) Les cultes à l'épreuve des évolutions sociales..... | 411 |
| <i>L'anthropologie occidentale et la dévorante question de l'individu</i> | 411 |
| <i>Les réseaux sociaux et la restructuration des (en)jeux de pouvoir et de communication</i> . .. | 414 |
| <i>La place des femmes dans le culte</i> | 416 |
| <i>La nécessité du nombre et les modalités de réclusion</i> | 419 |
| h) La galaxie des cultes traditionnels, atouts ou freins au développement..... | 421 |
| <i>Quand la métropole dévore ses cultes</i> | 426 |
| <i>L'assainissement et la puissance publique</i> | 429 |
| <i>Des organisations foisonnantes, des savoir-faire à valoriser</i> | 431 |
| Conclusions | 437 |
| Glossaire | 449 |
| Bibliographie..... | 463 |
| Documents et annexes | 479 |
| Annexe 1 – Principaux repères chronologiques. | 479 |
| Annexe 2 - Adjahoui Yedenou - <i>Tinga</i> | 482 |
| Annexe 3 : Recensement des maisons de <i>Tron</i> dans l'agglomération (<i>intra, extra-muros</i>)..... | 485 |
| Annexe 4 – Recensement des maisons de Gambađa dans l'agglomération (<i>intra, extra-muros</i>). | 499 |
| Annexe 5 – Pourquoi le Vodun est mort..... | 502 |
| Annexe 6 – Compte-rendu d'une cérémonie dominicale chez <i>Tron Kpeto Deká</i> | 504 |

Table des illustrations

Liste des figures et tableaux

| | |
|---|-------|
| Tableau 1 : Ethnies et Religions par département..... | p.70 |
| Graphique 1 : Répartition des appartenances religieuses au Bénin..... | p.70 |
| Tableau 2 : Distribution religieuse par sexe au Bénin (2006)..... | p.71 |
| Tableau 3 : Distribution religieuse par sexe au Bénin (2018)..... | p.72 |
| Tableau 4 : Population de Cotonou par arrondissements et quartiers..... | p.84 |
| Graphique 2 : Taux d'urbanisation aux trois échelles..... | p.94 |
| Tableau 5 : Taux de migrations Bénin et Cotonou..... | p.138 |
| Tableau 6 : Affiliations religieuses par départements du terrain..... | p.141 |
| Graphique 3 : Répartition religieuse au Bénin..... | p.141 |
| Graphique 4 : Répartition des cultes d'origine ghanéenne à Cotonou..... | p.145 |
| Schéma 1 : Les principales filières d'importation du culte Atingali à Cotonou..... | p.215 |
| Tableau 7 : Répartition des obédiences de Tron dans l'agglomération..... | p.216 |
| Schéma 2 : Réseau relationnel Atinga | p.254 |
| Tableau 8 : distinctions formelles entre obédiences..... | p.264 |
| Tableau 9 : Liste des maisons Atingali dans l'agglomération de Cotonou..... | p.295 |
| Graphique 5 : Répartition spatiale des maisons Atingali | p.306 |
| Graphique 6 : Répartition associative des maisons Atingali | p.306 |
| Graphique 7 : Statuts des <i>adumaja</i> lors de leur intronisation..... | p.307 |
| Tableau 10 : Répartition des maisons Atingali dans l'agglomération..... | p.311 |
| Tableau 11 : Liste des cultes <i>vodun Vodje</i> | p.317 |
| Tableau 12 : Le panthéon des anges d' Atingali | p.357 |

Liste des cartes

| | |
|---|-------|
| Carte 1 : Cotonou par arrondissements..... | p.84 |
| Carte 2 : Commune d'Abomey-Calavi..... | p.85 |
| Carte 3 : Périmètre et densité de l'agglomération..... | p.89 |
| Carte 4 : Projet Citilinks group..... | p.90 |
| Carte 5 : Périmètre du <i>Trio urbain</i> | p.90 |
| Cartes 6 et 7 : Périmètres agglomération..... | p.90 |
| Cartes 8 et 9 : Périmètre du <i>Grand Nokoué</i> | p.91 |
| Carte 10 : Agglomération et densité IRD..... | p.91 |
| Carte 11 : Le périmètre retenu..... | p.92 |
| Carte 12 : Agglomération de Lomé..... | p.95 |
| Carte 13 : Agglomération de Lagos..... | p.96 |
| Carte 14 : Agglomération d'Accra..... | p.96 |
| Carte 15 et 16 : Agglomération d'Abidjan..... | p.97 |
| Carte 17 : Agglomération de Dakar..... | p.98 |
| Carte 18 : Agglomération de Douala..... | p.98 |
| Carte 19 : Périmètre royaume du Danxomé..... | p.115 |
| Carte 20 : Périmètre Cotonou 1950..... | p.130 |
| Carte 21 : Périmètre Cotonou 1977..... | p.130 |
| Carte 22 : Périmètre intérieur Cotonou 2015..... | p.130 |
| Carte 23 : Carte du Bénin..... | p.195 |
| Carte 24 : Carte du département des Collines..... | p.199 |
| Carte 25 : Localisation des maisons de Tron dans l'agglomération..... | p.216 |
| Carte 26 : Localisation des deux présidences..... | p.293 |
| Carte 27 : Localisation des maisons Atingali dans l'agglomération..... | p.311 |
| Carte 28 : Localisation des maisons Atingali dans Cotonou <i>intra-muros</i> | p.311 |
| Cartes 29 et 30 : Localisation des maisons selon l'appartenance associative..... | p.312 |
| Carte 31 : reprise carte arrondissements..... | p.314 |
| Carte 32 : Localisation des maisons dans le <i>Carré de Vodje</i> | p.314 |
| Carte 33 : Localisation à l'échelle du quartier..... | p.315 |

| | |
|---|-------|
| Carte 34 : Localisation des maisons Atingali de Hevié..... | p.326 |
| Carte 35 : Localisation à l'échelle de la localité..... | p.327 |

Liste des iconographies et photographies (+ sources)

| | |
|---|-------|
| Sortie d' <i>ablewa</i> et <i>konfo</i> , maison Dossou-Gbete, le 24/07/22 (prise personnelle)..... | p.03 |
| Basilique et mosquée centrale de Ouidah..... | p.65 |
| <i>Zangbetɔ Vali</i> , quartiers Ahwansori et Sèmè Gohounto..... | p.104 |
| Maison personnelle du <i>Togbe Behumbeza</i> | p.108 |
| Les rois Guézo, Glélé et Behanzin du Dahomey..... | p.115 |
| Le général A. Dodds..... | p.116 |
| Francisco Félix de Souza..... | p.116 |
| Quartier Ganhito à Cotonou en 1930, 1950 et 2015..... | p.121 |
| Les inondations de 1925 (source : Collection Zinsou)..... | p.125 |
| Le wharf de Cotonou en 1910 et 1950..... | p.126 |
| Le second phare et la cour du wharf en 1910..... | p.128 |
| L' <i>Ancien pont</i> (source : Collection Zinsou)..... | p.129 |
| Le port de Cotonou en 2018..... | p.131 |
| Place de l'Etoile Rouge (fin 70' et 2020)..... | p.135 |
| Cathédrale Saint-Michel Gbeto de Cotonou..... | p.140 |
| Types de kolas utilisées dans les cultes..... | p.152 |
| Soupçon de métamorphose sorcière (prise personnelle)..... | p.156 |
| Tranes d' <i>ablewa</i> (prises personnelles)..... | p.165 |
| Couvent du <i>hun-nɔ gan Toyi</i> à Hevié Sogan (prises personnelles)..... | p.169 |
| Couvent de Agbegbe Guendehou à Zezoumé (prises personnelles)..... | p.172 |
| Entrée couvent du <i>hun-nɔ gan Toyi</i> à Hevié (prise personnelle)..... | p.172 |
| Autel de la Fa Church de Sikekodji (prise personnelle)..... | p.172 |
| Ancien siège URHC (prise personnelles)..... | p.175 |
| Nouveau siège UHRC (prise personnelle)..... | p.176 |
| Cérémonie de <i>Fête de la lumière</i> , Zézoumé (prises personnelles)..... | p.181 |
| Autel de <i>Tron</i> chez <i>Toyi</i> (prises personnelles)..... | p.183 |
| Samuel Bilehou Oshoffa..... | p.186 |
| Eglise Catholique de Jésus-Christ de Banamè..... | p.187 |
| Liste des figures au couvent <i>Tron</i> de Guendehou (prise personnelle)..... | p.190 |
| <i>Vodun Gu</i> et <i>Acina</i> au couvent de l' <i>adumaja Tchetula</i> | p.190 |
| <i>Acina</i> , 10 janvier 2022 à Adjarra (prises personnelles)..... | p.190 |
| L' <i>ablewa Yawo Kpasinde</i> à Sokponta (prise personnelle)..... | p.198 |
| Pèlerinage des Chrétiens Célestes à Sèmè (source : Nouvelle Tribune)..... | p.201 |
| La lignée de l' <i>adumaja Adankon Kpehoude</i> (source : document familial)..... | p.210 |
| <i>Huno-no gan Tchedji</i> et <i>Tchedji II</i> | p.218 |
| <i>Hun-nɔ gan Djrado, Djrado II</i> et <i>Senan Ahokpe</i> | p.218 |
| Lignée des chefs du culte de Tron Goka Awudja | p.219 |
| <i>Hun-nɔ Amoussou Kassa II Edjeo</i> | p.219 |
| Kodjo Kumah Anibra et logo CO.RE.LA.KO.BE..... | p.220 |
| <i>Adumaja Hunsukpɔ</i> | p.228 |
| Congrès fondateur de la CO.NA.VA (le 15/08/2004)..... | p.230 |
| Membres du bureau de la CO.NA.VA | p.237 |
| Le président de la CO.NA.VA , l' <i>adumaja Metɔnu Agbokanlin</i> | p.241 |
| Présentation Metɔnu Agbokanlin | p.242 |
| Metɔnu et Abéré | p.242 |
| Lignée Hunsukpɔ-Hunsa (photo temple)..... | p.243 |
| Hunsukpɔ et Hunsa (photo temple et prise personnelle)..... | p.245 |
| Metɔnu Agbokanlin (prise personnelle)..... | p.247 |
| Diplôme de Vivenu Clément délivré par <i>Akplɔgan</i> (prise personnelle)..... | p.252 |
| Metɔnu intronisant des <i>tchamin</i> (prises personnelles)..... | p.261 |
| Immolation sur l'esprit <i>Fulani Agbokanlin</i> (prises personnelles)..... | p.263 |
| Cérémonies dominicales Atinga Sɛn Wiwé | p.265 |

| | |
|---|-------|
| Cérémonies dominicales CO.NA.VA | p.265 |
| Le <i>kpèxo</i> de la maison Dandokpata (prise personnelle)..... | p.280 |
| Un <i>adumaja</i> Atinga Sen Wiwé , un <i>adumaja</i> CO.NA.VA (prises personnelles)..... | p.285 |
| <i>Nana Galé</i> (prise personnelle)..... | p.286 |
| Un <i>tchamin Agogo</i> (prise personnelle)..... | p.287 |
| Un <i>Onilu</i> (prise personnelle)..... | p.287 |
| <i>Sortie d'ablewa</i> et <i>konfo</i> (prises personnelles)..... | p.288 |
| <i>Kpèxo</i> de la maison Gosimiti (prise personnelle)..... | p.289 |
| Maison de l' <i>adumaja</i> Tholofon à Hevié Sogan..... | p.325 |
| <i>Zinkpo</i> de l' <i>adumaja</i> Tchetula (prise personnelle)..... | p.341 |
| Cérémonie commune Sen Wiwé /CO.NA.VA le 10/01/2020 (prise personnelle)..... | p.349 |
| <i>Tchamin</i> CO.NA.VA et Atinga Sen Wiwé le 10 janvier (prise personnelle)..... | p.349 |
| Présentification de Gambaqa | p.366 |
| Présentification de <i>Ablo</i> (prise personnelle)..... | p.367 |
| Chez l' <i>ablewa</i> Yawo Kpasinde , à Sokponta (prise personnelle)..... | p.379 |
| <i>Asonlin/Okiti</i> de l' <i>alakpo</i> Xwenon Xesu (prise personnelle)..... | p.379 |
| Sarah, fille de Yawo Kpasinde (prise personnelle)..... | p.382 |
| Carte de guérisseur de l' <i>adumaja</i> Tchetula (prise personnelle)..... | p.383 |
| Chapelet divinatoire, <i>Akplekan</i> (prise personnelle)..... | p.390 |
| Exemples de <i>Flasin</i> (prises personnelles)..... | p.391 |
| La fratrie Kpeifa (document familial)..... | p.400 |
| Déguerpissement au quartier Xwlacodji..... | p.426 |
| Déguerpissement au quartier Fiyegnon I..... | p.428 |
| Vues aérienne déguerpissement xwlacodji..... | p.428 |
| Remise d'attestation à Metonu Agbokanlin (prises personnelles)..... | p.433 |
| Attestation honorifique Yelian Metogbe | p.433 |
| Remises d'attestation aux jeunes <i>adumaja</i> de la CO.NA.VA | p.434 |
| Attestation de l' <i>adumaja</i> Visetogbe , remise par son père..... | p.434 |

Liste des annexes

| | |
|--|-------|
| Annexe 1 : Principaux repères chronologiques..... | p.479 |
| Annexe 2 : Transcription et traduction du chant de Adjahoui Yedenou – Tinga..... | p.482 |
| Annexe 3 : Recensement des maisons de Tron dans l'agglomération..... | p.485 |
| Annexe 4 : Recensement des maisons de Gambaqa dans l'agglomération..... | p.499 |
| Annexe 5 : Article de R. Gbegnonvi, <i>Pourquoi le Vodun est mort</i> | p.502 |
| Annexe 6 : Compte-rendu des <i>messes</i> de Tron..... | p.504 |

« La musique fait silence sous le chant des étoiles, ils se serrent, se touchent, s'emboîtent, réchauffent leurs corps comme des chiens de traîneaux qui ne craignent pas la tourmente, murmurent le nom (...) Il répond à tous, il les aime aussi, à en mourir. »

*(F. Pavloff, **La nuit des friches**)*

*« Le premier jour qu'ils l'ont mis sous terre (**le premier ange de la maison**), le même jour qu'ils l'ont mis ici il a commencé par travailler, par travailler comment ? Il a commencé par prendre des gens, deux personnes sont rentrés en transe, deux ablewa le même jour, donc il a fallu faire les cérémonies pour les faire sortir...Bon, pour les faire sortir il faut être un adumaja et il faut avoir le pouvoir, parce que un adumaja n'est pas un petit, il faut qu'il possède certaines choses, il y a des cérémonies qu'on va te faire, il y a des puissances que tu auras, il y a des pouvoirs que tu dois recevoir des plus hauts dignitaires d'**Atingali**, donc il (**son père**) a reçu toutes ces choses-là et c'est comme ça qu'il a commencé....Et depuis ce jour ses enfants, ses femmes, ses petits-fils vivent en paix dans la maison, et si tu fais quelque chose de bon même sans faire la publicité, sans crier, les gens viennent...C'est à ce moment que les gens ont commencé par dire : « ah, il y a quelque chose ici », et si la sorcellerie attrape quelqu'un ils l'amènent ici, si quelqu'un a des problèmes ils l'amènent ici, et c'est comme ça que les choses se sont assises et ont commencé par prospérer jusqu'à ce jour...»*

*(**Adumaja Metogbe Yelian**, le 28 mars 2017)*

Introduction

« Agban gbɛ ta nɔ gbɛ ayi a. »

(Le bagage trop lourd pour la tête doit être déposé à terre)

Des circonstances particulières semblaient nous avoir reclus à l'intérieur du *kpèxo*¹. La *chambre des anges* est une pièce exiguë, presque nue en apparence. Elle ne présente pour seule ouverture que sa porte de métal verrouillée, récemment repeinte aux couleurs de l'association. L'unique source de lumière, en plus de la faible mèche, tenait donc dans les quelques rayons que la main du jour parvenait à faire glisser entre son châssis et le ciment irrégulier du seuil. C'était assez pour que l'on devine les figurations colorées des principales figures du panthéon, sous le regard sévère de *kpèdaxo*, l'autel dissimulé sous ses couches de percales aux blancheurs incertaines, par endroits tachées des prurigos noircis par la calcination répétée des poudres pyrotechniques, et le fier bataillon des *akonti*² dressé sur l'autre pan, la face intérieure du pignon de briques, qui dans cette sorte de pénombre brillait de ses huiles noires.

Au milieu de la cellule trônait la verticale du trident de fer, *aco*³, dont le pied encasté figurait le centre du pentacle tracé d'un trait de poudre épaisse, amalgamée au parfum liquide. Au bord du cercle, une bouteille entamée de gin *bony*, sur son goulot un paquet de *Concorde* vert et sur celui-là encore, une boîte d'allumette ramollie par l'humidité. L'*adumaja* avait prié, y avait déposé la bougie qui s'amenuisait, qui avait d'ailleurs vocation à se dévorer tout entière au-dessus de la petite coupole où s'entassait sa cire. Elle chancela sous quelque invisible rafale stimulée par le corridor – toute cette maison forme un long couloir - tel un corps fragile de danseuse miniature entraînée par son propre élan, mais le feu résista. De la fente solennelle enfin, quelques liminaires devises émergèrent en friselis, une ébullition intérieure contrôlée d'un ton lourd.

L'homme, dont les fonctions dépassent en ces lieux - au sens large - les seules prérogatives attachées au culte, tentait de maîtriser son humeur en mimant la fatigue contrariée. Il invoqua l'harmattan, qui aurait soufflé sur les braises d'une vieille migraine.

¹ (*Kpè* : autel, tertre ; *xo* : chambre, la chambre de l'autel). Il est gardé par l'ange *kpèdaxo* [autel ; grand]. Il est à la fois l'autel, la chambre des esprits et le siège de la puissance (*ace*) d'*Atingali*.

² Piquet en forme de pioche représenté dans le pentacle d'*Atinga*. On l'utilise principalement comme outil de guérison, propitiatoire ou curatif, notamment pour renforcer les défenses des malades.

³ Il s'agit d'un piquet de métal (l'équivalent de l'*apia* chez *Tron*). Il constitue la référence visuelle la plus utilisée dans le culte d'*Atingali*. Pour plus de détails sur ces trois entités, cf. [III/7/b].

Nous étions au petit matin, mais il avait tenu à ouvrir en notre honneur un vin mousseux aux fruits, autant pour nous recevoir, sans doute, que pour attirer jusqu'à lui l'apaisement. Nous ne nous étions plus croisés depuis des mois, et derrière l'évidente colère il restait un peu de joie, mais surtout beaucoup de gêne. Nous n'avions jusque-là échangé que de l'anecdote, en évitant soigneusement l'essentiel qui suintait de toutes parts. Ce registre, qui ne pouvait pas durer, fut prolongé un moment par le retour embarrassé du silence, et puis nous mimions si bien la candeur qu'il fut obligé d'attaquer lui-même :

« - Bon, y'a une situation ici...mais vous êtes déjà là, non ? Moi j'étais en ville hier quand ils ont amené un malade, est-ce que c'est un malade, même ? Il y'a plusieurs semaines il a fait un accident, il se trouvait quelque part dans Calavi et j'ai dit amenez-le, ceux qui font ces travaux de soudure (des os) y'en a plein ici, ils l'ont gardé quelque part et celle qui s'en occupait a pris encore de lames, tu vois, pour faire des ouvertures et sortir le sang. J'étais en ville quand ils l'ont amené et si ma femme était un peu plus éveillée elle n'aurait pas accepté qu'il soit interné ici...Moi je suis venu voir et on a vite appelé ceux qui s'occupent de ces problèmes parce que tout puait, tout puait...et finalement il a rendu l'âme ici tout à l'heure. »

Le vin que lui seul avait goûté resta collé au fond des verres. Instinctivement, l'empathie se dédoublait aux deux fronts du malheur. D'un côté un homme venait de passer, et le geste qui accompagnait la sentence était sans équivoque : le corps, tiède encore, gisait dans une pièce voisine. Alors bien sûr lorsqu'un vivant ne vit plus il y a ce morceau de peine que nous rendons presque naturellement, même à l'inconnu. Mais il est parti là où nous irons tous et s'épancher sur ce sort, c'est encore s'affliger du nôtre. Sur l'instant, par mauvaise habitude, je tentais d'abord de mesurer les implications à venir pour l'homme défait qui se tenait devant moi, anormalement débraillé et courbé sur sa chaise, d'autant que les enjeux relationnels du funeste drame en cours, qui n'ont pas vocation à sortir de leur cadre intime, en confirmeraient plus tard toute l'ampleur.

« - Et ses parents sont arrivés ?

- Ils sont là, c'est eux qui sont là dans la chambre à côté, ils n'ont même pas un rond, quand moi je suis venu voir je leur ai dit « vous n'avez aucun rond et c'est un problème de grand hôpital, on ne prend pas des lames pour faire des ouvertures sur un os qui est cassé ». Heureusement que c'est devant eux qu'il est parti...je leur avais dit quand j'ai fait la première consultation « il n'y a aucun espoir, amenez-le à l'hôpital » (...) mais ils n'ont même pas un rond pour prendre un taxi et le déplacer, ils

n'ont rien, ils sont en train de faire appel parce que ça fait déjà deux heures et je leur ai dit « faites l'effort pour partir avec le corps parce que moi, aujourd'hui c'est vendredi, j'ai des cérémonies et je ne voudrais pas que votre malade meurt ici » (...) j'ai dit que ce cas, là, il n'y a pas d'espoir, il n'y a plus rien, il n'y a plus rien là et c'est pourquoi j'ai dit « personne ne crie dans ma maison, ça là, personne ne crie dans ma maison pour attirer les voisins, personne ne crie parce que le cas que vous avez amené était déjà désespéré et ce n'est même pas mon domaine de compétence ».

- Ça n'était pas un cas pour Atingali...

- Non, pas du tout, nous c'est des cas de maladies, de sorcellerie, des envoûtements, c'est de ça que nous nous occupons, pas des fractures...Le problème quand tu es tradi, pour des personnes non averties on peut tout, et même quand tu expliques que ça ne peut pas ils te disent que non, pardon, qu'ils peuvent payer, alors on est jamais tranquille (...) C'est-à-dire, ces gens sont venus simplement pour me faire chose, là, pour profaner ma maison, je te jure, pour profaner ma maison parce que même le minimum ils n'ont pas, avec quelqu'un dans un état comme ça, le pied pourri, et vous amenez ça chez moi or je ne suis pas un traiteur de facture et l'intéressé a fait l'accident maintenant ça fait depuis novembre, ça fait 3 mois et on ne passe pas par le traitement... »

La porte s'ouvrit sur le renforcement aveugle de la terrasse, juste devant la chambre. Nana Galé déambulait en aspergeant les matières et les hommes en présence d'une eau bénite qui devait chasser les mauvais esprits attirés par le morbide. Son mari l'interrogea sur ce dernier point, qui pouvait paraître anecdotique, ils en débattirent un moment et finalement, d'un geste las du menton, elle se rangea derrière la tutélaire estimation.

- En tout cas il a fait l'accident ça fait plus de trois mois, et si lui-même était lucide il n'accepterait pas de venir ici, surtout que la personne avait expliqué qu'il ne fréquente plus ces milieux, et au moment où il n'a plus connaissance, qu'il est déjà en crise, lui ne sait même pas qu'il est arrivé ici avant de rendre l'âme...Or moi j'ai cru que c'est un malade, je viens et je sens une pourriture dans ma maison, quelle est cette histoire ? Et vous l'amenez ici, mais il faut l'emmener à l'hôpital, ils ont dit non, qu'il faut les aider...Mais en quoi faisant je peux vous aider ? Depuis que je suis revenu moi j'ai vaqué à mes occupations, ça ne me concerne pas, j'ai pris les cauris et je vois qu'il n'est plus là, quand je vais vers l'ange si la personne va rester je le dis, mais il n'est plus là, et l'ange ne peut pas faire de miracle...» (Adjarra, le 25 février 2022)

Cette anecdote à la chute désabusée n'a pas pour unique but de venir combler ici un vide introductif. En réalité, à l'image de tant de séquences dont nous avons été témoins, elle incarne bien la centralité et l'ambivalence de ces cultes, de ceux qui les approchent, qui les font vivre et tentent pourquoi pas d'en vivre également en retour. Elle met en lumière la composition du rôle, des fonctions, des puissances qu'on leur attribue. Ailleurs, des circonstances similaires auraient pu atteindre la maison de *Tron*⁴, de *Mami*⁵, celle d'un *bokɔnɔ* [*bo* : sort ; *kɔ* : repousser ; *nɔ* : possesseur ; le devin], d'un *amawato* [*ama* : feuille ; *wa* : faire ; *tɔ* : celui qui ; le guérisseur], pourquoi pas d'un *alpha* (devin islamique) ou d'une sorte de pasteur. Au-delà du cas précis, elle en suggère sur tous : affiliés, affligés (l'homme décédé ici s'était récemment tourné vers l'évangélisme), des impétrants jusqu'aux tutélaires. Sur les thuriféraires, les péremptoires parfois bien contraints de reconnaître leur impuissance, cette forme achevée de la défaite en matière spirituelle. Sur la nature profonde du culte, le pouvoir prêté aux entités qu'il mobilise, l'éther passif de leur cardinale figure. Elle souligne enfin la place qu'occupe cette lignée de cultes dans le jeu concurrentiel débridé de l'environnement spirituel béninois.

Aussi, se donner pour tâche d'étudier les modalités d'émergence et de déploiement, de sécularisation et d'évolution des cultes classés sous le vocable *vodun*, ou *néo-vodun*, dans une agglomération aux confessions et aux cultures hétéroclites, à l'histoire récente et à l'extension géographique en cours, ne peut pas constituer une intention facile. De fait, la démarche consiste pour une part à imbriquer deux univers dédaléens et vivants, celui de l'urbain et celui des expressions religieuses, dont les variations continues s'enrichissent mutuellement, renvoyant vers le précaire provisoire toutes les conclusions en même temps qu'on les tire. Les démonstrations les plus achevées y sont souvent rabattues à l'abscisse de pâturage des évidences trompeuses, des certitudes éphémères, à la banalité des tendances ou à la vision tronquée de la courte focale.

Ici, à Cotonou, l'implantation successive de plusieurs générations de figures aura dans une large mesure façonné la ville, sous le prisme de l'*organisation* sociale et des matérialités apparentes⁶ (à ce jour, nous avons répertorié plus de 1000 maisons rattachées à ce périmètre, sous des formes variées) mais également des imaginaires charriés par l'angoisse des populations, à laquelle ses représentants ont tenté de répondre. De

⁴ *Tron* est l'autre grande figure des *Vodun* de la kola, nous y reviendrons. L'appellation proviendrait de l'expression en langue mina : *Va yi tro ame ne gan* (*vas changer quelqu'un, qu'il vive*).

⁵ Culte de *Mami Wata*, lui aussi d'origine ghanéenne.

⁶ « Dans le tissu urbain peu structuré qu'est souvent celui de la ville africaine, le religieux contribue toujours à rendre l'organisation de la ville lisible » [Lasseur et Mayrargue (2011 : 5)].

même qu'ils sont encore grandement sollicités pour le faire. De son côté, cet espace de croissance territoriale et démographique constante (pour une bonne part exponentielle), vorace en terres comme en symboles, a pu déterminer au gré des étapes successives les conditions d'émergence, de structuration, de régression des cultes. Nous verrons ainsi qu'aux paramètres ethniques et aux logiques de peuplement qui présidèrent longtemps à la distribution ultra-locale des figures par zone ou par quartier, appréhendés en substance ou dans leur division administrative, s'est finalement substitué le large panel des contingences et des potentialités matérielles, notamment la capacité d'accéder au foncier et à des sources de revenus supplétives, devenues nécessaires. Car sur ce terrain, plus radicalement qu'ailleurs sans doute, derrière les psalmodies plus ou moins mélodieuses et la surenchère des hiérophanies restent profondément nichées, sous-jacentes, les implacables lois de la circonstance, ou de la réalité.

Dans ce cadre, les évolutions se caractérisent autant dans l'implantation des figures que dans la traduction matérielle et rituelle de leurs cultes. Les esprits intermédiaires que constituent les *Vodun* particuliers⁷ ont toujours été et sont plus que jamais ces entités fluides, destinataires chroniques de l'adjuration réitérée des hommes, cet arsenal d'outils qui permet de tracer, dans le canevas des voies possibles, le sillon vers un seul objectif, celui de leur salut. Parallèlement, leur effusion géographique retentissante, la globalisation des références qui a stimulé leur développement puis le temps macéré des pratiques, malgré la grande célérité de l'expansion, aboutissent à des tendances proches mais en apparence contradictoires, entre segmentations radicales et uniformisation latente. Pour cette raison sommes-nous plus que jamais les témoins de la variété souvent trompeuse, parfois vérace, de panthéons et de lignées au sein desquelles le double processus de l'alignement et de la spéciation n'est pas près d'être clos. Ces figures, tout comme les cultes qui les portent et les produisent, conservent cette structure mouvante qui s'adapte sans cesse. Ainsi, au cours de leur histoire localisée, ont-elles pu apparaître tour à tour comme mineures, majeures, ou déclinantes, ont-elles vu modifier leurs carnations ou profondes natures, vu se transcender ailleurs leurs fonctions initiales ou à l'inverse, s'être vu réduites à l'aspect marginal, ont parues anciennes en ayant été simplement revisitées, ont pris les allures de l'inédit en ayant été seulement réactivées.

⁷ Les termes visant le culte et ses entités étant les mêmes, nous avons choisi, pour mieux distinguer, d'utiliser ici les graphies *vodun* pour la tradition spirituelle générale et *Vodun* pour les divinités/esprits particuliers.

Sur ce point, la remarque de Laënnec Hurbon à propos du *vaudou* haïtien ou, sous un angle différent, celle de l'historien des religions Pierre-Antoine Fabre à propos de la prière semblent se vérifier sur notre terrain, de la même manière :

« (...) un dieu peut changer de nom et rester semblable à lui-même en conservant la même fonction, et (**à**) l'inverse, il peut conserver le même nom et recevoir une signification différente, selon le temps, le milieu. » (Hurbon, 2002 : 54).

« Les divinités changent, les médiateurs tout autant (...) mais reste une invocation, l'interpellation d'un absent attendu, la conjuration d'une violence redoutée. » (Fabre, 2010 : 957)

Le *vodun* forme un système⁸ dont les *Vodun* sont les agents, les *vodun-si* les acteurs. Il est pluriel, segmenté. Ses modalités d'affiliation et ses modes d'expression sont multiples. Aussi, par les réajustements dont ils furent le perpétuel objet de la part de ceux qui les possèdent - par affiliation volontaire ou précipitaire - et les vitalisent, puisque se sont bien les hommes⁹ qui mobilisent les *Vodun* - à la fois *émanations abstraites et supports concrets* (Ciarcia, 2018 : 56) - et parviennent, dans une forme de *vassalisation* volontaire *discontinue* (Aclinou, 2016 : 9), à en activer les forces¹⁰, est sans cesse remis sur l'ouvrage un cadre auquel les jugements extérieurs autant que les (r)évolutions internes avaient pu tenter de les assigner, ou de les soustraire. Leur panthéon reste le fruit d'élaborations, de recompositions constantes, et à long terme, celui de l'histoire. Ainsi, l'intégration des cultes de vaincus à l'issue des guerres de royaumes, qui visait à la fois l'acquisition de nouvelles puissances et la recherche de cohésion à l'échelle du nouveau périmètre, fut une première forme d'importation qui devait en annoncer d'autres, gardant pour le moins poreuse la frontière entre les figures *nouvelles* et les entités antérieures, que l'on rattache volontiers à la sphère du *vodun traditionnel* (nous reviendrons largement sur ce terme) qui n'a pourtant ni la profondeur historique fabuleuse ni la cristallisation formelle que draine symboliquement cette qualité¹¹.

⁸ Voici la définition simple qu'en propose B. Ananou (2014 : 36) : « Comme l'esprit humain a besoin d'une relation de proximité et puisque les créatures manifestent le Créateur, l'Homme s'en remet aux forces sacrées que drainent certains phénomènes ou situations qui sont au-delà de la compréhension empirique. »

⁹ En langue fon, *gbetɔ* [*gbɛ* (la vie), *tɔ* (le père) ; le père (ou possesseur) de la vie]. Ou encore, comme le précisait justement Martine Balard (1998), celui qui en a la compétence.

¹⁰ « C'est nous les hommes qui commandent [*gbetɔ e nɔ byo*], c'est nous qui rentrent dedans et qui commandent le vodun [*nu gbetɔ nɔ byo vodunmɛ*] » Ces propos sont ceux du secrétaire général de **Sen Wiwé**, lors de la cérémonie dominicale du 23/02/2020.

¹¹ Sous la forme qui est la sienne aujourd'hui, le *vodun* serait justement né, nous disent ses historiens officiels, de la rencontre des divinités *Yoruba*, *Fon* et *Ewe*, sur fond des guerres de royaumes des 17^{ème} et 18^{ème} siècles.

C'est d'ailleurs à la dernière génération de ces figures importées du Ghana, au début du 20^{ème} siècle, et notamment celles que mobilisent les *cultes de la kola*, que nous nous intéresserons ici. D'abord parce que leur périmètre spirituel, l'ampleur et l'intensité de leur large diffusion est sans équivalent dans la région (celui de *Mami Wata*, qui partage avec eux l'origine géographique et de nombreux points communs, reste avant tout localisé dans les régions côtières du sud) et que cette dernière *lignée* représente beaucoup plus qu'une ultime vague d'intégration à l'intérieur d'un monde délimité.

Aussi, parce que la nature particulièrement malléable des références et des pratiques produites par ces figures leur a permis de s'ajuster plus aisément que leurs devancières aux mutations des sociétés au cœur desquelles elles se sont inscrites, de mieux répondre aux sollicitations de leurs nouveaux et toujours plus nombreux adorateurs. En ce sens, un certain nombre de caractéristiques auront favorisé leur trajectoire, à commencer par des modalités d'affiliation et d'installation simplifiées (au gré de la profondeur historique en cours, les héritages cohabitent aujourd'hui largement avec les démarches d'acquisitions¹², bien qu'on les qualifie encore de cultes *achetés*) qui les rend plus accessibles que les représentants de la sphère du *vodun* classique. De fait, sont-elles devenues en quelques décennies seulement les moteurs visibles de la résistance et du dynamisme renouvelé de cette vaste galaxie dans une société où son rôle semblait pourtant condamné au carcan de berceau spirituel, illustre mais lointain jalon de la culture. Plus encore, nous verrons avec l'exemple de Cotonou que les aires urbaines et particulièrement leurs zones périphériques, démographiquement les plus actives, constituent pour cette famille de cultes et ses descendants actuels les terreaux les plus fertiles.

Quels furent alors, et quels sont encore les ressorts de leur succès ?

Capone et Mary affirmaient, avec raison, que « *(t)oute reprise par les sujets locaux des objets qui circulent suppose quelque présignification partielle contenue dans la référence privilégiée et présidant à la sélection* ». (2012 : 39). Au-delà des aspects pratiques ou *théologiques*, quelles sont ici les substances essentielles sous-jacentes ?

Une première réponse pourrait nous être fournie, étrangement, par la sentence pour le moins désenchantée (avant l'heure) avec laquelle X. de Maistre concluait presque son inclassable *Voyage autour de ma chambre* (1794) : « *La solitude ressemble à la*

¹² Qui restent nombreuses chez *Tron* mais quasiment inexistantes chez *Atingali*, et nous verrons pourquoi.

mort »¹³. Et en effet, il est sans doute peu de terrain où elle semble devoir se vérifier aussi clairement que sur le nôtre, par les représentations que l'*individu* peut avoir de sa propre condition comme dans les considérations que le corps social ne manque pas de faire refléter à son tour. Sans doute davantage que dans le cadre des villes occidentales, la vie citadine figure bien ici cette lutte permanente et tragique offerte aux vertiges de la solitude. Un destin incertain qui n'est pas le simple carburant de ces *spleen* esthético-métaphysiques, symptômes d'une lente dérive civilisationnelle pressentie par quelques illustres penseurs, parfois iconoclastes (de Schopenhauer à l'École de Francfort, de Guénon à Clouscard, d'Anders aux néo-luddistes, d'Evola à Lasch) mais bien ce foyer grouillant, terriblement concret, de dangers parsemés sous des pas individualisés par contrainte, dont la précarité provient d'abord de ce manque d'alliés, ou de protection.

Ici, l'homme ou la femme éloigné de la chaleur réconfortante des origines, ces repères *aristocratiques* (H. Memel Fotê, 1999) géo-ethniques, l'alliance matricielle cardinale - et toujours ambivalente - de l'entourage familial immédiat (*manche courte* aux *longues*), le solitaire à rassurer face à l'urbain déroutant et aux multiples menaces dissimulées dans son ventre, celles qui pèsent sur l'équilibre et l'intégrité du schéma ternaire ontologique que chacun pour lui-même ressasse - selon les termes imagés d'un Céline (*Mort à crédit*, 1936)¹⁴ : «*la bidoche, l'esprit¹⁵ et le souffle*» - constituera précisément un initié d'autant plus volontaire (et demain peut-être, un chef de culte plus déterminé) comme le constatait à leur façon J. et J Comaroff ou E. de Rosny, dans un contexte camerounais assez proche, celui du citadin et du *nganga* :

« *Ce processus d'individualisation, au lieu d'éloigner le citadin du nganga, l'en rapproche plutôt, parce qu'il engendre la solitude et l'angoisse, et avec l'angoisse la conviction d'être ensorcelé.* » (1992 : 53)

« *De manière générale, l'économie mondialisée, associée à la circulation grandissante des biens et des gens, semble nourrir l'anxiété croissante de populations prises sans recours*

¹³ « *Cependant jamais je ne me suis aperçu plus clairement que je suis double. - Pendant que je regrette mes jouissances imaginaires, je me sens consolé par force : une puissance secrète m'entraîne ; - elle me dit que j'ai besoin de l'air du ciel, et que la solitude ressemble à la mort.* » (Chapitre 42).

¹⁴ « *C'est moi les orgues de l'Univers... J'ai tout fourni, la bidoche, l'esprit et le souffle... Souvent, j'ai l'air épuisé. Les idées trébuchent et se vautrent. Je suis pas commode avec elles. Je fabrique l'Opéra du déluge* ».

¹⁵ Dans l'utilisation courante de la langue fon, la notion d'esprit possède trois acceptions distinctes : *ayi* (littéralement le cœur, mais également la pensée) ; *yɛ* (l'ombre et la spiritualité), terme privilégié dans les traditions chrétiennes (*yesinsɛn* : Esprit Saint) ; *sɛ* (principe vital, marque du destin), privilégié par le monde vodun.

dans les rets de la dépendance économique, de la matérialisation des rapports sociaux, et en dernière analyse, de la réification des corps. » (Comaroff et Comaroff, 1999a)

En réalité, ce processus est aussi large que sa chronologie est profonde. Ainsi, dès la fin du 19^{ème} siècle, alors que les grandes concentrations urbaines de l'Afrique méridionale commençaient seulement à germer, que les attributs de cette forme de *modernité* à l'occidentale fermentaient à peine, le phénomène de l'individualisation et de la nucléarisation des familles était déjà décrit, ou plutôt annoncé - dans une volonté évidente de justifier la vaste entreprise de *pacification* coloniale - par l'administrateur Georges Virgile Poulet¹⁶, dans son *Enquête sur la captivité en AOF* (1905 : 45-46) :

« C'est là encore un mouvement manifeste, évident, tangible qui se développe normalement sous nos yeux. Au Dahomey comme au Sénégal, en Guinée comme à la Côte-d'Ivoire, suivant l'évolution économique du pays, obéissant aux possibilités du présent comme elle a subi les nécessités du passé, la famille indigène se modifie, se dilate, s'individualise. C'est une œuvre naturelle du temps, des conditions de l'existence, de la sécurité assurée, de l'absolue certitude de la tranquillité du lendemain ; c'est un travail que l'indigène inconsciemment opère lui-même, dégagé qu'il est des craintes qui l'obligeaient autrefois à se grouper, à se serrer, pour résister à l'attaque possible, à la surprise, à la razzia toujours au guet ; c'est une expansion que la confiance facilite. Il n'a plus à craindre, ni le chef tout-puissant qui l'entraînait, lui, ses enfants, ses captifs, dans des expéditions lointaines et dangereuses, ni la réquisition de ses greniers d'approvisionnement, ni la défaite de ce chef même, l'incursion de bandes ennemies, la dévastation imprévue, le pillage, l'esclavage et la mort (...) La paix, la paix persistante qu'il n'avait jamais connue, lui permet de s'étendre, de s'absenter, de circuler, de commercer, et logiquement les effets de cette liberté, de cette émancipation, ont leur répercussion chez tous les membres de la famille (...) L'individualité de chaque être s'affirme. »

La recherche de la paix, pas le calme naïf du nicodème mais la concorde persistante, collective et intérieure, fut précisément une des forces motrices de la diffusion primaire des *Vodun* de la kola, qui devait débiter deux décennies après ce texte. Ces cultes, intégrateurs en figures comme en initiés, sont aujourd'hui les fruits des premiers *golo-*

¹⁶ Auteur l'année précédente (1904) du fameux ouvrage *Les Maures de l'Afrique Occidentale française*.

*vodun*¹⁷, eux-mêmes produits composites des transformations radicales de leur époque et des préoccupations grandissantes auxquelles ils proposaient de répondre, tout en les nourrissant, et qui n'ont eu de cesse de se cristalliser depuis, dans la même direction.

Le besoin impérieux de se protéger et de protéger les siens, d'abord, les descendants et proches parents dont il faut savoir aussi subtilement se méfier, étant entendu que les relations familiales, « *à la fois vitales et mortifères* » (Fancello, 2018 : 574), constituent toujours la principale et inépuisable source de conjurateurs potentiels ; celui de se *blinder*, d'augmenter son capital spirituel défensif, de se prémunir contre l'ombres de l'affliction ou de l'incertitude ; cette vaste zone interlope où l'univers proprement religieux et celui de la mantique, de l'*aze* (sorcellerie) et du *bo*¹⁸, tendent à se confondre.

La nécessité alors de s'offrir les outils adéquats pour contrer l'énergie pernicieuse, les divers *blocages* dont chacun se reconnaît aisément la pitoyable victime mais jamais le foyer, au cœur de cette formidable bataille binaire largement reconditionnée par la rencontre avec l'éthique spirituelle chrétienne et la pensée matérialiste occidentale - « *La misère religieuse, est, d'une part, l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur*¹⁹ » - bien qu'elle n'y soit pas réductible ; une guerre de sens qui selon la tentative de définition proposée par P. Lando (2013 : 57) consacre la capacité de l'homme à exploiter la *puissance vitale* disponible, dans une mobilisation continue qui maintient ou ébranle l'équilibre entre les forces positives (*tout ce qui (la) favorise*) et les forces négatives (*tout ce qui la contrarie ou la diminue*).

Lui, justement, le mal omniprésent, *compendium* explicatif des drames en cours qui n'étaient au final que des malheurs prévisibles, des plus anodins aux plus implacables, ce principe malfaisant des esprits conspirés qui sitôt les cibles désignées tentent de les abattre insidieusement (par l'échec) ou brutalement (par l'accident) à leur guise, en neutralisant toutes les voies possibles de sursaut et d'épanouissement. Ce générateur de peines et de plaintes qui offre également, derrière les élucidations confuses et les interprétations itératives, une épaisseur à la trame de toute existence. Lui qu'il faut donc combattre ou contenir en permanence en empruntant aux riches inventaires des

¹⁷ *Golo* désigne à la fois une forme de kola particulière (kola *nitida* ou *verrat*, dicotylédone) et la kola de manière générique, dans le langage courant comme dans la désignation globale au sein de ces cultes. Par extension, le kolatier est d'ailleurs désigné *golotin* (*tin* : arbre) en langue *fon* [cf. l/2/c].

¹⁸ *Bo* : savoir traditionnel composé d'ingrédients naturels (végétaux, minéraux ou animaux) catalysés par la parole. Il peut être dynamique (attaque, sort) ou réactif (propitiatoire, guérison). « Tout objet doté d'un pouvoir surnaturel, miraculeux, merveilleux », comme le décrit J.M. Apovo (2006 : 152)

¹⁹ K. Marx, *Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel*, 1843, p. 94.

protections, que l'on aborde celles-là à travers l'adhésion globale à un culte, notamment ceux dont elle reste la spécialité, ou par l'utilisation ponctuelle de certaines de leurs « armes ». Le panel est abondant ici, du propitiatoire jusqu'au curatif.

Par ailleurs, la volonté de s'intégrer au monde, pourquoi pas d'y réussir, à défaut au moins de voir réussir les enfants qui auront à nous supporter et nous élever matériellement et symboliquement à leur tour, en s'assurant de la tranquille (par le biais de *Tron*, d'*Atingali*, de *Dan*²⁰ ou de *Mami*) ou de la frénétique (par celui de *Gambaqa*²¹, de *Kennesi*²² ou des schèmes dévoyés du domaine sorcellaire) prospérité, vécue en périmètre collectif ou dans sa configuration individuelle la plus étroite ; une démarche diffuse à cultiver sur le temps long ou un processus immédiat, comme une opportunité à saisir. De l'aisance patiemment établie à l'invocation radicale des flots d'argent facile. Un espoir de richesse largement nourri par les représentations intégrées du confort matériel à l'occidental (et au-delà), véhiculé localement par des modèles de réussite issus du monde culturel, économique, etc. mais aussi, précisément, de la notabilité religieuse, par l'entremise de ces tutélaires satrapes qui proposent pour les autres (parfois pour mieux justifier le leur) ce chemin médian idéal entre respect des traditions et attributs matériels en société moderne. Cet équilibre subtil entre efficacité des forces protectrices et risques inhérents à la prompt invocation des vecteurs affamés de la fortune. En un mot ici, la lente ou hâtive digestion des multiples ramifications de ce mixe nodal, ce beau morceau de sempiternel : protection et guérison, paix et prospérité.

C'est dans ce contexte spirituellement foisonnant, et toujours précaire, que le culte d'*Atinga*²³ fut introduit il y a environ un siècle²⁴ au Bénin, et qu'il continue à se déployer, particulièrement dans la grande région de Cotonou. Si son essor fut moins massif que celui de l'autre grande figure de la kola, *Tron*, les entités qui en composent le panthéon [cf. III/7/b] sont à la fois plus nombreuses et plus singulières, comme les marques des influences successives qui ont façonné une histoire qui, nous le verrons, détonne au sein de cette *famille*. Aussi, contrairement à celui de son *frère*, son culte

²⁰ Culte de prospérité d'origine *maxi*. Il en existe de nombreuses formes, mais il est représenté par le serpent, idéalement le python (*dangbe*).

²¹ Culte de prospérité rapide, d'origine ghanéenne [cf. III/7/b].

²² Puissance de protection ou d'attaque, il porte le nom du *bo* qui l'active.

²³ *Atingali* ou *Atinga* sont utilisées indistinctement. La seconde est préférée en milieu anglophone.

²⁴ C'est en 1923 que le culte aurait été introduit au Bénin, dans la région de Konkondji (Collines). S'il est difficile de le vérifier, ce choix d'année zéro fait aujourd'hui consensus. Ainsi en 2023 sera célébré le centenaire de l'arrivée, donc de la présence, du culte dans le pays.

reste en partie vécu par ses adeptes comme l'expression d'un esprit de nature évasivement élémentaire, l'air (*johɔn*), et s'inscrit dans une filiation partiellement maintenue avec les représentations du *vodun* classique. A son image néanmoins, il reste un moyen pour atteindre protections et pléthores, du cercle restreint à l'élargi. Pour le peuple des *aviduvi*²⁵, *Atingali* est le paratonnerre dont les *angels* forment le bouclier.

Surtout, nous verrons qu'une configuration lâchement binaire sur le fond mais radicalement bicéphale sur la forme, avec deux structures de représentation nationales dirigées depuis l'agglomération - la **CO.NA.VA** (Congrégation Nationale des adeptes du *Vodun Atingali* du Bénin) et *Atinga Sen Wiwé* (*La véritable adoration d'Atinga*) - a rendu son positionnement assez ambivalent. Le système *Atingali* propose ainsi, pour un de ces courants, une relecture des principes qui ont supposément structuré la base de l'univers *vodun*, fond spirituel et base rituelle légués par une génération de devanciers fortement influencée par les cultes familiaux ou collectifs (notamment sur ce terrain, celui des *acina*²⁶), à la génération de ses représentants actuels. Aussi, lorsque l'on tente de démêler la subtilité, les raisons profondes des évolutions successives - y'en a-t-il de profondes ou sont-elles le fruit de la contingence permanente ? - ils apparaissent en gardiens parfois étrangement rigoureux de certaines pratiques dont s'écarte pourtant, paradoxalement, les cultes considérés comme plus *traditionnels*.

De fait, *Atingali* regroupe, au-delà de son terreau originel, la plupart des tendances actuelles et sans doute à venir, comme une quintessence du corpus de répliques disponibles face aux angoisses contemporaines. Ainsi est-il représentatif des diverses et inégales stratégies mises en place pour faire face aux bouleversements du social, dont les conséquences se trouvent démultipliées par le facteur urbain. Une large gamme de sollicitations, de solidarités novatrices, qui nourrissent le pluralisme de l'offre religieuse autant que la différenciation de ses expressions particulières. Sous le dôme de l'approche individuelle, ces mouvements sont alors de plusieurs ordres : réappropriation, innovation, spécialisation, réinvestissement, segmentation, transcendance du schème sorcellaire bien au-delà du périmètre lignager, considération des guérisons et fortunes

²⁵ *Aviduvi* est le nom qui désigne les initiés, ou adeptes, au culte *Atingali*.

²⁶ *Acina* est une figure de la catégorie des *Vodun Hunve* (*Vodun* ; rouge) ou *atinmevodun* (arbre ; dedans ; *Vodun*), qui constituent des cultes familiaux. Formellement, il se présente sous la forme d'un bois recouvert d'un tissu rouge écarlate que ses porteurs tiennent sur leurs épaules, et dans lequel réside l'esprit, le principe actif. Plusieurs entités entrent dans la catégorie des *hunve* ou *atinmevodun* (*Agasu*, *Bosikpɔn*, *Loko*, *Mase*, etc.). Les seconds ont la particularité de résider dans un arbre, idéalement l'iroko (habitat des génies forestiers). En langage populaire, ces cultes sont nommés *ɔwamɔ* [*ɔ* : naître ; *wa* : venir ; *mɔ* : voir, trouver], ceux qui étaient déjà là.

au sens large - par un amalgame de pratiques qui dépassent le cadre du *vodun*, l'intégration de savoirs curatifs exogènes (de la médecine extrême-orientale à l'homéopathie chimique occidentale) et les ressources en interne - ou encore circulation entre origines islamiques et hybridations liturgiques récentes, dans lesquelles les influences néo-chrétiennes sont aussi incontestables que réciproques.²⁷

Pourtant, s'il constitue en bien des aspects cet abrégé de l'expression urbaine contemporaine des pratiques *vodun*, ou néo-*vodun*, le culte d'*Atingali* en est aussi dans le même temps un exemple divergent ; un réflexif.

En premier lieu, par des variations sensibles sur l'origine et les itinéraires de l'expansion, qui le distingue nettement des autres membres de sa génération. Surtout, par le recours aux *visionnaires*²⁸ dédiés (*ablewa* pour les femmes, *konfo* pour les hommes) et à la transe de possession, vécue comme le point nodal de toute séquence - initiatique, divinatoire ou curative -, qu'elle soit activée spontanément, de manière intrusive, dans les maisons de la **CO.NA.VA**, ou qu'elle reste circonscrite à des temporalités et utilités bien précises, dans celles de **Sen Wiwé**. Cette pratique, basée sur la médiation volontaire des esprits particuliers, qui *chevauchent* leurs récipiendaires humains respectifs sans leur être absolument attachés – l'ange peut *choisir* une *ablewa* à tout âge et l'*utiliser* temporairement, la quitter à son gré ou tout au moins diminuer la fréquence de ses *irruptions* lorsque les effets de l'âge sur le charnel *emprunté* se font sentir - éloigne, ou démarque la hiérophanie d'*Atinga*, son profil numineux, de l'omniprésence divinatoire du *Fa*²⁹ et de la centralité fonctionnelle de son agent et interprète, le *bokɔnɔ*, dans le système mantique classique.

²⁷ *Atingali* serait à l'origine, de manière indirecte, de la création de l'Eglise du Christianisme Céleste (ECC). En effet, Samuel Bilehou Oshoffa aurait été *konfo acosi* dans un couvent de Dassa-Tré (où vit sa famille paternelle), celle de l'*adumaja Koku* (les anciens l'ayant connu à cette époque se souviennent d'un visionnaire spectaculaire) avant de fonder l'Eglise Céleste en 1947. Les ressemblances formelles entre le culte d'*Atinga* du courant **Sen Wiwé** et l'ECC sont d'ailleurs nombreuses et la filiation marquée, d'autant que la maison *Koku* pratique la forme **Atinga-Langabo**, sans doute la plus proche de la pratique céleste. Nous nous sommes rendus dans ces maisons et y avons notamment rencontré un homme se présentant comme un frère cadet (Martin, famille Assogba de Dassa). Les faits confirmés ne sont cependant étayés par aucun document, ce qui nous empêche de les affirmer ici. Néanmoins, l'important n'est pas tant la véracité de l'affirmation que son large partage en certitude collective qui vise davantage ici à souligner l'influence du culte plutôt qu'à y intégrer la personnalité d'Oshoffa, qui reste une figure périphérique dans la structuration et l'expansion du culte au Bénin.

²⁸ Le terme visionnaire est celui qu'utilisent les adeptes, bien qu'il soit impropre. Dans les faits, il s'agit d'une incarnation directe qui s'exprime par le corps emprunté aux *ablewa* et *konfo*, une transe de possession.

²⁹ La pratique classique du *Fa*, utilisée ici par le biais de la kola (sous sa forme *vi* à deux lobes, principalement), des cauris ou de l'*akplekan*, est loin d'être exclue pour autant du périmètre divinatoire d'*Atingali*. Tout *adumaja* se doit en effet d'en maîtriser la connaissance, la technique et le corpus interprétatif, en parallèle de la communication directe avec les anges que lui permet son culte.

Par-là, le culte apparaît singulier des deux bords (historique et formel) où l'on tente de le saisir, mais reste dans le même temps un condensé des principaux attributs de ces différentes générations de culte. Il représente pour nous une manière d'idéaltype, en creux, comme une tentative de synthèse de la galaxie dans laquelle il s'inscrit. Enfin, à l'image de tout figure du monde spirituel *endogène* ou *vodun* - au regard de ses spécificités, lui appartient-il entièrement et quel est le périmètre réel de celui-là ? - il reste partiellement tenaillé par des aspirations variées, parfois contradictoires.

Sur ce terrain si particulier en effet, les évolutions progressives des modalités d'expression et d'exercice de cet univers semblent poursuivre plus qu'elles n'accompagnent les transformations de structure, cette forme d'ingénierie sociale³⁰ dont les illustres tenants ont à plusieurs reprises tenté de l'affaiblir ou le discréditer, soit en exagérant son pouvoir de nuisance pour le dénoncer, soit au contraire en le minorant pour mieux le contenir, ou le marginaliser : discours dénigrant du catholicisme missionnaire et de l'administration coloniale (le premier aura largement acculturé son approche pour devenir un *concurrent* relativement *bienveillant*³¹), attaques hétérotéliques de l'époque lénino-marxiste puis procès en vétusté intenté par la sphère libérale néo-chrétienne qui le dépeint avec soin en aberration du passé, ce *frein au développement* [le terme en langue fon, *nukonyi* (*nukon* : devant, *yiyi* : aller), équivalent du *move forward*³², fut d'une certaine façon rechargé à cet effet], mais qui paradoxalement n'a peut-être jamais autant fait appel à ses pouvoirs publiquement discrédités. Dès lors, les stratégies d'adaptation d'un univers spirituel qui n'a rien d'un ensemble solidaire et homogène restent impossibles à détacher des mouvements de fond qui tendent à uniformiser, particulièrement dans le contexte urbain de cette concurrence débridée qu'il est maintenant convenu de nommer le *marché religieux*.

Sur ce point, le monde urbain est à l'image des cultes qui le composent. Ils se sont dans cet espace développés de concert. Comme eux, il est un concentré sans être clos. Il est même terriblement ouvert. Il contient les emprises ramassées de géographies matérielles, humaines et religieuses vivantes, agrégat composite mariné dans l'histoire et les réalités ultra-locales dont il incarne, à sa manière, la jonction. Il est la digestion

³⁰ A rapprocher ici de la *théorie du nudge* et de cet impératif de rationalité qui semble partout devoir s'imposer.

³¹ Sauf à l'encontre des *vodun* de la kola et tout particulièrement du culte de *Tron* qu'il considère (sans doute à raison) comme son concurrent le plus sérieux à l'intérieur de l'univers *vodun*.

³² Aller de l'avant, avancer [cf., entre autres, Sarro et Temudo, 2020 : 458].

permanente des influences qui sans cesse le stimulent, des villages périphériques qu'il absorbe, inexorablement - « *Souvenez-vous que les murs des villes ne se forment que du débris des maisons des champs* »³³ - et de bien d'autres choses. Il est l'écrin des parcours individuels précaires et des entités supranaturelles aux contours fluctuants. Dans ce cadre, si comme l'affirmait M. Lasseur le *fait religieux* reste un « *fantôme des études géographiques sur la ville d'Afrique subsaharienne* (2016 : 1) », l'inverse ne semble pas moins vrai. En effet, même à front renversé et à mesure qu'il figure le mode d'organisation sociale le plus commun de l'homme [cf.p.83], le *fait urbain* devient la donnée cardinale dans la compréhension des processus d'affiliation et d'organisation religieuse. Bien plus qu'un simple cadre physique d'existence et d'expansion, il reste peut-être davantage encore que ces cultes le cœur essentiel de notre sujet.

Précisément, Cotonou est aujourd'hui la principale agglomération du pays. Elle en est la capitale économique incontestable. Son aire urbaine forme une conurbation de près de trois millions d'âmes dans son acception *officielle* la plus large, celle du *Grand Nokwé*³⁴. Elle fut dès sa fondation et demeure plus que jamais un fort pôle d'attraction pour les migrations intérieures, sous-régionales ou lointaines qui abondent les propositions spirituelles autant que leur demande. Ainsi, si le phénomène religieux est depuis longtemps un vecteur de débordement des frontières, comme le soulignait S.H. Rudolph [« *the religious actors are among the oldest of the transnationals*»³⁵], l'histoire des premiers *Vodun de la kola* et des séries de cultes dont ils furent les précurseurs en est une des meilleures preuves. Elle nous rappelle que les dynamiques culturelles d'ordre transnational ne sont pas spécifiques à l'époque que nous vivons, que les processus de réappropriations localisées restent déterminants et que les mutations qui traversent sociétés et espaces en rythme soutenu, qu'elles nous réjouissent, qu'on les déplore ou qu'elles nous laissent placides, sont loin de n'être que les fruits des influences extérieures. Cotonou, trop souvent ou trop vite qualifiée de *ville sans histoire*, reste le terreau propice aux élaborations revisitées de figures, d'imaginaires et d'attentes. Ce

³³ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762).

³⁴ Comme bien souvent, la graphie francisée prend le pas dans tous domaines. Ainsi, le nom en fon est en principe *nɔxwe*. *Nokwé* est le plus courant, mais l'appellation retenue officiellement par l'administration est *Nokoué*.

³⁵ **Introduction : Religion, States, ans Transnational Civil Society**, in *Transnational Religion and Fading States*, edited by Suzanne H. Rudolph and James Piscatori. Boulder, Colorado : Vintage, 1997. Sur ce même sujet, voir l'article de Luke M. Herington (2013), sur le rôle de coproducteur et d'accompagnateur qui fut celui de différentes traditions religieuses, et sans doute d'abord de l'expansionnisme bouddhiste, dans l'émergence et le développement de la *Silk road* (*Route de la soie*).

monde citadin perméable, réceptacle et ressource, ou comme le métaphorisait A. Choplin, une des principales « *boîtes noires des transformations à l'œuvre* » (2006 : 9).

Sur ce terrain, il nous faut bien reconnaître que sous des formes parfois caricaturales l'empreinte des forces extérieures a été et reste plus que jamais colossale. Elles y produisent des marques plus ou moins profondes et visibles, qu'elles ne sont pas les seules à tracer. Nous verrons notamment que le facteur de la macération locale a son importance et que la globalisation qui semble parfois y rencontrer peu de résistance ne constitue pas une source unique écrasant de ses évidences tous les vents contraires. Et tant mieux, puisqu'il n'est sans doute pas de discipline qui ait davantage à le redouter que l'anthropologie, cette *science molle* moulée dans les bains d'un ethnocentrisme complexe, comme une seconde peau dont elle peine tant à se dégager, « *dont le principe est de rendre plus intelligible ce qui l'est moins* » (Tonda, 2007 : 80) et peut-être d'apporter une réponse à la question du poète (*Est-ce ainsi que les hommes vivent ?*), tout comme la linguistique tremblerait d'un retour brutal à ces temps du Déluge qui précéderent l'érection heureusement infructueuse de la Tour de Babel.

L'historienne Florence Bernault, qui reprend à son compte cette étonnante tendance à user de la généralisation continentale *africaine* (ce terrain de jeu des *africanistes*³⁶) et plus sûrement à échelle localisée, de l'*Afrique équatoriale*, touche néanmoins un point sensible dans sa proposition (2001 : 129) d'appréhender les mondes contemporains par le biais d'un regard réflexif, celui de leurs *aires marginales* :

« À partir des années 1980, chez certains chercheurs, l'obsession montante de sortir du ghetto africaniste et d'acquérir une notoriété universitaire élargie s'est traduite par des postures d'imitation : emprunt forcené des concepts élaborés pour l'Europe et l'Occident et importation à sens unique de l'érudition académique. Articles et ouvrages ont foisonné qui disséquaient l'Afrique au seul profit des penseurs et des modes de l'Occident. Trop peu, en revanche, s'en sont nourris pour réinterroger les certitudes du Nord. Or il n'est que temps de penser l'Afrique non seulement comme un champ original et autonome, mais aussi comme un lieu essentiel pour formuler l'histoire du temps présent. (...) Où que le regard porte, chargé d'admiration ou d'opprobre, une évidence s'impose : l'Afrique renferme les germes d'une trajectoire historique qui n'est décidément pas réductible à celles suivies par l'Occident. »

³⁶ Ce titre, qui n'est jamais transposé à d'autres terrains continentaux, est une auto-qualification qui en dit long sur l'état d'esprit de la recherche occidentale.

Au-delà, il reste difficile de jauger de la puissance réelle, qui touche aux imaginaires conditionnés autant qu'aux structures normatives, de ces forces uniformisatrices. Nier leur importance au regard de la complexité et des dynamiques nouvelles qui caractérisent les formes contemporaines des cultes reste cependant difficile, puisqu'ils en sont précisément le produit et qu'un phénomène n'a pas besoin d'être total pour se montrer déterminant. Ici comme ailleurs, les impulsions complexes de la mondialisation, globalisation, *Westernization*³⁷ (Herrington, 2013) ou transnationalisation³⁸ des références sont un double cadre dont les destins sont liés dans leur pleine évolution : celui de la relative homogénéisation des systèmes (économiques, sociaux, politiques, culturels) et celui de leur environnement par le biais du mouvement de large urbanisation. Un cadre complexe que présente notamment M. Agier dans son *Anthropologie de la ville* :

« Les contextes sociaux (...) sont marqués par une intertextualité multiforme qui rapproche les différents mondes peuplant notre planète... Certes, toutes les parties du monde ne sont pas atteintes directement et exactement en même temps. Mais nous pouvons penser que cette intertextualité - la forme concrète de ce que l'on appelle aujourd'hui la « globalisation » culturelle - a des effets directs sur les procédés de la création culturelle et sur les processus politiques et identitaires locaux. » (2015 : 179)

Est-il possible, en effet, d'analyser les aspirations contemporaines à la segmentation et aux recentrages identitaires en les détachants du mouvement général qui les a stimulés ? N'en sont-elles pas la marque ou la preuve tangible, comme un mouvement instinctif de défense ? Répondent-elles vraiment, comme l'organisme néotène, à une question qui n'aurait jamais été posée par des regards appuyés vers ou depuis l'ailleurs ? Contester ou minorer l'uniformisation relative des sociétés du monde au regard de la diversité des effets ou réponses qu'elle suscite effectivement localement ou ultra-localement - l'ajustement focal restant le meilleur biais pour minimiser l'intensité des tendances lourdes - mais qui finissent par obliquer, même à front renversé, vers des directions et perspectives assez proches, a-t-il quelque chose de plus crédible que d'opposer l'existence du parachute ascensionnel à l'imparable loi de la gravitation universelle ?

³⁷ Et son pendant critique, la *Westoxication*. Il s'agit ici d'une des traductions du terme persan *Gharbzadegi*, né sous le règne du dernier chah d'Iran, Mohammad Reza Pahlavi (1941-1979). D'autres propositions du même acabit existent, comme *Occidentosis*, *Weststruckness* ou encore *Westamination*.

³⁸ Terme préféré par Argriadis et De La Torre (2012) notamment, considérant que celui de globalisation « ne permet pas de tenir compte (...) de la phase de réception et d'appropriation qui produit à son tour le sens de la relocalisation religieuse ». C'est effectivement, ici, un des cœurs de notre sujet.

Ainsi, les pratiques se transforment à mesure de leur environnement social et matériel. Celui-là possède ses caractéristiques et ses contingences locales, mais il subit dans le même temps l'impulsion irrésistible du global. C'est une évidence, sans doute même une platitude, notamment pour les acteurs d'une galaxie spirituelle qui aura passé toute son existence à s'adapter et à *synthétiser* ses références internes, extérieures ou passées. Cela dit, l'environnement en question peut parfois *imposer* ses métamorphoses si brutalement qu'il remet en cause la capacité qu'ont ou que se donnent les hommes pour s'y adapter. Doivent-ils nécessairement le faire, d'ailleurs, lorsque ses rayons proviennent principalement des mêmes astres et que ceux-là se ternissent sans le savoir derrière les prétentions fanées de leurs contradictions internes ? Sur un terrain où la *métropolisation*³⁹ renforce le pouvoir du global, peu en appellent au refus ou à la résistance, la plupart se conforment par résignation ou souplesse, comme on accompagne un mouvement que l'on n'a pas suscité, ni souhaité. Dans l'interstice, les reconfigurations spirituelles tenaillées entre attrait du changement et volonté de conserver les pratiques et savoirs des pères patinent, se braquent, parfois rechignent, obliquent, innovent ou finissent par se conformer. Une poignée, le noyau le plus visible des agents publics du *vodun*, tente aussi d'en tirer son parti. En les observant bien, ceux-là, on les imaginerait tout à fait capables de passer sans faillir de leur position de chefs de culte à celle de gardien des musées d'exotisme qui leur seront un jour dédiés. Ainsi, à défaut d'être nécessaires les évolutions restent inévitables, à défaut d'être souhaitables elles finissent par être intégrées, sincèrement souhaitées, ou saluées. « *Ce que nous disons* », nous avait déjà répété l'*adumaja Vivenu*, c'est que « *le monde a beaucoup évolué et qu'il faut évoluer avec le monde (...) c'est-à-dire que rien n'est statique, tout est dynamique* ». ⁴⁰ Là où va le monde, effectivement, l'homme finit toujours par le suivre.

³⁹ Sur le processus de concentration de populations, d'activités, de valeur dans des villes de grande taille que constitue la métropolisation, mais aussi la hiérarchisation urbaine et la concurrence qu'elle entraîne aux échelles nationales et internationales, cf. Dossier Géo-confluences : *De villes en métropoles*.

⁴⁰ Entretien du 25 février 2022.

Approche et méthodologie.

“Ahwan we nɔ gbɔ, co e nɔ dɔ ahwan xo.”
(C'est quand la guerre s'arrête que l'on raconte la guerre.)

Avant-propos

« *Blanc curieux, noir curieux* »

Je rencontrais la ville de Cotonou pour la première fois vers la fin de l'année 2008, complètement par hasard. Sur une sorte d'impulsion peut-être motivée par l'arrivée de l'automne sur la Bretagne, où je vivais alors, et par un désœuvrement relatif au plan professionnel, j'accompagnais sans réfléchir un ami cher qui au retour d'un premier séjour avait su m'en vanter la douceur. J'avais pour ma part peu voyagé auparavant. Je ne me sentais pas d'une nature nomade. Contrairement aux tristes paroles de G. Brassens dont la vie et la *Supplique* démontrent qu'il n'en pensait pas un traître mot, j'étais particulièrement fasciné par les gens de *quelque part*, qui vivent précieusement leurs attaches et, certainement sans le savoir, seront potentiellement les derniers réfractaires aux folies de l'ingénierie sociale⁴¹ en cours, qui ne rêvent que de les voir tranchées.

Malheureusement, l'ami en question étant reparti sans autre but que le voyage, cette inspiration remuante qui ne remplit finalement que les valises, il changea radicalement d'avis ensuite, n'en éprouvant plus que les pires aspects. Plus tard, il finira par quitter le pays, tandis que je restais. Ainsi, j'étais toujours de quelque part, mais ailleurs. Avec le temps, j'y ai fondé une famille. Les enfants sont nés là, au bord du canal de Kuta, entre leurs trois cultures : la béninoise, la française et la cotoinoise qui transcende allègrement les ascendances entremêlées des deux autres. C'est précisément cette dernière, à laquelle je m'étais d'abord intéressée de manière dilettante, qui devint à partir de ce moment une énigme qu'il me fallait résoudre au plus vite et tout entière, la paternité imposant par l'angoisse ses convictions soudaines. De fait, je n'imaginai pas voir mes enfants grandir dans un univers que leur père serait incapable de leur expliquer.

Effectivement, ce monde que je cherchais à comprendre est un paradoxe. Il est un bassin vivant. Certains y étouffent, et pourtant il respire. Il est surtout nous concernant

⁴¹ Sur le sujet des innovations sociales ou non-matérielles, cf. Howaldt (2015) ou Hochgerner (2009).

le terreau d'un univers spirituel et mental qui ne se confond pas seulement avec celui du *vodun*, bien qu'il reste assez fortement imprégné par lui, dans sa définition la plus large. Partant, sur cette influence s'en sont imbriquées beaucoup d'autres, lentement ou frénétiquement. Elles semblèrent parfois contraires, ou parfaitement hostiles.

La résistance de ces pans de culture appartenant à la sphère dite *traditionnel*, dans un environnement plus que d'autres sujet aux grandes mutations contemporaines - ces deux bottes cyclopéennes du progressisme socio-culturel (libéralisation des mœurs) au service aveugle d'une doctrine économique uniforme (libéralisme économique) - lancées sans pause et sans escale sur les voies du global localisé, et concernant l'univers spirituel la possibilité même d'un épanouissement au rythme synchrone de l'extension effrénée de l'agglomération, avec ses conséquences concrètes, s'est alors posé à moi.

Je commençais à étudier la question en recherchant les ressources disponibles, extérieures ou locales, mais je le fis davantage à partir des rencontres hasardeuses, effectuées par trajectoires erratiques dans des maisons de cultes de toute nature. Inévitablement, les visites initiales en justifiaient d'autres, et par-delà toutes considérations théoriques, visant d'abord à appuyer ma réflexion sur le mur de l'observable concret, celui du réel, je débutais un travail empirique de recensement des maisons.

Beaucoup d'études s'étaient alors attachées à la pratique de ces cultes, y compris en milieu urbain, et bien des commentaires me parvenaient, de milieux professionnels ou profanes, qui tiraient souvent de larges conclusions à partir d'un panel limité de personnalités, de figures ou de lieux, ceux du voisinage proche ou des chefs de culte les plus *extravertis*, maniant mieux le langage ou maîtrisant mieux l'*étranger* ; au final, ils furent et demeurent souvent les mêmes, dans les références universitaires comme dans le choix des institutions de reconnaissance et de représentation, des autorités publiques ou des structures associatives. Ce faisant, ils continuent certainement à favoriser ou à faciliter la circulation de schémas biaisés et leurs relations aux chercheurs peuvent faire aboutir tour à tour, pour reprendre les termes d'Andras Zempléni (1996 : 39/40), un besoin de reconnaissance individuelle ou la simple volonté de mystification :

« Au mieux, elles (**constructions personnelles**) ne restituent (...) que les interprétations synthétiques locales que le milieu particulier de ces « informateurs réguliers » a élaborées au sujet de leur culture ou société. Au pire, elles sont des idiosyncrasies d'intermédiaires par trop « entraînés » aux idéaux de l'ethnologue et de l'ethnologue. »

Je possédais sur ce point un avantage : je n'étais pas ethnographe et je ne poursuivais pas d'idéal. Je doutais assez vite, dès lors, que ces mêmes *personnages* vers lesquels on m'orientait aussi, à cause de leur visibilité publique et médiatique (radiophonique à l'époque, numérique aujourd'hui), soient systématiquement les plus représentatifs au sein de leurs branches spirituelles respectives ; certains le furent, mais pour un certain nombre d'entre eux je suis maintenant absolument convaincu du contraire.

Plus tard est survenue la dimension scolaire, ou pour la présenter avec un peu plus d'emphase, son extension académique. Je reprenais mes études sur le tard, par curiosité et par correspondance. Mon mémoire de master traitait des deux pôles qui me paraissent et me paraissent toujours, pour diverses raisons, constituer les axes nodaux du dynamisme maintenu et du recentrage du *vodun* contemporain, précisément en milieu urbain : la divination (*Fa*) et les figures originaires du Ghana, principalement celles issues des cultes de la kola. C'est au cours de cet exercice que j'avais eu l'occasion de lire les textes d'E. K. Tall. Doutant de l'intérêt de poursuivre sur la voie universitaire, je finissais néanmoins par la solliciter.

Ainsi commença la thèse, et pour sa réalisation la nécessité de revisiter le recensement de façon plus rationnelle, en définissant précisément son périmètre et si possible, en visant l'exhaustif. Je délaissais donc à ce stade l'incertitude des premiers itinéraires pour un inventaire plus rigoureux, effectué rue après rue, *vons* (voie à orientation nord-sud⁴²) après *vons*. L'ambition de ce travail liminaire était de saisir les forces effectives en présence, de les visualiser littéralement (par le biais des applications de cartographie que je substituais assez vite aux cartes en papier annotées à la main) à l'échelle de l'aire urbaine, mais aussi à celles de quartiers ou sous-quartiers particuliers. Cet état des lieux paraissait devoir constituer la base nécessaire pour mieux comprendre. Avec le temps, il devint massif, et la démarche qui s'était jusque-là tenue à l'écart des angles et circonvolutions de la théorie s'est non seulement enrichie en quantité, mais certainement en valeur. C'est par elle que je me fis connaître dans les maisons de cultes cotois et que se dévoilèrent les connaissances et réseaux, d'un geste presque mécanique.

Aussi, parmi les rencontres certaines se révèlent bien plus précieuses que d'autres. Parfois, il y en a même de remarquables. D'une certaine façon, je dispose là encore des

⁴² La *vons* est le terme couramment utilisé pour désigner une rue non revêtue. Ce schéma nord-est correspond effectivement à l'orientation des premières rues de la ville. Dans les faits, l'appellation est entrée totalement dans le langage commun et ne tient plus aucun compte de cette caractéristique.

avantages de mon tempérament. Assez peu sociable de nature, je ne me disperse pas en mondanités et finis souvent par générer des collisions fructueuses. À ce moment précis de ma démarche, environ deux années avant d'entamer cette thèse, je cherchais à écrire correctement le *fon-gbe*⁴³. Non pas tant pour mes recherches que vis-à-vis des enfants, encore, auxquels j'espérais pouvoir le transmettre à mon tour. Malheureusement, leur mère ne pouvait faire à mon égard qu'une piètre enseignante (et sans doute aurais-je été pour elle un piètre élève). Je me rendrais d'ailleurs compte, plus tard, que très peu de béninois en maîtrisent réellement la graphie, y compris chez ses intellectuels et promoteurs les plus motivés, ou les plus officiels. Par le biais d'un ami franco-béninois que je savais être en train de tenter courageusement, à l'orée de ses trente ans, de renouer avec la saveur de l'idiome paternel, je fis donc la connaissance d'un élément absolument essentiel de ce travail, sous bien des aspects.

Je ne tenterais pas de faire ici la biographie, même condensée, de Corneille Chodaton. Elle pourrait constituer un bon sujet d'étude en soi. Il se trouve que je rencontrais cet ancien professeur de français reconverti dans les arts du spectacle au moment précis où le catholique de (presque) toujours, abonné aux aurores dominicales de la messe de 6 heures dans l'église Saint-Louis-Gbedegbe, commençait à réaliser que la Palestine et Rome n'étaient plus en mesure de gouverner son ciel et qu'il était préférable de revenir vers la compagnie familière de sa tradition spirituelle d'origine. Son cheminement ne fut pas aussi brutal, mais le processus fut assez vif et par l'impulsion, je pense bien avoir pris ma part sans le chercher, ni le vouloir, dans sa paisible apostasie. Quoiqu'il en soit, je dois reconnaître ici que nous nous sommes rencontrés exactement au moment où il le fallait. Des cours de *fon-gbe* qu'il me donna effectivement pendant un temps, nous nous rendîmes rapidement compte de notre double intérêt commun pour l'univers du *vodun* et celui du milieu urbain. En plus du reste, Corneille était lui-même un pur produit de cette ville (sa mère, alors déléguée du quartier de l'Etoile Rouge, avait supervisé la construction du rond-point éponyme, en 1976), même si comme tous ceux qui y sont nés et y ont toujours vécu, parfois pour la seconde ou la troisième génération, il ne se présentera jamais comme un cotonnois. Tout cela reste assez logique, l'homme est un prince (d'Abomey), et Cotonou n'est pas un royaume.

⁴³ Le *fon* est la principale langue du sud-Bénin. Elle représente environ un quart des locuteurs dans le pays. Leur nombre total est estimé à un peu plus de 4 millions (cf. H. Hildegard, 2003).

Notre approche et nos motivations étaient donc assez différentes dès le départ, elles le sont restées, mais il décida sous un motif proche du mien, la curiosité, de m'accompagner dans mes inventaires en cours. Depuis, nous avons fait la plus grande partie du terrain ensemble et sommes devenus un duo modestement fameux (d'où l'incipit, ce surnom qui nous est réservé dans certaines maisons) au cœur du vaste réseau qu'ensemble nous avons laborieusement mis à jour. Concrètement, en plus d'être une véritable mémoire vivante de l'histoire et des métamorphoses contemporaines de la ville, son intelligence sociale et ses connaissances linguistiques m'ont été absolument essentielles, au-delà du *fon-gbe* qui est loin d'être la langue dominante dans les couvents (j'y reviendrais), et j'aurais eu bien du mal à trouver (et accessoirement, à payer) un traducteur unique capable de maîtriser toutes les langues du sud et centre béninois. Ainsi, de Cotonou à Konkondji, de Sokponta à Glidji, peu de phrases prononcées devant nous auront été en mesure de le prendre au dépourvu pendant toutes ces années. Surtout, sa présence m'aura permis de mettre en place un relatif partage des tâches lors des cérémonies ou séquences rituelles au sens large, où une seule paire d'yeux et d'oreilles ne pouvaient pas suffire, autant qu'il me permettait au cours des échanges d'observer l'environnement, l'attitude et le langage non verbal de nos interlocuteurs, parfois les activités hors cadre ou hors champ, sans craindre de ne plus écouter.

Enfin, nous avons évidemment échangé de façon permanente sur les évolutions en cours, bien qu'il reste assez réfractaire aux processus de théorisation et que l'exercice de la thèse fut rarement entre nous un sujet de discussion. Je ne saurais jamais assez le remercier d'avoir été à mes côtés, d'autant que ces dizaines (sans doute ces centaines) de kilomètres parcourus, ainsi que ces centaines (sans doute ces milliers) d'heures consacrées ensemble aux tribulations de la recherche, qui furent nombreuses et peuplent nos souvenirs communs de moments épiques, n'auront été rétribuées que par une amitié sincère et infaillible. Aujourd'hui, la thèse achevée n'est plus en mesure d'éteindre cette curiosité dont elle n'est jamais devenue le dessein essentiel, celle-là nous pousse encore à poursuivre, à maintenir notre intérêt au sujet duquel à bien des égards nous avons conservé la divergence de nos approches et de nos intentions profondes ; moi le *blanc curieux* du savoir et lui le *noir curieux* du pouvoir.

« Ma can te o, na so agu nu we »
(*Ne mange pas l'igname tel quel, je vais le piler pour toi*)

S'agissant d'étudier la configuration d'un culte à l'échelle d'une aire urbaine considérée dans son ensemble, la méthode d'enquête retenue fut pour moi de deux ordres.

Sa partie liminaire, qui avait l'avantage d'avoir pu s'établir sur un temps relativement long puisqu'elle avait débuté avant même l'idée de ce travail, fut donc le recensement le plus complet possible des différentes *maisons ou couvents/hunkpame* [*hun* : *vodun*, *kpa* : enclos, *me* : dedans] de cultes *vodun* ou apparentés à l'échelle de l'agglomération, suivant un périmètre sur lequel je reviendrai. Sa réalisation constitue la genèse de l'intérêt pour le sujet et la motivation à l'inscrire dans le cadre d'une thèse.

Aussi, en réalisant une carte dynamique des lieux de culte superposable à celle de la ville, de son histoire et de son expansion en cours - certaines maisons se déplaçaient ou disparaissaient presque devant nous en même temps que la gentrification faisait son œuvre et que les territoires périphériques s'étendaient - je tentais de mieux saisir les connexions à l'œuvre entre les populations, les figures, les représentants et pratiquants. Je me suis naturellement intéressé à la logique des parcours individuels au cœur des courants historiques et spirituels auxquels ils s'affiliaient, notamment celle des lignées d'importateurs aux échelles nationales, régionales et locales.

Il me fallut appréhender les motivations inscrites derrière la démarche volontaire ou contrainte de l'initiation, de la succession, de l'installation, de l'intégration ou de l'apport supplétif d'un esprit, parfois de son abandon ou de sa subtile substitution. A l'intérieur des maisons, il me fallut aussi tenir compte de la cohabitation d'entités ou d'esprits d'origines, de natures et d'influences diverses, parfois divergentes. Dans ce cas précis, de saisir par quelle manière les oppositions sont effectivement surpassées, transcendées, négociées ou tout au moins contenues. Au final, d'extraire l'alchimie des deux faces actives de cet environnement géo-spirituel façonné par la rencontre entre l'émergence d'une métropole contemporaine et ces figures *vodun* dites de la *seconde génération*. Pour cela, bien sûr, le périmètre choisi ne pouvait pas rester étanche dans ses limites. Afin de mieux comprendre les pratiques à l'œuvre dans la région de Cotonou, il fallut parfois s'en éloigner, assez radicalement.

Le second volet est évidemment celui de l'analyse théorique, qui s'appuie fortement sur cette base et sur quelques autres paramètres.

Le recensement, réalisé littéralement en porte à porte, nous avait permis de nouer des contacts utiles et de nous intégrer plus ou moins profondément dans les maisons et les réseaux auxquels elles se rattachent, en fonction de notre intérêt, dont les contours fluctuèrent : l'exhaustif dans un premier temps, réduit par le contexte ramassé de la thèse à une nécessaire sélection, celle d'une figure représentative des enjeux du milieu et des interrogations qu'ils soulèvent. Cette sélection, en manière de *marginal sécant*, fut opérée en périmètres concentriques imbriqués, depuis les cultes de la kola à l'intérieur du vaste univers *vodun* jusqu'à celui d'**Atinga** à l'intérieur du second cercle, puis aux différents réseaux propres à celui-ci.

Les chefs de culte qui finissaient par bien nous connaître nous invitaient spontanément à venir observer les séquences rituelles en cours, qu'elles relèvent du domaine de la vitalisation collective ou de travaux particuliers, et dans certains cas à y prendre part. Nous nous invitons nous-mêmes aussi, et avons rencontré bien des gens en dehors des *couvents* après y avoir échangé les contacts. A l'intérieur de ces bornes, la démarche fut assez classique et relève principalement de l'observation ou, selon le contexte, de l'observation participante. Je n'ai pas jugé nécessaire de recourir aux questionnaires, bien que des récurrences aient souvent émergé des échanges, lorsque nous interrogeons les personnes de manière personnelle et particulièrement lorsque ces rencontres pouvaient être réitérées. Sur ce point, l'évolution des versions fournies en fonction du niveau de confiance et de convivialité (le lieu de l'échange est rapidement apparu comme un paramètre fondamental), de la présence des représentants de la maison, de notre propre réputation à l'intérieur des réseaux, des attaches personnelles entretenues avec d'autres membres ou référents spirituels associatifs, « *comme autant de strates de paroles et de silences qu'il faut d'abord dégager* » (Coyault, 2015 : 257), fut parfois spectaculaire. En nous contentant des déclarations qui nous avaient été faites lors des rencontres initiales, nous aurions largement trahi notre tâche.

Pour appuyer la démarche, un engagement initiatique simple, relativement peu contraignant et très éloigné du majestueux serment des rois, nous fut également utile. Il permet d'accéder à la participation - « *Je ne décris pas ce que sont ces gens (...) mais comment ils agissent*⁴⁴ » - ainsi qu'aux différents lieux et séquences sans restriction à

⁴⁴ Jean Bazin (2008 : 355)

l'intérieur du panel, ainsi qu'au centre des débats et conflits, cette dimension politique puissamment intégrée à l'échelle des relations interpersonnelles et structures de représentations, qui reste parfois sous-estimée. A l'usage, nous nous rendîmes compte qu'il était un moyen d'entrer plus efficacement dans les autres, y compris celles de la sphère du *vodun traditionnel*. Avec les bases référentielles dont elle suppose un minimum de maîtrise et le maillage qu'elle entraîne dans le champ des relations, l'initiation constitue en effet un passeport efficace lorsqu'elle est opérée sincèrement, c'est-à-dire dans un premier temps dégagée de son objectif même, et qu'elle ne se trouve pas réduite à un simple amusement ou à l'expérience exotique. La motivation profonde de l'impétrant est perçue, la confiance et les libertés qu'on lui réservera tacitement adaptées en conséquence. Croire, ou tout au moins laisser croire que l'on croit, agir comme l'autre en l'occurrence, reste le vecteur le plus efficace pour faire diminuer l'intensité de ce qui demeure une intrusion, gommer un peu de notre indissoluble singularité. Ensuite, ce qui se passe en esprit reste une affaire dont seule l'éthique personnelle ou la morale, qui sous cette forme reste étrangère à l'univers *vodun*, peuvent tenter de s'accaparer.

Cette démarche pour le moins classique est la base nécessaire lorsqu'il s'agit d'étudier de près un univers religieux dans lequel la sphère publique (celle du culte) et la sphère privée (celle de la maison et des parcours personnels) s'entremêlent sans jamais totalement se confondre. Sur ce point, être un enfant de la maison ne suffit pas pour devenir *hic et nunc* un enfant de son culte. Elle conserve par ailleurs son efficacité au-delà du seul cercle d'influence de départ, étant considérée pour ce qu'elle est, une marque d'engagement qui inclut nécessairement un certain nombre de règles et d'interdits (*su*) - en ce qui nous concerne ici, la consommation de la viande de porc (les cultes de la kola étant d'origine islamique), celle des produits de palme (*atan*⁴⁵, *soqabi*⁴⁶, *amivovo*⁴⁷), de *nyatoto* (légumes à base de chicorée sauvage), l'interdiction de maudire à voix haute « *parce que à partir de ce jour, en tant qu'aviduvi, vous avez une force en vous qui est une force surnaturelle*⁴⁸ » (injonction comparable à celle qui

⁴⁵ Vin de palme

⁴⁶ Cette règle est dans les faits acceptée et respectée de façon aléatoire. Le *soqabi* (alcool de palme) utilisé dans le culte **Atinga** est en principe le *déhan*, qui ne provient pas du palmier à huile, duquel est justement extraite l'huile rouge, mais du palmier raphia (*raphia vinifera*).

⁴⁷ Huile rouge, extraite des noyaux de palme.

⁴⁸ **Adumaja Yelian Metogbe** (Agontinkon).

suit l'absorption de *kpè*⁴⁹), de côtoyer l'esprit de *Kennesi*⁵⁰, un des principaux *ennemis* d'*Atinga*, de sortir avec le torse nu, d'avoir des relations sexuelles entre le samedi soir et le dimanche après-midi (heures qui précèdent et suivent les cérémonies hebdomadaires) ou encore de pénétrer dans le *kpèxo* moins de vingt-quatre heures après en avoir eu, etc. Elle nous aura surtout permis l'accès au code langagier des *angels* qui forment le panthéon d'*Atingali*, ainsi qu'aux séquences rituelles auxquelles un *ahé* (non-initié) ne pourrait pas avoir accès. Ainsi, au-delà des facilités d'accueil, son absence nous aurait simplement interdit les approches physiques les plus élémentaires et aurait rendu partiellement stérile toute tentative de compréhension sérieuse, de même qu'on imaginerait mal une étude des fonds marins basée sur les seuls entretiens, même dirigés de manière approfondie, avec quelques spécimens d'exocets attrapés en plein vol.

Un engagement personnel, enfin, qui reste mieux interprété que l'intérêt scientifique du chercheur plus pressé de savoir que de comprendre. Autant qu'il offre certaines des clefs fondamentales pour saisir une part de l'inframonde, de la structure mentale, du canevas des non-dits, puisqu'« *il existe un registre de communication dont l'accès est interdit à ceux qui donnent trop d'importance à la rigueur* »⁵¹, et d'approcher ces sensations inexprimables (en logique ou en mots) dans la structure liminale du réel - perçu dans sa globalité, visible et invisible - partagé par les membres. Sur ce point, l'athéisme ou le scepticisme assez bien partagé chez les chercheurs (et auquel je ne prétends pas faire exception) ne peut manquer d'interroger dans l'étude de milieux spirituels. Peut-on vraiment comprendre ce que l'on ne saisit jamais en profondeur, ce qui parfois inconsciemment nous rebute ? A l'image de la conviction spirituelle, qui d'une certaine manière lui ressemble, pourrait-on réellement appréhender le sentiment amoureux sans l'avoir jamais éprouvé soi-même ? Dans une injonction plus radicale que la nôtre, qui suppose une croyance vécue sincèrement, Evans-Pritchard exprimait déjà ces doutes, d'une façon un peu désuète, dans ses *théories sur la religion des primitifs* :

« *Si la religion appartient essentiellement à la vie intérieure, on ne peut vraiment la comprendre que de l'intérieur (...)* Il n'est que trop à craindre que le non-voyant parle de religion comme un aveugle des couleurs, ou un sourd d'une belle composition musicale. » (2001 : 203)

⁴⁹ Mot yoruba usité en fon. Il désigne le mauvais sort, la malédiction, l'affliction.

⁵⁰ Puissance ambivalente. A l'origine anti-sorcellaire (tout comme *Atingali*), elle peut également servir à faire ou provoquer le mal par une mauvaise utilisation de ses composants ou la transgression de ses interdits. Elle est très utilisée par les gaimans, et souvent confondue avec *Gambaqa*. Le nom est celui du *bo* préparé pour l'activer.

⁵¹ Eric de Rosny (1981 : 372)

En ce sens, l'acte initiatique est un pas de plus vers la réalité et l'univers mental de l'autre, dans une forme d'enclavement temporaire à l'intérieur duquel les *secrets* révélés à l'impétrant sont davantage pris au sérieux pour leur forme que pour le fond dissimulé, qui peut s'avérer maigre, comme le soulignait J. Jamin (1997 : 118) en reprenant à son compte l'expression du *secret de polichinelle* dont « *la futilité du contenu (...) a quelquefois de quoi surprendre et de quoi ridiculiser les efforts entrepris pour y accéder* » et dont « *(l')importance réside moins dans ce qu'il cache quand dans ce qu'il affirme : l'appartenance à une classe, à un statut (ibid. : 15)* », ou ailleurs par M. Houseman pour lequel « *(l)e contenu réel (...) est beaucoup moins important que le schème relationnel établi par sa communication* » (2012 : 122). Du point de vue de sa fonction, les mots de K. Ellwert-Kretschmer nous paraissent aussi assez justes :

« *Ce sont les prêtres qui ont la plus grande connaissance des secrets en rapport avec le vodun, alors que les initiés ne connaissent en fin de compte que le secret de l'initiation ; les véritables secrets ne leur sont pas transmis et elles n'ont ainsi pas systématiquement accès à d'autres (...) Le secret sert à dominer les titulaires des charges inférieures et leur indique leur place dans la hiérarchie. Le secret ne consolide pas seulement le groupe vodun à l'intérieur, mais souligne en outre sa différenciation interne ; en plus de sa fonction religieuse, il a une fonction politique qui consiste à maintenir et à stabiliser l'institution.* » (1995 : 113-114)

Au plan strictement théorique, l'approche ne peut que varier et s'adapter en permanence dès lors qu'il s'agit d'étudier la matière humaine⁵² d'un panel aussi hétéroclite que le nôtre, d'autant qu'il ne s'agit pas pour moi de conforter ici, de m'affilier ou de contredire des écoles de méthodes qui ont largement fluctué en fonction des modes, des intérêts et des ambitions générés par les réseaux académiques ou le vent sociétal de chaque époque, et qui reviennent souvent, *in fine*, à observer la destination attendue avec les lunettes du départ. Je ne saurais trop rejoindre ici, une nouvelle fois, l'avis d'A. Zempléni lorsqu'il pointe, fort justement, ce *schématisme théoricien qui aseptise tant de textes anthropologiques publiés aujourd'hui : ne serait-ce que parce qu'il élague les détails vivants, supprime les noms propres et efface les actes de l'ethnologue*

⁵² « Rien de ce qui concerne l'homme ne saurait s'enfermer dans la logique rigide des principes arithmétiques. » (Doo Numi – Alfred K. Djossou/Augustin Y. Ainamon, 2016 : 9).

au point que la société que celui-ci 'présente' disparaît sous l'écran et le poids de son argumentation (1996 : 35). » L'important pour nous fut de trouver la bonne distance en fonction de chaque circonstance et chaque contexte ; ce ne fut sans doute pas toujours le cas, mais je reste convaincu qu'aux méthodes strictes ne peuvent répondre que des analyses fermées, ou conclues par avance. Cette formule hybride, qu'elle s'attache à l'histoire personnelle, aux justifications *théologiques* ou à l'attitude face aux séquences activées dans les maisons, m'a semblé la plus efficace.

La question du positionnement

“A zun koklo zɔnlin ɔ e na na agbadekun we.”
(Si tu marches comme un poulet, on te donnera du maïs.)

« Les 'convertis' sont évidemment nos 'contemporains', mais cela ne nous oblige pas heureusement, même par souci de fraternisation humaine, même par nécessité méthodologique, à rejoindre (leur) communauté. »

(André Mary, 2000 : 113)

« Sur le terrain des religions (...) la posture méthodologique adoptée par le chercheur n'est pas le fruit d'un choix individuel, puisqu'en somme, il n'y a pas de choix possible, mais plutôt une place à prendre et à exploiter. »

(Sandra Fancello, 2008 : 3)

« (l)'homme qui vient du dehors n'a aucune chance d'accéder à la vie sociale intime de ses hôtes sans connaître tant soit peu ce dispositif rituel ou fonctionnement quotidien et sans faire partie de cette société secrète qui envahit paradoxalement tout la vie collective... »

(Andras Zempléni, 1996 : 23)

L'anthropologue doit-il devenir un belligérant de son propre terrain, comme le recommandait, dans un contexte de sorcellerie, J. Favret-Saada [« *Quiconque en parle est un belligérant, et l'ethnologue comme tout le monde. Il n'y a pas de place pour un observateur non-engagé.* (1985 : 27) »] ou comme aura su l'incarner avec fougue R. Jaulin sur le terrain colombo-vénézuélien des indiens bari (motilones) ? Les citations qui précèdent nous proposent trois approches divergentes, trois registres d'engagement possibles qui posent question : quel est le niveau d'implication acceptable⁵³ et

⁵³ Cf. sur le sujet, Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Le « je » méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain*, (2000).

peut-on sérieusement accéder au fond des choses sans s'impliquer personnellement ? Cette *posture d'extériorité* préconisée par S. Fancello (2008), simplement compensée par une forme *d'empathie esthétique*, est-elle une trajectoire médiane possible ?

Pour ma part et dans le contexte qui fut le mien, la dernière proposition me paraît la plus valable. Je dirais même la seule. Néanmoins et bien qu'elle soit assez courante, je comprends aisément les objections et les inquiétudes qu'une telle approche, qui consiste à s'agréger à la communauté que l'on se donne pour but d'observer, peut générer en matière de positionnement et d'ambiguïté vis-à-vis des acteurs. Cela étant, considérer un fait social sans pouvoir en dépasser le culturalisme apparent reste inconcevable, sauf à se satisfaire de voir tourner en cycle ses plus belles hypothèses. Aussi, lorsque Olivier de Sardan (2000 : 430) affirme que « *parfois, un observateur plus extérieur aux jeux et enjeux locaux sera mieux informé par les diverses factions de la place* », nous pouvons le rejoindre sur le registre des conflits internes ou interpersonnels, dans lesquels le mode et la matière des confidences ont leur importance. Mais alors il faudrait encore préciser, à l'inverse, le niveau d'extériorité acceptable dans un tel cas, la nature du terrain en question et la valeur qu'il est possible d'attribuer au type d'informations ainsi glanées (qui devront bien être confrontées à l'intérieur). Autrement dit, de quelle sorte de matière peut se satisfaire l'analyse de l'anthropologue.

Ainsi, un individu totalement extérieur au culte et considéré comme tel pourra certainement se permettre d'interroger l'*adumaja* ou l'intervenant quelconque de la maison sur ce qu'il doit advenir de ce jeune chien attaché au pied du *Fulani*, de même qu'il pourra lui demander de façon (faussement ou sincèrement) naïve les raisons d'un contentieux évident apparu entre deux participants au cours d'une séquence. Il est probable qu'on ne lui tienne pas rigueur pour ces interrogations directes qu'aucun membre du groupe n'aurait eu l'idée (dans le second cas) ou le besoin (dans le premier) de poser. Il est en revanche fort peu probable qu'il obtienne de son informateur, quand bien même il s'agirait d'un bavard (il y en existe dans toute maison, attaché à son vice, et le travail de l'anthropologue est aussi de le savoir) autre chose qu'une diversion sympathique ou malicieusement tactique, dérivée du « *Nudobato ma ba gbe do* » (*le curieux ne cherche pas le sens de la vie*). Car, comme le rappelait Zempléni, la position de l'anthropologue est par essence ambivalente :

« *Il (l'ethnologue) ne peut pas ne pas représenter la puissance génératrice de la sujétion de ses hôtes et pourtant*

son métier lui enjoint de demander un accueil durable et des informations de fond à ceux-ci sur leur culture ou leur société que son propre monde de provenance est en train de disloquer voire d'anéantir. Bien que le passé colonial de sa discipline l'assigne à la place de destinataire, (il) aspire par définition à la position confortable de dépositaire des secrets de tous ordres de ses hôtes...»

(Zempléni, 1996 : 26-38)

Ainsi, si la parole, le parcours et la motivation des acteurs restent bien les données fondamentales, elles se trouvent souvent imbriquées dans le champ de micro-stratégies permanentes, notamment lors de conflits ouverts ou latents, qui ne sauraient se suffire. La nécessité de s'introduire est ainsi évidente, et elle constitue une part fondamentale de la démarche, comme l'expliquait ici J. Bazin (1999 : 42) :

« L'ensemble de ce qui pour des acteurs quelconques va de soi a la force d'une morale : ils sont dedans, ils y vivent (...) que, moi, je sois obligé d'apprendre ce qui pour eux va de soi, c'est ce qui, dans cette situation, me distingue d'eux. »

La question, au final, n'est pas tant celle de la nécessité de savoir pénétrer le monde que l'on se donne pour objectif de comprendre que celle, encore plus aussi impérieuse, de savoir s'en dégager. L'implication, où qu'elle soit, doit pouvoir contenir ses propres limites. Dans une critique claire de l'approche dite d'adhésion sensorielle de Montgomery et Vanier - « *When anthropology is done it makes us think, when it is done well it makes us feel* » (2017 : 13) - G. Ciarcia rappelait aussi une autre évidence :

« (...) malgré toute tentative d'adhésion qui se veut à juste titre fondamentale, une autre condition existentielle l'est aussi. Il s'agit de la distance originelle, ethnocentrique (au sens littéral et non péjoratif du terme) et économique « associant », dans le cas de cette étude, les mondes de l'ethnologue avec ses objets personnels en situation d'enquête et ses interlocuteurs. » (2018 : 61)

La lisière est effectivement assez mince entre les deux frontières-écueils que pourraient représenter un relativisme béat en forme de syndrome de Stockholm culturel, qui rhabillerait vite la curiosité en adhésion et la description en publicité, et un ethnocentrisme moral, condescendant, qui nourrit ironies ou jugements a posteriori, lors de ces *mises en perspectives* détachées au confort retrouvé du bureau parisien, lorsque les agents concernés ne sont plus là pour contredire l'erreur, corriger l'approximation, que

la distance suffit à tout faire repeindre aux couleurs fantasmées de l'objectivité, que le terrain est rentré (aux forceps) dans le cadre lénifiant des concepts, théories et courants qui figurent en ce sens une autre forme d'implication, de l'ordre des valeurs, dont certains usent et abusent. Ici, nous avons tenté de maintenir la distance adéquate, d'y être (présent) sans en être (prisonnier) mais d'y être vraiment, évitant le *clilage* et les attermoiements, pour que l'approche soit efficace, et pas seulement jubilatoire, qu'elle permette de saisir quelque chose de l'état d'esprit de ces hommes, de leurs représentations, des logiques de leurs cultes façonnés et régulièrement revitalisés pour *adorer (sen)* des figures qu'il faut encore savoir mettre à son service⁵⁴, parfois bien au-delà des paroles et actions apparentes. « *Ce que nous appelons notre 'travail de terrain'* », écrivait J. Bazin (*Ibid.* : 51), « *c'est donc d'apprendre, dans cette situation, à passer d'un monde à un autre* ». La profondeur limitée du panel est ici un atout qui permet de conserver une position interne discontinue, qui n'est pas celle de l'*embedded*, ni de l'*insider*. Il s'agit en réalité de se dégager au mieux - bien que cela soit impossible et qu'il nous faille l'admettre - du regard et des acquis sémiologiques de notre propre culture, de dépasser le cadre signifiant - l'absence d'explication est toujours moins grave que les versions erronées qui se diffusent - et cette avidité à décomposer le monde en schémas et concepts. Ne pas chercher à faire entrer la structure mentale des autres dans les boîtes d'une pensée quadrillée par les limites de son propre univers. À l'inverse, ne pas tomber dans ces subjectivités hallucinées qui bafouillent, béates et ridicules, sur les plages d'un exotisme fantasmé. Plus près des hommes peut-être, mais plus loin de leur réalité. Revenant vers la définition de J. Tonda, rendre intelligible tout ce qui peut l'être.

Sur la forme, notre tentative tend alors à se rapprocher de l'injonction d'A. Julliard⁵⁵ pour lequel « *(l)'ethnologie ne peut arrêter ses interrogations au seul domaine du visible sous peine de renoncer à saisir l'homme dans sa globalité* », de la praxéographie de T. Bonnot (2009) reprenant l'idée de J. Bazin (2008) selon laquelle « *(o)bserver une situation (à la différence d'observer une planète), c'est s'y trouver (...)* En fait, nous n'observons pas des comportements humains (...) nous sommes témoins d'actions. », ou encore du philosophe Alain (*Le citoyen contre les pouvoirs*) qui remettait lui aussi en cause, à sa façon, la centralité épistémologique du signe et de la fonction :

⁵⁴ A nouveau, sur la discontinuité dans la relation et le rapport utilitariste des hommes avec leurs divinités, citons Acinou : « (...) on considère que les dieux sont à disposition, ils ont leur exigence certes, mais ils sont là pour l'homme ! Ce qui signe avant tout la liberté de l'homme » (2016 : 15).

⁵⁵ *Cartes et paroles*, 1996.

« La plupart des sociologues croient avoir rendu compte des phénomènes une fois qu'ils ont fait voir à quoi ils servent, quel rôle ils jouent. On raisonne comme s'ils n'existaient qu'en vue de ce rôle et n'avaient d'autre cause déterminante que le sentiment clair ou confus des services qu'ils sont appelés à rendre. C'est pourquoi on croit avoir dit tout ce qui est nécessaire pour les rendre intelligibles, quand on a établi la réalité de ces services et montré à quel besoin social ils apportent satisfaction ». (1926 : 148)

Formellement, je me suis rarement présenté en apprenti chercheur, à la fois parce que mon intérêt était antérieur à la démarche – et qu'il lui survivra, le cas échéant - et qu'il aurait été difficile et confus de changer de statut dans des maisons familiales, où j'étais connu comme un curieux qui cherche à *comprendre - contenir en soi* - une partie fondamentale de l'univers mental dans lequel sont nés et vivent ses plus proches, mais aussi parce que l'étiquette professionnelle m'est souvent apparue comme une source de diversions inutiles, introduisant chez l'interlocuteur son flot de doutes, de méfiances, d'attentes obscures, de promesses non dites et fatalement, toujours déçues.

Il est en effet indéniable que la simple référence à la discipline, la tentative d'explication de sa nature même peuvent rapidement s'avérer disqualifiantes ou nuisibles à l'usage, chez des acteurs peu habitués à ce genre de contact, qui la considéreront au mieux comme un dérivé équivoque du journalisme. La première des réponses que l'on reçoit en interrogeant *vodun-nɔ* ou *vodun-si*⁵⁶ est souvent une autre question que je pourrais résumer ainsi : *pourquoi me la poses-tu ?* (son corollaire, induit, *d'où me la poses-tu ?*, est là, évidemment, sous-entendu). Il reste alors préférable, si l'on souhaite s'écarter de la surface des choses, d'avoir un meilleur mobile à soumettre que l'intérêt scientifique d'une thèse qu'ils n'auront sans doute jamais l'occasion de lire.

Aussi, ce qu'il sera fait des informations recueillies – notées, enregistrées ou simplement écoutées - reste une des grandes inquiétudes des informateurs et une source de malentendus inutile dans un univers complexe où l'ombre des ennemis potentiels reste latente, autant qu'elle est supposée capable de revêtir les formes les plus originales et pourquoi pas les plus inattendues, ou les plus chaleureuses. Sur ce point, nous n'avons bien sûr pas échappé aux limites de notre approche : allant sans façon d'une maison à l'autre, nous fûmes quelquefois soupçonnés par des autorités associatives peu certaines

⁵⁶ Le terme *vodun-si* (femme du *vodun*) est plus restreint que le terme *vodun-vi* (enfant du *vodun*) puisqu'il ne désigne que les initiés (le terme adepte en français lui est souvent préféré dans les couvents). *Vodun-vi* englobe pour sa part l'ensemble des sympathisants par culture, par tradition familiale, etc. et rejoint le terme francisé de « vodouisant ». Cela dit, nous ne savons pas auquel de ces périmètres l'étude fait ici référence.

de leur assise de *comploter* contre elles ; à l'inverse, nous avons pu en d'autres occasions être considérés dans des lieux que nous visitions pour la première fois comme des représentants contrôlant discrètement la conformité des pratiques, pour le compte de ces mêmes hiérarchies. Dans les deux cas, nous avons dû percevoir ces appréhensions (avons-nous toujours pu ou su le faire ?) afin de les éteindre par les visites répétées, les rencontres inopinées chez des tiers, la participation aux séquences ou encore notre attitude lors des rassemblements. Sur cet aspect, les moyens et longs termes furent nos meilleurs alliés. Si ce travail avait dû se limiter au cadre d'une série d'échanges ponctuels, cet ensemble de doutes qui entraînent avec eux modulation des discours et filtrage des informations n'auraient sans doute pas pu être apaisés. Là encore, la curiosité possède cet avantage que les données qu'elle produit n'ont pas d'autre dessein que de la nourrir. L'enquêteur ou l'ethnologue est effectivement cette sorte d'*agent double*, ce « *professionnel de l'intrusion dans les affaires internes des autres* (Zampléni, 1966 : 23) ». Dans un milieu où l'effervescence et l'imprévu restent des objets de grande méfiance, où tout s'obtient par la patience, il faut être capable d'accepter le refus ou, davantage encore, savoir retenir ses demandes et interrogations pour mieux les reporter.

L'une et l'autre reviendront, tôt ou tard.

De la même façon, l'habitude des sollicitations que reçoivent les *vodun-nɔ* peuvent parfois les inciter, pour ne pas décevoir plus que pour tromper, à servir en *kit préparés* les justifications qui paraissent attendus, d'autant que certains sont parfois plus au fait qu'on ne le pense des aspirations ou des tendances académiques. Une nouvelle fois, les visites établies sur le temps long, même lorsqu'elles ne peuvent être qu'occasionnelles (difficile d'être un visiteur régulier dans plusieurs centaines de maisons) nous paraissent les plus efficaces, à condition d'avoir été initiées sans protocole : pas de rendez-vous, surtout pour le premier contact (et ainsi pas de *réception*), pas de rétribution en fiduciaire et si possible ni véhicule (dans une société où sa possession constitue la marque achevée de réussite matérielle) ni appareils photos (là encore une source d'angoisses ou de conflits parasites) à moins que la proposition ne vienne des intéressés, qui la font régulièrement et savent prendre les devants en la matière. A la simplicité de l'approche répond celle de l'accueil, qui laisse alors poindre des discours moins modulés, plus personnels, qui peuvent s'éloigner assez largement des explications servies lors d'échanges plus *officiels*. L'envie de partager reste un sentiment répandu et si les refus existent, ils furent rares, une poignée de sentences farouches aux relents révolutionnaires - « *à chaque pays son régime !* » - sur plus de 1000 maisons visitées.

Paradoxalement aussi, les relations qui débutaient de manière difficile avec certains qui ne souhaitaient pas parler ou avaient travestis leur *première version* et qui, sachant que nos pérégrinations nous conduiraient à l'apprendre tôt ou tard, s'en trouvaient gênés, donnèrent parfois les meilleurs fruits. À contrario, la convivialité développée avec d'autres envoyait s'enterrer l'intérêt proprement *religieux* de nos rapports, lorsqu'ils nous appelaient à venir boire plutôt qu'à venir voir, et puis l'intérêt réapparaissait soudainement face à l'imprévu déposé sans filtre : la maladie du proche et le mystère à percer rapidement, l'initiation à réaliser en urgence pour en sauver un autre, la conséquence subite des conflits entre coreligionnaires engendrés par l'utilisation réprouvée de figures exogènes dans le processus de guérison, la nécessité pour la justifier d'étudier la figure au fond, l'ingrédient rare à trouver ou la quête de son succédané, etc.

Dans les maisons de *vodun* en général et malgré les efforts continus de l'intégration, ma position reste celle d'un observateur extérieur, à double titre. Ici, l'attachement ou l'estime nés des contacts répétés ne remettent jamais en cause - si je reste lucide et la démarche me l'impose - mon complexe statut d'étranger. Celui-ci, nous le verrons, est encore plus perceptible dans le rapport entretenu avec les *visionnaires* lors des trances, où l'européen peut faire figure de cible privilégiée. Là encore, le temps fut l'arme nécessaire au désamorçage progressif de ces inévitables tentatives des *premières fois*, pour faire perdre l'atour particulier du *yovo*⁵⁷ aux yeux de l'*ablewa*, ou de son ange.

J'ai par ailleurs choisi, motivé par les exemples dont nous étions parfois les témoins, d'assumer l'impossibilité d'assister à certaines séquences dont la faible occurrence ne correspondait pas à mes périodes de présence sur place, plutôt que de les initier de manière artificielle. Sur ce point, il est indéniable que « *l'histoire des sociétés ethnologisées est riche en exemples de rituels que leurs observateurs savants ont contribué à organiser et à mettre en scène* (Ciarcia, 2018 : 62) ». Je fus personnellement témoin, par hasard, de certains échanges sur les réseaux entre chercheurs et chefs de culte. Pour l'essentiel, elles viraient rapidement à la négociation financière pathétique, avec cette inénarrable condescendance en prime. Ce genre d'épisode est certainement de ceux qui m'auront le plus démotivé dans ma démarche. Au-delà, je reste convaincu que ce genre de méthode ne peut nourrir que des réponses forcément biaisées à des interrogations que l'on se force à assouvir. Pire, qu'elles engendrent mépris et ironie profonde de la

⁵⁷ *Yovo* désigne l'européen, l'homme blanc. Le terme proviendrait du yoruba *oyibo* (cf. Rassinoux, Segurola).

part des acteurs complices, et intéressés, qui se réjouissent par avance de proposer à cet hôte du *faux* grandiloquent, contre la forte rémunération. Que cette monétarisation complique la tâche de tous les autres, qui tentent de remplacer les moyens par du temps et de la confiance. Par cette attitude, la disqualification du chercheur concerné est en plus immédiate et souvent durable - comme est atteinte sa réputation auprès d'un large réseau qui le gardera sciemment dans l'ignorance et tentera de renchérir à chaque nouvelle occasion pour en profiter à son tour. Du point de vue scientifique enfin, combien de séquences ainsi *commanditées* furent rapportées et inscrites parmi les sources d'analyse fiables et partagées dans la littérature anthropologique ?

Dans les maisons d'*Atingali*, où nous sommes reçus tantôt en *aviduvi*, tantôt en simples curieux (car il n'est pas toujours opportun d'abattre d'entrée la première carte), notre position peut virer fortement vers l'émique ou circuler d'une place à l'autre dans un même lieu ou durant une même séquence, particulièrement lorsqu'il s'agit d'assister aux *sorties* d'*ablewa* et *konfo* ou aux renforcements collectifs, et donc à ce titre et dans ces moments tout à fait précis (et relativement rares) de quitter symboliquement et momentanément le rang des observateurs détachés pour intégrer la famille dont nous faisons, *voleus noleus*, nous aussi partie. Le statut extérieur des impétrants pour lesquels le travail est réalisé renforce alors, pour un temps au moins et par contraste aux yeux de nos *frères*, notre propre affiliation au groupe, à la fraternité revitalisée de tous ses membres, et par là à l'entière communauté des enfants d'*Atingali*.

*La question des termes*⁵⁸

“*Gan de ban yi hun, e yi fle mε.*”

(Si un fer cherche un nom, qu'il aille dans la forge)

« *(L')ethnologue fidèle à l'esprit de son métier doit se maintenir ou retrouver dans ces cercles locaux du savoir peuplés de personnes et de choses nommées, puisque la vie sociale réelle de ses hôtes se passe là. »*

(Zempléni, 1996 : 40)

Avant de rentrer au cœur du sujet pour lui-même, il me semble important d'aborder la complexe question des termes et des concepts successivement employés et réprouvés

⁵⁸ Pour les termes en langue utilisés dans ce travail, un glossaire enrichi est disponible en fin de thèse.

pour décrire la nature de ces cultes, leurs modes d'expression, d'interaction ou d'articulation ou plus directement encore, certaines de leurs composantes.

Pour désigner des phénomènes complexes et proches, S. Capone (2014 : 95) rappelait ainsi que « *(l)a résilience du discours anthropologique tend à placer de nouveaux mots dans de vieux sillons* ». Pour reprendre l'esprit d'un fameux proverbe local [*« kan xoxo ɔ nu wε e nɔ gbε kan yɔyɔ ɔ do »*] nous pourrions ajouter qu'au plan sémantique également, c'est bien *au bout de l'ancienne corde que se tresse la nouvelle*. Plus généralement, G. Lenclud faisait remarquer dans *La tradition n'est plus ce qu'elle était...* (1987 : 112) qu'« *il arrive souvent que la fréquence d'emploi de certains mots soit inversement proportionnelle à la clarté de leur contenu. On en use comme sans y penser* », tout en soulignant ce paradoxe : « *la portée heuristique de certaines notions, notamment sociologiques, tient pour une part à leur indéfinition relative.* » Nous verrons que cette caractéristique, à laquelle beaucoup tentèrent d'apporter leurs réponses, s'attache à bien des concepts fondamentaux du lexique anthropologique.

Ainsi, bien des qualificatifs furent longtemps admis avant d'être radicalement répudiés, soumis aux modes, aux fluctuations conventionnelles, aux considérations successives ou alternatives, encore aux évolutions des principes épistémologiques qui renforcèrent au final la révision permanente des lexiques. Ici, l'extrême prudence dans la validation des nominations spécifiques tranche avec la radicalité des appellations usitées sur le terrain et entraîne parfois une certaine confusion entre des réalités parfaitement distinctes. À ne pas vouloir affirmer, on fut parfois réduit à trop schématiser ou au contraire, à sophistiquer à outrance, en écrasant les aspects fondamentaux sous des circonvolutions de niches, en se contraignant à puiser dans une nomenclature restreinte par les vagues injonctions de l'éthique, de la visée consensuelle et de l'idéologie qui semble devoir envahir toute science. On refusa de suivre la propre logique des intervenants, qualifiant à leur place des réalités qu'ils maîtrisent pourtant mieux que tout observateur, et on occulta *in fine* le vocabulaire de ceux qui faisaient vivre ces cultes, ce qui reste - à moins que les termes en question ne contredisent absolument la définition qu'ils entendent encadrer - une bien curieuse démarche, à rebours de l'objectif initial.

Aussi, puisqu'elle constitue un angle sous-jacent et central de notre sujet, que notre analyses ne manquera pas d'appuyer par endroits sur les différences notables qui existent ou se construisent entre les figures *classiques* de l'univers *vodun* et celles de ses

nouvelles générations, il est important de nous arrêter d'abord sur la notion aussi capitale que confuse de *tradition*. Les affiliés des premières la revendiquent et y sont couramment renvoyés, tandis que ceux des secondes n'ont jamais cessé de s'en référer, en redéfinissant son cadre à leur mesure. Elle irrigue ainsi tout le champ des représentations que charrie cette famille (osons dire ici tradition) culturelle et spirituelle.

Alors, qu'est-ce au fond que la tradition et en quoi un culte peut-il se voir qualifié, plutôt que d'autres et pourquoi pas à leurs dépens, de traditionnel ?

Au-delà des caractéristiques généralistes qui s'attachent à la notion (*coutume*⁵⁹, corpus d'habitudes, codes culturels, vecteur d'identité communautaire, base d'une conscience collective ou d'une vision partagée du monde, etc.) qui en chaque aspect se sont toutes avérées insatisfaisantes ou insuffisantes, les discussions épistémologiques poussées au sein des disciplines concernées par le terme n'ont en réalité jamais cessé. Ses contours se sont donc profondément enrichis, ou complexifiés, depuis les premières intuitions de W. Benjamin⁶⁰ jusqu'aux controverses les plus récentes autour d'une approche cognitiviste, qui fut parfois radicale⁶¹ [à l'image de R. Dawkins qui affirmait : « *expliquer la religion c'est expliquer un type particulier d'épidémie mentale.* » (2001 : 71)] et qui tente de soumettre le matériau anthropologique à la mécanique des esprits individuels en le rendant tributaire des découvertes à venir dans le domaine de la neuropsychologie. On aura souligné l'importance cardinale de l'écriture, « *représentation d'un verbe qui reste au premier chef parole* » (Lenclud, 1987), ce *réfèrent stable* (Simay, 2009) qui renferme pourtant lui aussi un paradoxe - les sociétés considérées comme les moins traditionnelles étant les plus enclines à conserver par l'archive - dans la diffusion et la définition de la culture, sa réification, sa mise au service des segments dominants, sa porosité aux influences, etc.

D'aucuns ont présenté ce processus comme une *remémoration générative* (Goody, 1977), un *point de vue* (Pouillon, 1975) le produit d'un *tri*, un *préjugé culturel* (Len-

⁵⁹ En langue fon, le même terme désigne la coutume ou la tradition, *hwendo* [sillon ; trou] mais il est peu utilisé dans ce cadre. S'agissant des mœurs, du caractère ou des comportements, est aussi usité *jijj* ou encore *nuwalb* [chose ; faire ; main], qui désignent l'habitude, la *façon de faire*.

⁶⁰ Pour lequel « *c'est une image irrécupérable du passé qui risque de s'évanouir avec chaque présent qui ne s'est pas reconnu visé par elle.* » (Benjamin, 2000 II : 430). Cité par P. Simay (2008).

⁶¹ Dawkins, Barrett, Sperber ou encore Pascal Boyer, qui dans *Et l'homme créa les dieux* (2001 : 11-32) résumait ainsi le postulat : « *L'explication des croyances et des comportements religieux est à rechercher dans la façon dont fonctionne l'esprit des hommes. Et j'entends bien par-là « l'esprit de tous les hommes », et non celui des croyants ou de certains croyants seulement. (...) La façon dont fonctionnent nos systèmes d'inférence ordinaires explique bien des aspects de la pensée humaine, y compris de la pensée religieuse.* »

clud, 1987), d'autres ont considéré que ces *représentation culturelles partagées* (Afergan, 2007) étaient le fruit d'une *invention* (Hobsbawm, 1983) d'une *reconstruction* (Simay, 2009) ou d'une *fabrication rétrospective* (Thomas, 1992) dans laquelle s'entremêlent considérations politiques, altérités, survivances, élaborations adaptées et embellies⁶² (Linnekin, 1990). Ici, la production des identités culturelles qui façonnent la tradition peut *inverser la filiation* (Pouillon, *Ibid.*⁶³) dans un mouvement de *rétro-projection* ou de *reactive process* (Thomas, *Ibid.*). D'autres enfin se sont étonné du peu de cas avec lequel les chercheurs abordaient la question de l'authenticité des récits (les fameux *prédicats de vérité*) qu'ils recueillaient, tandis que « *dans les autres domaines de discours ils sont fort soucieux de respecter la lettre de ce que disent les informateurs et d'en tirer la substance de leurs hypothèses* (Boyer, 1986 : 311) ».

Au final, se trouvent surtout soulignées et imbriquées ici des tendances et des représentations divergentes, en partie irréconciliables. Ainsi, la question de la nature de la tradition, de sa fonction réelle, de ses processus de transmission, de ses représentations et reconfigurations fluctuantes [« *'new' religion that, in many ways, can be regarded as more 'original' than older ones* » (Sarro et Temudo, 2020 : 462)] reste irrésolue. Pour ma part, si j'évoquerai bien par endroits les cultes *traditionnels*, c'est au regard de leur considération sur un terrain particulier. Le mot sera donc celui qu'utilisent nos interlocuteurs, la réalité qu'il renferme celle qu'ils appréhendent et que nous devons comprendre davantage que corriger, et il pourrait en réalité être remplacé – comme je le ferai par moment - au-delà (ou en-deçà) des controverses heuristiques parfois fort abstraites qu'il suscite dans sa large appréhension, par celui d'*antérieur*.

Plus généralement, pour qualifier dans un seul geste la forme de ces cultes dans le périmètre géoculturel de notre terrain, furent employées successivement diverses qualifications globalisantes : animisme, magico-religieux⁶⁴, cultes traditionnels ou cultes endogènes, religions traditionnelles africaines (RTA), etc.

⁶² Citée par Thomas (1992), Jocelyn Linnekin avec Lin Poyer, dans *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu : University of Hawaii Press, 1990 : « *culture is instead inevitably « tailored and embellished in the process of transmission » and that process is « dynamic, creative and real.* » (p.161) »

⁶³ « *Le fil, ici, engendre son propre père et c'est pourquoi il peut s'en donner plusieurs (...). Nous choisissons ce par quoi nous nous déclarons déterminés, nous nous présentons comme les continuateurs de ceux dont nous avons fait nos prédécesseurs.* »

⁶⁴ Terme qui permet les interprétations variées, comme celle de Le Roy pour lequel « *La magie est à la religion ce que la fausse monnaie est à la bonne (...). à la fois perversion de la science et de la religion* » (1925 : 25)

S'agissant plus spécifiquement des figures d'origine ghanéennes qui ont parcourues plusieurs zones culturelles distinctes, macérant dans certaines, empruntant leurs nominations à d'autres, catalysées autour des imaginaires véhiculées par l'origine, le contact, la structure mentale et l'horizon des deux monothéismes de référence - l'Islam d'où leur fond spirituel tient sa source et le christianisme dont ils se sont formellement rapprochés - les choix opérés pour désigner les modes de reconfigurations sont complexes. En réalité, beaucoup furent empruntés à la lexicologie chrétienne et ont entraîné à l'usage un certain nombre de biais interprétatifs appuyant le présupposé éculé d'une sécularisation occidentale⁶⁵ aboutie face à l'irrationalité africaine, du *rapport représentatif* moderne face au *rapport causal* (Boyer, 1986), et soulignant l'asymétrie entre la *culture dominante* (celle de l'observateur) et la *culture dominée* (celle de l'observé).

Ainsi, à l'image des nominations utilisées pour décrire les éléments de la cause sorcellaire, ce véritable *casse-tête définitionnel* qui « *a nourri plus d'un siècle de controverses terminologiques en anthropologie* » (Fancello, 2018 : 574) et pour lequel un vaste panel de théories et d'études se sont attachées à proposer des dénominations substitutives⁶⁶, au final toutes imparfaites et parfois outrancières ou absconses, aucune proposition ne semble capable de recouvrir entièrement le type d'échanges et de relations induites par ces agrégats spirituels dynamiques, nés de la rencontre entre des univers singuliers, autant que leurs conséquences sur la forme contemporaine de cultes pour lesquels les mouvements sont toujours en cours.

La discipline regorge effectivement de définitions usitées, discutées et finalement, une fois rendues à leur terme, disqualifiées comme autant de visées infructueuses à tendre vers l'exhaustif conceptuel, cette vaine entreprise de composition du magistral néologisme à même d'assujettir en son règne tous contours et nuances.

De la notion d'inculturation ou d'*acculturation*⁶⁷ qui s'appuyait à l'évidence « *sur une méthodologie marquée idéologiquement (christianisme) et une conceptualisation*

⁶⁵ Nous reprenons ici la définition de Danièle Hervieu-Léger pour laquelle la *sécularisation* est « *l'ensemble des processus de réaménagements des croyances qui se produisent dans une société dont le moteur est l'inassouvissement des attentes qu'elle suscite, et dont la condition quotidienne est l'incertitude liée à la recherche interminable des moyens de les satisfaire* » (1999 : 42).

⁶⁶ Depuis Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1937) où sera proposé la distinction entre *witchcraft* (le pouvoir sorcier inhérent) et *sorcery* (sa fonctionnalité).

⁶⁷ Ce terme sera dénoncé ou au moins interrogé par de nombreux chercheurs. Résumant un avis aujourd'hui largement partagé, Paula Few-Lai le considérait ainsi comme un « *processus d'intériorisation des normes de la culture dominante* ».

s'inscrivant dans la linéarité (Guerraoui, 2009)» abandonné au profit de la *transculturation* (F. Ortiz, 1940) ou plus récemment de l'*interculturalisation* (G. Mbodji, 1982 ; C. Clanet 1990)⁶⁸ ; de la métaphore du *bricolage* religieux au *syncrétisme*⁶⁹ initié par C. Lévi-Strauss (1952, 1962)⁷⁰ et R. Bastide⁷¹ (1954), revisité par les *logiques sociales de cumul* de M. Augé (1988), la subtile substitution (*synthesis plutôt que syncretism*) de J.P. Dozon (1995) ou encore le terrain gabonais d'A. Mary (1994, 1999), qui est longtemps resté le terme phare des alliages religieux avant d'être à son tour banni, les propositions furent nombreuses pour tenter de décrire les reformations spirituelles et culturelles, jusqu'aux emprunts à des domaines extérieurs : ceux de la biologie avec le métissage⁷², la *cross-fertilization*, l'allogamie ou l'hybridation, de la linguistique avec les théories de la re-sémantisation, de la re-signification ou de la réinterprétation, de la psychologie avec la relecture de l'*enculturation* ou la notion d'*environnements interculturels* (El Sayed, 2019), ou encore de l'informatique et des réseaux avec les concepts imagés de *branchement*, de *triangulation*, etc.

Concernant précisément le terrain qui nous concerne, cette cité multiconfessionnelle au sein de laquelle les figures sont puissamment travaillées, sur un territoire restreint, par des influences multiples (parfois contradictoires), une forte concurrence et une individualisation marquée des parcours d'impétrants ou de membres, des termes issus de ces champs lexicaux exogènes ont également fleuri pour venir s'ajouter au nombre : *emprunt*, *mimétisme*, *interrelation* (M. Lasseur, 2016), pluralisation, fragmentation, dissémination, *échanges réciproques*, circulation, *mouvements interdénominationnels* (C. Mayrargue, 2011), interpénétration, compénétration, etc.

Au final, la conceptualisation excessive en cette matière comme en d'autres, cette ligne de crête délicate qui sépare la *précision et le verbiage* (Veyne, 2006), reste une démarche au destin hypothétique et parfois présomptueux quand elle vise à embrasser d'un jet unique l'ensemble des réalités composites auxquelles nous avons à faire face. Surtout, il est fort possible que les termes imprécis ou fautifs en question restent encore

⁶⁸ Voir notamment sur cette question Zohra Guerraoui (2009).

⁶⁹ L'histoire de ce terme, dont on trouve des traces jusqu'au *De amore fraterno* de Plutarque au Vème siècle, est trop riche pour le traiter dans ce travail. Nous renvoyons à Gisel (1995) ou Boespflug (2006).

⁷⁰ Dans *Le syncrétisme d'un village mong du Territoire de Chittagong* (1952) pour le second, dans l'introduction de *La pensée sauvage* (1962) pour le premier.

⁷¹ Qui proposera également les interactions réciproques.

⁷² Lié à la *créolisation* du monde décrite par le concept de *Global Ecumene* par Ulf Hannerz (1992).

les plus appropriés puisqu'ils sont ceux qu'utilisent les populations apparemment *soumises* aux représentations qu'ils génèrent, et que celles-là sont bien conscientes de leur ambivalence. Sur ce point, nous pourrions élargir les propos de K. Tall et C. Henry - « *On sait que les concepts de l'anthropologie valent moins pour les définitions qu'ils posent que pour les problématiques qu'ils signalent* » (2018 : 12) - ou de S. Fancello, au sujet du terme *sorcellerie*, lorsqu'elle précisait qu'il « *a depuis longtemps fait l'objet d'une réappropriation en Afrique, si bien qu'il est aujourd'hui couramment utilisé dans les conversations ordinaires* » (2018 : 574). Si je n'hésiterai pas à utiliser de façon ponctuelle ces dénominations *techniques* qui peuvent s'avérer pertinentes lorsqu'elles appuient des observations concrètes ou définissent le mieux la partie cohérente d'un ensemble, tout en précisant le sens que je leur donne et le cadre effectif qui peut être le leur sur les terrains et les sujets particuliers qui me concerne, je n'hésiterai pas non plus à faire mention de certains de ces termes déconsidérés ou désuets qui restent les plus usités et les mieux compris sur ce terrain (souvent les seuls utilisés et les seuls compris), après avoir été régulièrement rechargés en sens par les acteurs qui font vivre les cultes que nous avons tenté d'observer et de comprendre.

La terminologie des esprits et de leurs incarnations

La question est particulièrement sensible lorsqu'elle s'attache à nommer les esprits singuliers qui forment le panthéon évolutif et mouvant du culte d'*Atingali*, comme elle l'est à plus grande échelle pour nommer les composants spirituels de la sphère *vodun*. Au cours de l'histoire des disciplines qui se sont donné leur étude pour but, bien des qualificatifs ont tentés de définir le périmètre et la nature de ces entités particulières, s'attachant tour à tour à leur nature, fonction culturelle, place hiérarchique, aux types de relations induites, aux éléments de référence, au champ d'action, etc.

Une des principales sources de difficulté réside ainsi dans la faiblesse du lexique fétichiste, lorsqu'il s'agit de décrire l'érection matérialisée d'un ange, ou d'un esprit. De fait, si le terme *fétiche* lui-même, « *traduction précaire de notions africaines ayant souvent un sens beaucoup plus large* » (Geschiere, 95 : 17-18) est aujourd'hui largement disqualifié, il reste de loin le plus usité par les parties prenantes, ce qui souligne une fois encore la « *contradiction lexicale entre l'occultation du répertoire fétiche dans le langage savant et sa banalité continue dans le français équatorial ordinaire* » (Bernault, 2009 : 747). Par ailleurs, si la qualification de *féticheur* est employée de façon

marginale, celle de *guérisseur* reste omniprésente et le partage aux dénominations plus récentes de tradi-praticien ou tradi-thérapeute⁷³. Nous aurons à y revenir, car la différence peut être subtile entre les termes usités en langue (*bowato, amawato, boto*, etc.) pour qualifier les *spécialistes* des afflictions ou traitements et les termes choisis lorsque le guérisseur en question est affilié à un culte ou compile des fonctions de divination.

Dans l'angéologie d'*Atingali*, l'utilisation du triptyque alternatif *anges/angels/esprits* aurait dû permettre de surmonter plus facilement l'écueil. Cette dénomination reprise dans maintes traditions religieuses ou spirituelles (présence notoire dans le Christianisme, l'Islam, le Judaïsme, le Zoroastrisme, le Yézidisme, le néo-platonisme oriental, le mouvement kabbalistique, etc.), renvoie par étymologie⁷⁴ à la notion de messager (*wensangun*⁷⁵, en *fon-gbe*). L'ange est presque toujours un guérisseur et dans la tradition chrétienne, il est cet esprit⁷⁶ invisible qui apparaît sous forme anthropomorphe, en rêve ou en vision. Sur le terrain d'*Atinga*, pourtant, l'omniprésent *fétiche* n'est pas abandonné. De même que les éléments du *bo* restent traduits par *gris-gris* par ceux-là même qui les composent [cf. II/5/d], les esprits de cette galaxie deviennent aisément *nos fétiches*, comme toute figure présentifiée et décrite en langue française par ses représentants, dans une forme de revendication diffuse qui renvoie aussi bien à la disqualification opérée par les autorités politiques de l'époque coloniale qu'à celle du monde contemporain, occidental ou occidentalisé, dont la cause est en partie intégrée par les locuteurs. À contrario, il peut être utilisé de manière tout à fait péjorative dans les configurations de cultes qui tendent à s'éloigner ou à s'émanciper du périmètre *vodun*. À l'intérieur de l'organisation culturelle d'*Atinga*, cette mise à distance est par exemple notable dans le discours des dirigeants de l'association **Sen Wiwé** et rejoint la velléité profonde de s'inscrire dans un autre champ d'influence, en l'occurrence néo-chrétien. Pour ce faire, ils reprennent aisément à leur compte des notions dépréciatives issues du lexique missionnaire, comme c'est le cas avec l'utilisation discursive de *Legba*, dont l'évocation cérémonielle vise à qualifier le mal, ou le diable⁷⁷.

⁷³ L'émergence de ces termes reste largement liée à la structuration des savoirs et des pratiques par la puissance publiques, par le biais principal des ONG spécialisées, étrangères, émettrice de diplômes, etc. Nous ne nous attardons pas sur ce point ici, qui fut étudié par d'autres.

⁷⁴ *Angelus* latin, *aggelos* grec et *malak* sémite.

⁷⁵ *Wen* : message.

⁷⁶ En voici un exemple (Hébreux 1 : 7) : « Pour les anges, il a cette parole : *Celui qui fait de ses anges des esprits et de ses serviteurs une flamme de feu* ». Pour l'angéologie chrétienne, cf. notamment Saint Thomas d'Aquin.

⁷⁷ Le *Legba*, dieu lare, qui fut traditionnellement le plus visible des *vodun*, puisqu'il siégeait devant la maison, au centre du quartier, du marché, etc., et qu'il est caractérisé par des atouts anthropomorphes, devint le symbole négatif du culte dans son ensemble dans une bonne partie de la littérature missionnaire.

S'agissant enfin de l'analyse fonctionnelle de ces esprits matérialisés, j'emprunterai la notion de *présentification*, entre autre, à Roger Somé (1998)⁷⁸, que je considère plus adéquate que celle de *représentation*. En effet, elle recouvre davantage que la simple figuration et « *rend compte de ce que la représentation ne peut faire, elle qui est du domaine (...) du visible* » (Koassiwa Topou, 2000 : 32). Elle me paraît mieux exprimer, au-delà de l'évocation ou de la présence, la charge spirituelle que cet esprit présentifié renferme aux yeux de ses adeptes, cette force sous-jacente, mobilisable.

En revanche, lorsque les termes mobilisés en français constituent un contre-sens évident de la nature des pratiques qu'ils entendent qualifier, il est utile de le préciser.

Ainsi, nous avons vu que les individus *animés* par l'irruption des anges particuliers du panthéon sont improprement qualifiés de *visionnaires* dans la lexicologie partagée du culte en langue française, alors qu'il s'agit d'un phénomène caractérisé de transe de possession. Concrètement, les anges s'incarnent physiquement dans le corps des médiateurs terrestres pour s'adresser à un tiers ou à l'ensemble du groupe. Il ne s'agit donc pas, à l'image des visions pratiquées dans le culte *Gbigbowiwé*⁷⁹, d'un acte divinatoire généré par la volonté, mené par l'action puis résolu par l'interprétation des individus eux-mêmes. D'ailleurs, ici comme dans toute transe, les membres *chevauchés* n'ont plus ou peu de souvenirs des paroles prononcées une fois que l'esprit les a quitté, et ils doivent se renseigner auprès des *tchamin* (qui interprètent) pour connaître la nature des verdicts qu'ils ont portés, parfois dans une langue qu'ils ignorent :

« *C'est ça qui me dérange, je ne comprends pas la langue, des fois si ça vient sur moi je ne sais rien, je ne comprends même pas. Quand il (l'ange) est là, ton esprit à toi est absent.* » (Rikiatou Kpasinde, *ablewa* des anges peuls *Boba* et *watragasi*, le 22 mars 2021)

Si je ne renie pas l'utilisation du terme impropre pour les raisons déjà citées, à savoir que les *aviduvi* l'utilisent sans en conserver la définition *in extenso*, je note qu'il existe un nom plus adapté, celui de transe, dont l'état peut être traduit en langue française par *possédé*, *animé* ou *chevauché*, dans une claire référence à l'expression ***Vodun wa ta***

⁷⁸ Le terme fut en réalité introduit par Jean-Pierre Vernant au sujet de l'art grec. D'une manière générale, ce terme est utilisé en analyse de l'art. La particularité de R. Somé est justement d'interroger la véritable nature des objets chargés religieusement et réduit à l'état d'objets artistiques.

⁷⁹ Le nom que l'on donne populairement à l'ECC (Eglise du Christianisme Céleste) et à ses membres en langue fon. Littéralement, *Gbigbo* : souffle, respiration, vie ; *wiwé* : authentique, véritable. Son acception courante se rapproche néanmoins de *Yesinsen* (esprit ; adoration), *l'Esprit Saint*.

tɔn [wa : venir ; ta : tête ; tɔn : sien(ne)], *le Vodun est monté sur sa tête*. D'une façon générale, on déclame le plus souvent devant l'irruption de l'entité : *Vodun ze agbaza* [ze : prendre ; agbaza : corps], *le Vodun a pris corps*.

Ce contre-sens dans l'utilisation du terme *visionnaire* pour qualifier des officiants qui ne sont que de simples intermédiaires *animés*, des relais de chair pour l'esprit surgissant, a sans doute au moins deux causes, me semble-t-il :

- La puissance d'évocation d'une part, car s'ils ne *voient* pas eux-mêmes, les *ablewa* et *konfo* portent en eux, par le biais de leur langue et des soubresauts de leur corps emprunté, les visions et paroles de l'esprit. C'est particulièrement le cas lorsqu'il s'agit, au travers d'une séquence de divination individuelle, de relayer une mise en garde ou une recommandation générée par la vue d'un péril imminent à venir.

- La référence aux pratiques de l'Eglise du Christianisme Céleste d'autre part, qui fut une fille (nous y reviendrons) et aujourd'hui d'une certaine manière une sœur ou cousine éloignée du culte, et surtout un modèle de réussite. Au-delà du cas particulier, l'influence des mouvements de « réveil » protestants et les Eglises prophétiques africaines qui émergèrent à la même époque (1920/30 pour la sous-région) et avec lesquelles les ressemblances formelles, notamment cette vision par transe, sont claires.

La terminologie des lieux de culte *Atingali*

S'agissant enfin des lieux où l'activité culturelle d'*Atinga* se déploie, je privilégierai l'appellation générique de *maison*, qui rend mieux compte d'une réalité assez éloignée de la vision rigoriste du *hunkpame* [cf. définition p.32]. De fait, si la notion de *couvent* renferme bien quelques-uns des attributs fondamentaux du culte, comme la réclusion initiatique⁸⁰, il n'est de fait réellement mobilisé sous ce vocable que par les membres de la **CO.NA.VA**, et reste assez largement rejeté, publiquement, par ceux de **Sɛn Wiwé**. Pour des raisons qui tiennent autant aux divergences symboliques dans le rapport au culte *vodun* qu'à la variation des séquences initiatiques, les membres de la seconde obédience lui préfèrent généralement le terme de *temple*. C'est d'ailleurs ce que nous expliquait son vice-président, l'*adumaja Vivenu* Clément (20/03/2021) :

« C'est le mot, j'ai dit le mot adapté à ce que nous faisons
c'est temple, c'est le temple d'**Atingali**, ça c'est le mot...
quand on dit couvent, un non initié n'a pas accès, mais c'est

⁸⁰ Respectivement de 7 semaines pour les femmes (*ablewa*) et de 9 semaines pour les hommes (*konfo*), il s'agit bien ici d'une réclusion effective, sans contact avec les proches et les familles.

*pas ça **Atingali**, non ?...c'est un temple, c'est seulement le kpèxo⁸¹ qui est couvent...**Atingali** n'est pas au couvent, quand **Atinga** pense que quelqu'un est possédé maintenant, n'importe qui a accès pour le voir, on le voit et on parle avec lui, non ? Mais dans le couvent du culte endogène tu n'as pas accès, même ton papa, s'il est reclus là, tu ne peux pas le voir...c'est le jour où il sort du couvent que tu le vois...il y a une différence entre couvent et ce que nous faisons ici...»*

Quoi qu'il en soit, si la qualification de *temple* est préférée dans un courant représentatif du culte et celle de *couvent* acceptée et employée dans l'autre - qui utilise néanmoins également la première – la désignation de *maison* aura ma préférence. Elle a l'avantage de renvoyer, au-delà de l'activité cultuelle, vers les paramètres relationnels qui peuvent apparaître secondaires ou extérieurs, mais dont l'importance est en réalité tout à fait fondamentale. Aussi, elle appuie la considération symbolique de lieux qui restent ouverts sur leur environnement, physique et spirituel, immédiat ou lointain.

⁸¹ Précisément, le *kpèxo*, tout comme les chambres de réclusion, reste interdit aux non-initiés. En revanche, le reste du *temple* est ouvert à tous.

Le paysage religieux béninois

“Ali e xo e nɔ gbɔn ɔ e nɔ kple wun ɔo fine a.”

(On n'entasse pas des épines sur le chemin que l'on doit fréquenter.)

« Ce qui fait la difficulté - et la beauté - de l'anthropologie, c'est que les représentations religieuses ne sont pas toutes transparentes pour l'esprit. » Dawkins (2001 : 75)

Un marché religieux national ouvert et pléthorique

La grande variété de l'offre religieuse au Bénin est une des principales caractéristiques qu'il nous faut prendre en compte dans l'analyse des modalités d'émergence et de déploiement des mouvements spirituels, quels qu'ils soient.

« Dieu aime le Bénin », se gargarise d'ailleurs un adage populaire.

Ainsi, au-delà des cultes progressivement réunis sous le vocable générique de *vodun*, la majorité de l'offre florissante est relativement récente hors les deux traditions abrahamiques dominantes. Par le biais du catholicisme missionnaire, le Christianisme fut ainsi importé par Ouidah, en 1861. L'Islam fut introduit au sud par les marchands haoussa et nago dans la région de Porto-Novo, à peu près à la même époque, et institutionnalisé sous le règne du roi Sodji (1848-1864)⁸². De cette phase de sécularisation, restent des lieux emblématiques, comme des symboles au sein de ces deux traditions :



La Basilique de l'Immaculée-Conception de Ouidah, construite entre 1903 et 1909
La Mosquée centrale de Porto-Novo, de style afro-brésilien, construite en 1935.⁸³
(Sources : site du Diocèse de Nantes et site *Trouve Ta Mosquée*)

⁸² Pour plus de détails sur les itinéraires et la nature de l'islamisation dans la région, cf. Marty (1926).

⁸³ Une première mosquée avait été construite à la fin du 19^{ème} siècle, sur un terrain proche du palais et offert par le roi, soucieux de tenir compte de la forte population musulmane de la ville. Elle fut déplacée suite aux plaintes du voisinage, qui se plaignaient notamment des appels du *muezzin*.

L'une et l'autre auront ensuite été profondément bouleversées par le facteur démographique, l'urbanisation, les réseaux et les influences extérieures. L'Islam, hors la réunion du large champ chrétien, devient progressivement la première religion du pays⁸⁴. Il s'est de plus en plus implanté au sud, et notamment dans le tissu urbain cotonnais (et par le biais du financement koweïtien, aura vu, à l'échelle nationale, le soufisme historique s'effacer au profit de courants plus intégristes⁸⁵). L'Eglise catholique reste une référence, dans une position de guide moral, mais elle doit faire face à la concurrence des Eglises de Réveil et des mouvements prophétiques.

Dans l'histoire religieuse contemporaine, l'explosion de l'offre fut un corollaire assez naturel des mouvements de l'histoire, et le plus important fut sans conteste le Renouveau Démocratique de 1990⁸⁶, dans lequel les religions, au-delà du rôle très visible d'Isidore de Souza⁸⁷, alors archevêque de Cotonou, s'engageront finalement assez peu.

A l'issue de la conférence nationale, la relative redistribution politique mettait ainsi fin à dix-huit années (1972-1990) d'un régime marxiste-léniniste dont les rapports étaient restés ambivalents, mais globalement hostiles vis-à-vis des religions et, au nom d'un anti-féodalisme revendiqué⁸⁸, d'autant plus vis-à-vis des cultes *vodun*. Cela fut particulièrement le cas durant la décennie de *chasse aux sorcières* (1974-1984), où la lutte offerte aux forces vilipendées de l'archaïsme, en forme de ponéologie d'ordre politique, a constitué le prétexte opportun à l'assouvissement de règlements de comptes et aux dénonciations outrancières qui ciblerent large, depuis les *nyɔdaxovi*⁸⁹ jusqu'aux ennemis ou concurrents de toute nature, et sur un plan aussi symbolique que pratique, qui servirent de justification à la désacralisation et destruction d'une grande partie des forêts primaires. A Cotonou, nous aurons l'occasion d'aborder [cf. II(6)/g)] le cas tout à fait concret d'une séquence célèbre, celle de l'abattage du rônier d'Agontinkon, en 1976, plus ou moins directement supervisé par le ministère de l'intérieur. Néanmoins, dès les années 1980, le pouvoir adoucira peu à peu son approche.

⁸⁴ Cf. tableau 1 pour les chiffres de 2013, tableau 2 et 3 pour l'évolution (par genre) sur la décennie 2006-2017.

⁸⁵ Cf. Denise Brégand, *Les Wangara du Nord-Bénin face à l'avancée du fondamentalisme : étude comparative à Parakou et Djougou*, dans *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 13, décembre 1999, pp. 91-102.

⁸⁶ Le positionnement des représentants religieux lors de la conférence nationale (février-décembre 1990) fut d'ailleurs un paramètre central de sa réussite.

⁸⁷ Qui fera conclure un peu vite chez certains l'image d'un surgissement du religieux dans la sphère politique.

⁸⁸ « *Le fétichisme, le charlatanisme, les couvents et toutes les pratiques rétrogrades et obscurantistes en cours dans les campagnes, sont les manifestations concrètes de l'emprise totale de l'idéologie féodalo-réactionnaire chez nous* » Mathieu Kérékou, 1975.

⁸⁹ *Nyo* : femme ; *daxo* : grande, ici vieille ; *vi* : petite, *Petites vieilles*.

Au lendemain de la Conférence, en effet, sous le nouveau règne de Nicéphore Soglo, la CNCVB (Communauté nationale du culte *vodun* au Bénin) est créée. Dès mars 1992, elle se dote d'une présidence, un *chef des hun-nɔ* nationaux, en la personne de Sossa Guedehoungue, qui l'emporte face au Daagbo Hunon de Ouidah⁹⁰. Au-delà, les différentes entreprises de dévalorisation du religieux, menées par le régime révolutionnaire, s'avèreront des échecs. La décennie 1990 sera au contraire celle d'un réveil spirituel foisonnant, qui couvait depuis plusieurs années, de la massification des cultes et de la grande diversification des mouvements qui rapidement les porteront. Du point de vue de l'Etat, un certain laisser-faire remplace la volonté de contrer ou de contrôler.

L'*explosion* du *marché religieux* qui suivit laissa d'ailleurs libre cours aux stratégies variées de l'influence et de la communication, au cœur d'une véritable frénésie concurrentielle (34 confessions enregistrées auprès du ministère de de l'Intérieur et des cultes⁹¹ au début des années 1980 ; 139 en 1994), qui formera un panel abondant d'obédiences et de courants divers : anciens cultes revitalisés, nouvelles Eglises de l'univers pentecôtiste - franchises de structures étrangères régionales, internationales, créations locales indépendantes – ou prophétique, importation de traditions spirituelles parfaitement exogènes (Sukyo Mahikari, Rose-Croix, Eckankar, hindouisme, Sahaja Yoga, etc.), adaptation et reconfiguration du champ propositionnel catholique (par le prisme du Renouveau Charismatique notamment) et islamique. Enfin, émergence de formules hybrides favorisées par les angoisses saisies de l'époque.

Ainsi, la forte augmentation des propositions d'affiliations religieuses, de tous horizons, joua un rôle de vecteur convergeant autour de préoccupations et d'attentes renouvelées [*« Au sein d'un marché religieux, où tous les cultes font face au même type de demande populaire (...) nous pouvons nous attendre à un mouvement égal en toutes direction entre les cultes en compétition... »*]⁹², qui saisirent les populations devant les transformations brutales de la société, ce nouveau rapport à la modernité et au sacré - *« Pratiquement, tout le monde se voit comme vivant dans upaanu, le nouveau temps »*, rappelait J. Merz (2017 : 1). Ce fut particulièrement le cas en milieu urbain, où la forte

⁹⁰ Sossa Guedehoungue était un chef de culte kolatier (mais également de *Kɔku*) ce qui représentait, pour cette génération de culte, une forme de reconnaissance. Les conflits avec le milieu vodun traditionnel et le Daagbo Hunon de Ouidah dureront d'ailleurs jusqu'à sa mort, en janvier 2001.

⁹¹ La liberté religieuse est grande au Bénin, mais elle n'est pas totalement dépourvue de règles. Ainsi, chaque mouvement a l'obligation de se faire enregistrer au ministère de l'intérieur, qui est également chargé des cultes. Par ailleurs, le regroupement de cultes en association est fortement encouragé et contrôlé par les autorités.

⁹² Peel (2000 : 229).

concurrence a rapidement nourrit et stimule encore des processus multiples de recombinaison et d'alliage, renforcés par la question individuelle : forte mobilité religieuse, circulations croisées de figures, importation, réappropriation, emprunt ou mimétisme, etc. Ces spécificités dans la pratique et l'adhésion spirituelle urbaine rejoignent en partie celles qui furent observées dans d'autres traditions, notamment par C. Mayrargue qui soulignait lui aussi la grande porosité de l'univers religieux cotoinois :

« Ainsi, il apparaît de plus en plus délicat d'analyser un courant religieux indépendamment de la configuration du champ (...) dans lequel il se déploie et des autres forces (...) présentes, tant les interactions et les influences entre eux sont désormais manifestes. » (2014 : 100)

Enfin, les différents *courants religieux* apparaissent ici à la fois plus imbriqués sur le fond et davantage tranchés sur la forme, notamment dans leurs stratégies de singularisation. Il est ainsi un fait qui ressemble à une évidence, à savoir que dans un milieu concurrentiel, la nécessité de se démarquer entraîne d'une façon presque mécanique celle, peut-être plus impérieuse encore, de le faire radicalement. Aussi, nous l'avons évoqué et nous aurons à y revenir, ce riche réseau d'appartenances est encore complexifié par le recours classique à la compilation ou à la trans-affiliation. Ce facteur essentiel paraît sous-estimé et peu sujet aux analyses, y compris par les spécialistes du domaine religieux, comme le soulignaient ici Sarro et Temudo (2020 : 451) :

« However, because anthropologists tend to specialise in one world religion or another (let alone in one ethnic group or another), the cultural, practical and cognitive logics of coexistence and pluralism tend to be under-theorised. »

Le tableau général des appartenances.

Les statistiques officielles disponibles concernant l'affiliation religieuse individuelle sont relativement maigres et restent souvent abordées de manière indirecte. Elles émanent principalement des enquêtes de l'INSAE⁹³ (Institut national de la statistique et de l'analyse économique) avec l'appui financier et/ou technique d'un certain nombre de structures internationales, principalement américaines⁹⁴.

Aux grands recensements généraux de la population [en principe, décennaux, mais l'analyse prend du temps ; le dernier, réalisé en 2013, a donné ses résultats définitifs en 2017 et fut régulièrement complété depuis par des projections ou des mises à jour parcellaires⁹⁵] s'ajoute un certain nombre de rapports thématiques, circonscrits à des territoires ou des faits socio-économiques précis : la santé, l'éducation, l'emploi, l'agriculture, les infrastructures, l'évolution de la structure des ménages, etc. Les domaines d'intérêt et les niveaux de précision frôlent sur certains points l'exhaustivité. Il est ainsi possible de trouver auprès d'études aux objets plus *classiques*, des données variées sur les modes d'aisance ou de cuisson dont disposent les ménages, la nature des murs de leurs habitations, la durée d'insolation mensuelle par département, la consommation d'alcool ou de tabac par types de produits, etc. L'ensemble constitue une base de données importante, mais carencée. Nous concernant, aucune étude ne se concentre directement sur l'appartenance spirituelle ni sur la présence, l'expansion ou la représentation des mouvements religieux au sens large. Dès lors, l'absence d'analyse spécifiquement dédiée à la religion aux échelles nationales ou locales surprend et ne peut être due qu'à un manque d'intérêt ou à un évitement volontaire du sujet⁹⁶. Celui-ci est traité de manière succincte, en donnée secondaire. Pour l'exemple, dans le rapport final du recensement général de la population de 2013, l'unique mention de l'adhésion religieuse apparaît avec la composition ethnique du pays, par départements :

⁹³ Dont les études sont recensées et disponibles sur son site internet, l'INStAD.

⁹⁴ En plus du gouvernement béninois par le biais du PNL (Programme National de lutte contre le Paludisme) et du budget propre à l'INSAE, nous retrouvons pêle-mêle : l'USAID (agence de développement des Etats-Unis), l'UNICEF, l'UNFPA (*United Nations Fund for Population Activities*), le **DHS program** (*Demographic and Health Surveys*) ou encore la Banque Mondiale.

⁹⁵ Notamment par la 5^{ème} édition de l'Enquête Démographique et de Santé du Bénin (EDSB-V), réalisée de novembre 2017 à février 2018.

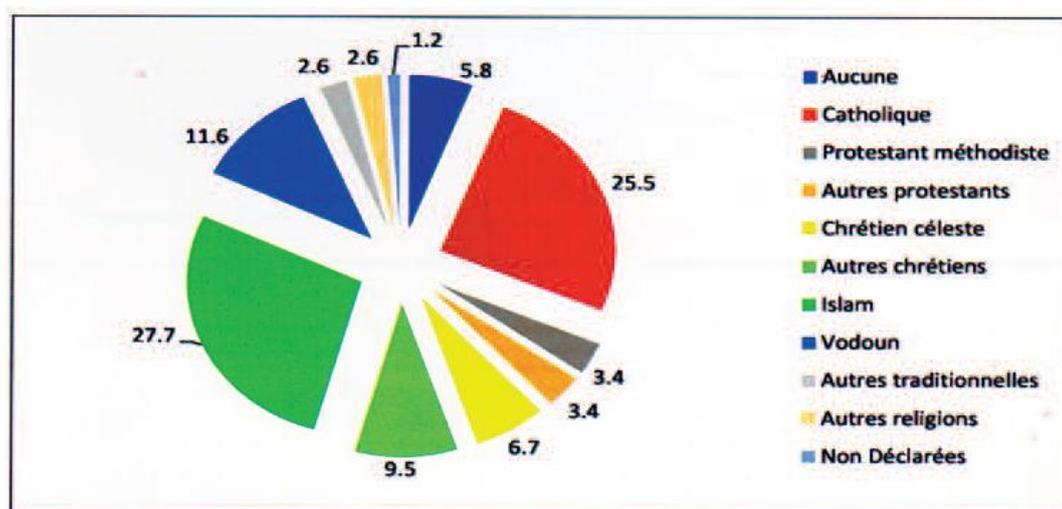
⁹⁶ Les questionnaires fournis aux agents recenseurs de l'INSAE sont consultables sur le site de l'institut. Dans une étude consacrée à l'**Analyse globale de la vulnérabilité et de la sécurité alimentaire (AGVSA, 2013)**, pour laquelle une section (6) s'intéresse aux *Filets de sécurité communautaire, assistance et aide*, le recours aux réseaux d'entraides religieux n'est par exemple, et étrangement, pas proposé au panel.

Tableau 1 - Ethnie et Religion au Bénin par département en % (RGPH-4, 2013)

| Indicateurs | Bénin | Alibori | Atacora | Atlantique | Borgou | Collines | Couffo | Donga | Littoral | Mono | Ouémé | Plateau | Zou |
|------------------------------|-------|---------|---------|------------|--------|----------|--------|-------|----------|------|-------|---------|------|
| Ethnie | | | | | | | | | | | | | |
| Adja et apparentés | 15,1 | 0,2 | 0,3 | 15,6 | 1,0 | 1,8 | 90,7 | 0,5 | 17,7 | 69,0 | 8,1 | 1,1 | 2,4 |
| Fon et apparentés | 38,4 | 0,9 | 1,3 | 76,3 | 4,4 | 38,5 | 8,5 | 1,2 | 56,5 | 27,8 | 78,7 | 29,0 | 92,3 |
| Bariba et apparentés | 9,6 | 37,1 | 19,0 | 0,5 | 37,6 | 0,4 | (*) | 2,1 | 0,9 | 0,1 | 0,2 | 0,1 | 0,1 |
| Dendi et apparentés | 2,9 | 20,1 | 1,1 | 0,5 | 3,2 | 0,4 | (*) | 7,5 | 1,9 | 0,1 | 0,3 | 0,1 | 0,2 |
| Yoa et Lokpa et apparentés | 4,3 | 0,3 | 2,6 | 0,5 | 3,8 | 2,5 | (*) | 59,0 | 1,6 | 0,1 | 0,4 | 0,1 | 0,1 |
| Peulh ou Peul | 8,6 | 26,5 | 12,5 | 0,1 | 33,0 | 5,6 | (*) | 15,7 | 0,3 | 0,1 | 0,1 | 0,2 | 0,6 |
| Gua ou Otamari et apparentés | 6,1 | 1,2 | 59,3 | 0,3 | 7,6 | 2,7 | (*) | 4,6 | 0,3 | (*) | 0,1 | 0,1 | 0,1 |
| Yoruba et apparentés | 12,0 | 5,1 | 0,9 | 4,5 | 6,2 | 46,2 | 0,3 | 6,6 | 10,9 | 0,6 | 10,1 | 68,7 | 3,2 |
| Autres ethnies du Bénin | 0,9 | 4,7 | 1,6 | 0,2 | 1,0 | 0,4 | 0,1 | 1,3 | 1,2 | 0,2 | 0,2 | 0,1 | 0,4 |
| Etrangers | 1,9 | 3,3 | 1,3 | 1,3 | 2,0 | 1,3 | 0,3 | 1,4 | 8,5 | 1,8 | 1,6 | 0,4 | 0,5 |
| Religion | | | | | | | | | | | | | |
| Vodoun | 11,6 | 0,5 | 6,3 | 12,1 | 1,0 | 5,9 | 56,5 | 0,4 | 1,6 | 33,1 | 6,0 | 7,4 | 20,1 |
| Catholique | 25,5 | 8,6 | 20,7 | 39,3 | 15,0 | 37,2 | 5,9 | 11,9 | 51,2 | 20,6 | 34,6 | 24,6 | 26,6 |
| Protestant Méthodiste | 3,4 | 0,5 | 1,8 | 3,3 | 1,2 | 8,0 | 2,2 | 1,0 | 3,7 | 2,4 | 7,8 | 5,6 | 3,1 |
| Autres Protestants | 3,4 | 0,4 | 2,4 | 3,5 | 1,7 | 2,2 | 5,6 | 1,1 | 2,1 | 4,1 | 7,7 | 3,8 | 5,0 |
| Céleste | 6,7 | 0,2 | 0,8 | 11,0 | 0,7 | 6,6 | 5,7 | 0,2 | 5,7 | 6,2 | 17,4 | 10,0 | 10,8 |
| Islam | 27,7 | 81,3 | 26,9 | 4,4 | 69,8 | 16,3 | 0,9 | 77,9 | 16,9 | 1,5 | 12,1 | 18,6 | 3,5 |
| Autres Chrétiens | 9,5 | 0,9 | 1,6 | 15,0 | 2,8 | 10,5 | 15,2 | 1,8 | 12,2 | 14,7 | 8,3 | 15,8 | 16,5 |
| Autres Traditionnelles | 2,6 | 1,8 | 18,0 | 0,8 | 1,3 | 1,2 | 1,4 | 1,8 | 0,3 | 1,2 | 0,6 | 3,3 | 1,9 |
| Autres Religions | 2,6 | 0,4 | 1,2 | 4,1 | 0,8 | 4,1 | 2,6 | 0,5 | 2,7 | 4,5 | 2,3 | 4,0 | 4,6 |
| Aucune | 5,8 | 3,5 | 19,0 | 5,5 | 4,3 | 7,1 | 2,9 | 2,4 | 2,8 | 10,5 | 2,3 | 5,7 | 7,0 |

Des chiffres repris dans un graphique du tome 3 (*Caractéristiques socio-culturelles et économiques de la population*, p.12) de la synthèse des analyses d'avril 2017, qui s'appuie sur les données du grand recensement de 2013 :

Graphique 1 – Répartition par appartenances religieuses au Bénin en % (RGPH-4, 2013)



Source : INSAE, RGPH4-2013

Ce schéma est agrémenté d'un commentaire lapidaire sur la baisse régulière et visiblement inexorable des diverses pratiques issues du répertoire *traditionnel*, qui n'approfondit guère la question et dont voici la saveur, dès les premières phrases :

« Autrefois, le culte Vodoun et d'autres religions traditionnelles ont marqué l'histoire des peuples béninois. Mais aujourd'hui, ces croyances baissent d'importance numérique au profit des religions révélées. En effet, 35% de la population pratiquait en 1992 les religions traditionnelles contre 23.3% en 2002 et 14.2% en 2013. Par contre, les religions comme l'Islam et le Christianisme ont gagné plus d'adeptes, en passant respectivement de 20.6% et 35.4% en 1992 à 24.4% et 42.9% en 2002 puis à 27.7% et 48.5% en 2013. »

Enfin, dernière trace du sujet dans l'*Enquête démographique et de santé du Bénin 2017-2018* où la question est abordée sous l'angle de la condition des femmes et des différentes formes de violences qu'elles subissent : violences physiques, sexuelles (survivance de l'excision) psychologiques et sociales (parmi d'autres exemples, le « *contrôle exercé par les maris selon les déclarations des épouses* »).

Pour mieux saisir l'évolution récente et ce phénomène de baisse continue des affiliations revendiquées à la sphère dite *endogène* (et aux cultes *vodun*, particulièrement), nous présentons ici le résultat des enquêtes de santé (EDSB), avec une décennie d'intervalle : 2006 - 2017-2018. Nous publions les tableaux liminaires de ces enquêtes qui s'attachent aux données sociodémographiques de la population. Ici, l'affiliation religieuse reste une simple caractéristique parmi les autres (milieu géographique, niveau d'instruction, appartenance ethnique, etc.), sur un panel très segmenté.

Tableau 2 - Distribution des appartenances religieuses selon le sexe (EDSB, 2006)

| Caractéristique sociodémographique | Femmes | | | Hommes | | |
|------------------------------------|---------------------|---------|-------------|---------------------|---------|-------------|
| | Pourcentage pondéré | Pondéré | Non pondéré | Pourcentage pondéré | Pondéré | Non pondéré |
| Groupe d'âges | | | | | | |
| 15-19 | 17,2 | 3 067 | 3 036 | 21,9 | 1 010 | 996 |
| 20-24 | 17,9 | 3 181 | 3 117 | 15,1 | 695 | 684 |
| 25-29 | 20,5 | 3 641 | 3 640 | 16,3 | 752 | 748 |
| 30-34 | 15,7 | 2 788 | 2 801 | 14,7 | 677 | 676 |
| 35-39 | 11,9 | 2 117 | 2 151 | 14,1 | 651 | 665 |
| 40-44 | 9,0 | 1 595 | 1 626 | 10,0 | 460 | 468 |
| 45-49 | 7,9 | 1 404 | 1 423 | 8,0 | 370 | 370 |
| Religion | | | | | | |
| Vodoun | 15,4 | 2 742 | 2 747 | 15,7 | 723 | 735 |
| Autres traditionnelles | 2,0 | 363 | 431 | 2,1 | 98 | 115 |
| Islam | 21,3 | 3 797 | 3 878 | 22,6 | 1 045 | 1 105 |
| Catholique | 29,6 | 5 266 | 5 163 | 30,4 | 1 405 | 1 357 |
| Protestant méthodiste | 3,5 | 617 | 596 | 3,5 | 163 | 154 |
| Autres protestants | 3,6 | 635 | 647 | 3,8 | 175 | 180 |
| Célestes | 7,3 | 1 306 | 1 256 | 6,2 | 284 | 271 |
| Autres chrétiens | 10,6 | 1 895 | 1 822 | 8,8 | 408 | 377 |
| Autres religions | 1,5 | 259 | 269 | 1,5 | 71 | 77 |
| Aucune | 4,9 | 869 | 941 | 5,2 | 240 | 233 |
| Manquant | 0,2 | 44 | 44 | 0,0 | 2 | 3 |

Tableau 3 - Distribution des appartenances religieuses selon le sexe (EDSB-V, 2017-2018)⁹⁷

| Caractéristique sociodémographique | Femme | | | Homme | | |
|------------------------------------|---------------------|------------------|----------------------|---------------------|------------------|----------------------|
| | Pourcentage pondéré | Effectif pondéré | Effectif non pondéré | Pourcentage pondéré | Effectif pondéré | Effectif non pondéré |
| Groupe d'âges | | | | | | |
| 15-19 | 21,0 | 3 350 | 3 335 | 23,0 | 1 548 | 1 559 |
| 20-24 | 18,4 | 2 923 | 2 916 | 16,6 | 1 118 | 1 137 |
| 25-29 | 18,7 | 2 986 | 2 971 | 17,2 | 1 156 | 1 140 |
| 30-34 | 13,8 | 2 202 | 2 195 | 13,1 | 881 | 883 |
| 35-39 | 11,8 | 1 882 | 1 905 | 12,1 | 812 | 798 |
| 40-44 | 8,3 | 1 320 | 1 333 | 9,2 | 620 | 621 |
| 45-49 | 7,9 | 1 265 | 1 273 | 8,8 | 592 | 593 |
| Religion | | | | | | |
| Vodoun | 8,4 | 1 331 | 1 332 | 10,7 | 717 | 715 |
| Autre traditionnelles | 0,8 | 131 | 137 | 1,1 | 71 | 70 |
| Islam | 29,6 | 4 721 | 4 677 | 33,2 | 2 236 | 2 200 |
| Catholique | 24,7 | 3 928 | 3 945 | 25,9 | 1 739 | 1 727 |
| Protestante | | | | | | |
| Méthodiste | 4,9 | 785 | 786 | 3,0 | 205 | 219 |
| Autres Protestants | 3,8 | 609 | 610 | 4,3 | 292 | 307 |
| Célestes | 8,0 | 1 281 | 1 238 | 6,1 | 409 | 389 |
| Autres chrétiens | 13,6 | 2 169 | 2 205 | 8,7 | 586 | 614 |
| Autres religions | 1,1 | 174 | 165 | 1,1 | 76 | 73 |
| Aucune | 5,0 | 798 | 833 | 5,9 | 396 | 417 |

Ces résultats sont ici complétés d'une distinction par genre dans la répartition des mêmes affiliations. Cette comparaison entre les adhésions respectives des hommes et des femmes, qui s'appuie sur des appartenances déclaratives, peut apparaître à contre-courant des observations empiriques, notamment pour les cultes *vodun*.

Ainsi, dans les données contemporaines issues de l'*Enquête démographique et de santé du Bénin 2017-2018*, nous pouvons noter que les *vodouisants* sont plus nombreux parmi les hommes (10.7% d'entre eux) que parmi les femmes (8.4%). C'est également le cas pour l'Islam (33.2% contre 29.6%), pour le catholicisme (25.9% contre 24.7%) et pour tous courants protestants, hors méthodisme (4.3% contre 3.8%). En revanche, les femmes sont proportionnellement mieux représentées au sein du Christianisme Céleste (8% contre 6.1% des hommes) ainsi que dans les autres obédiences chrétiennes ou prophétiques (13.6% contre 8.7%). Enfin, le taux d'affiliation à une autre religion que celles citées est le même pour les deux sexes (1.1%) tandis que les femmes sont moins nombreuses à déclarer ne pas avoir d'appartenance religieuse (5% contre 5.9%), qui ne correspond d'ailleurs pas ici à une affirmation d'agnosticisme ou d'athéisme. Pour le reste, la comparaison des bilans de 2006 et 2017 laisse entrevoir d'impressionnantes variations. Ainsi, l'affiliation à l'univers *vodun* ou aux autres cultes de la sphère dite *traditionnelle* s'est presque réduite de moitié en 10 ans chez les femmes et à peine moins chez les hommes (en 2006, les taux étaient encore comparables).

⁹⁷ Issues du RGPH-4, ces données proviennent néanmoins du Grand Recensement de 2013.

Pour des raisons démographiques évidentes - les populations du nord présentant des taux de natalité supérieurs à celles du centre et sud⁹⁸ - l'islam progresse de près de 10% chez les femmes, davantage encore chez les hommes. L'affiliation catholique perd 5% dans les deux cas tandis que les autres mouvements de l'univers chrétien se renforcent légèrement chez les femmes. La forte poussée évangéliste et l'échec relatif (qui ne se limite pas à ce terrain) de la réponse qu'a tenté de lui apporter l'institution romaine par le biais du Renouveau Charismatique - sous l'impulsion locale d'un *Berger national* qui fut incarné presque jusqu'à sa mort, en 2015, par l'écrivain Jean Pliya - explique en partie cette tendance. Le méthodisme historique des missions ne représente plus que 5% des chrétiens du Bénin, autour de deux mouvements principaux : l'*Eglise Méthodiste Africaine du Bénin* (EMAB) et l'*Eglise Protestante Méthodiste du Bénin* (EPMB). Aux côtés du courant baptiste [l'*Eglise baptiste du Bénin* (EBB) et l'*Eglise Protestante Baptiste Œuvre et Mission Internationale*], il se retrouve peu à peu submergé, ou déclassé, par la prolifération des 'micro-Eglises' de la mouvance pentecôtiste, dont beaucoup sont membres de l'omniprésente ONG Béthesda⁹⁹ :

- *Eglise Evangélique des Assemblées de Dieu* - EEAD
- *Assemblée Evangélique de la Bergerie de Dieu* - AEBD
- *Eglise Evangéliste Union et Renaissance d'Homme en Christ* - URHC
- *Fédération des Eglises Chrétiennes Evangéliques* - FECE-Bénin
- *Mission Evangélique pour le Perfectionnement des Saints* - MEPS
- *Eglise Pentecôtiste Unie du Bénin* - EPUB
- *Eglise de Pentecôte du Bénin* - EPB
- *Eglise de la Mission Evangélique de la Marche Triomphante en Christ* - MEMTC
- *Eglise d'Evangelisation : la Parole du Christ au Monde* - EEPCM
- *Eglise du Mouvement évangéliste Tabernacle de la Nouvelle Alliance* - METNA
- *Mission internationale d'évangélisation et de réveil spirituel* - MIERS
- *Eglise Apostolique du Bénin* - EAB
- *Eglise du plein évangile Foursquare (La Plantation de l'Eternel)*

⁹⁸ D'après les données du RGPH-4/2013, 5.7, 5.6 et 5.4 enfants par femme dans les départements de l'Alibori, l'Atakora et le Borgou, contre 4.4 et 3.7 dans ceux de l'Atlantique et du Littoral.

⁹⁹ L'ONG BETHESDA fut a démarré ses activités au Bénin le 19 février 1990, avec l'ouverture de son premier centre de santé. Pour plus de précisions, voici la description qu'en faisait **L. Ogouby** dans *Les éléments fondamentaux des progrès qualitatifs du protestantisme évangélique et pentecôtiste béninois*, pp.92-93 (cf. **articles**) : « L'ONG Béthesda intervient dans trois domaines d'activité : dans le domaine de la santé, d'abord, avec la création en 1990 d'un centre de santé à Cotonou, dénommé Centre de « Santé Béthesda »(...) Dans le domaine du développement communautaire et de l'assainissement du milieu, ensuite, par la gestion des déchets ménagers et l'appui au développement local. Enfin, dans le domaine financier, par la création de l'épargne crédit à base communautaire pour aider les populations. Le nombre dominant d'Eglises évangéliques et pentecôtistes représentées (...) confère à l'ONG l'étiquette d'œuvre évangélique. »

Citons aussi la grande variété des mouvements importés, d'essence spiritualiste, qui jouissent d'une audience limitée, en fonctionnant pour la plupart sur une stratégie de développement non prosélyte, en réseaux circonscrits. C'est le sort d'un mouvement d'origine shintoïste assez bien implanté en Afrique de l'Ouest, *Sukyo Mahikari*, qui se caractérise par un système de recrutement délié, par cooptation¹⁰⁰. Comme le directeur du *jundojo* de Cotonou nous le précisait lui-même, le but n'est pas d'augmenter massivement le nombre de fidèles : « [...] nous ne sommes pas une grande organisation comme les organisations de masse, de foules [...] nous ne recherchons pas la quantité, mais la qualité. Et c'est un chemin, qui sans dire son nom, est un chemin initiatique ». En voici quelques autres : l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours (Mormons), les Témoins de Jéhovah, le Baha'ïsme, l'Église de l'unification, le mouvement *Eckankar*, l'Ordre de la Rose-Croix, le mouvement *Raëlien* (MADECH), qui a fait de l'Afrique de l'Ouest son nouveau terrain de conquête, etc. Enfin, le taux de non-affiliés (ne déclarant aucune appartenance religieuse) augmente légèrement, d'environ 1% pour les deux sexes, bien qu'il reste relativement faible, autour des 5%.

Ces données liminaires dépassent le cadre de notre terrain - il n'existe aucune donnée localisée sur l'affiliation religieuse – mais sont néanmoins intéressantes, et méritent d'être connues pour apprécier les enjeux auxquels nous nous attacherons. Ainsi, les évolutions particulières rejoignent pour une part et ignorent pour une autre les tendances globales observées à l'échelle de la sous-région et d'une large partie du monde [polarisation et internationalisation, segmentation interne aux grands courants, fragmentation des mouvements d'essence spirituels, influences réciproques, effondrement apparent du champ *traditionnel*, etc.] et semblent davantage marquées dans les grands centres urbains où l'abondance de l'offre nourrit et se nourrit de la concurrence. Sur ce dernier point, nous verrons que l'agglomération de Cotonou constitue un exemple et un laboratoire d'analyse des plus passionnants.

¹⁰⁰ Cf. Frédérique Louveau : « *Un prophétisme japonais en Afrique de l'Ouest* », Karthala, Paris (2012).

« *La croyance des autres est à peine croyable* »
(E. de Rosny, 1981 : 233)

Comme ses voisins immédiats, le Bénin est donc caractérisé par cette grande variété de l'offre religieuse. Au-delà du changement de paradigme du début des années 1990, cette émulation semble avoir été favorisée par un certain nombre de facteurs : la circulation migratoire, la place des angoisses contemporaines, conséquemment l'appétence ou le besoin de protections spirituelles, encore l'œcuménisme des cultes *traditionnels* que la forte concurrence n'aura pas, contrairement aux prévisions maintes fois renouvelées, remis en cause. La cohabitation religieuse semble ici marquée par une forme de *pluralisme-émancipation* (Champion, 1999), fortement stimulée par le prisme de l'individualisation. Une recomposition personnelle des affiliations où chacun, suivant ses aspirations ou inclinaisons successives, trace son parcours spirituel à côté et parmi les autres, frères de passage. Ces divers éléments ne forment pas une réalité figée, et les affrontements inter-ethniques/religieux qui ont secoué le Nigéria voisin (région de Jos au début des années 2000, Etat de Borno et Boko Haram dans la période récente, etc.), structurellement comparable - nord musulman, sud catholique, centre et sud imprégnés par les cultes *endogènes* - nous rappellent comment l'utilisation politique du fait communautaire, à l'intérieur duquel l'appartenance religieuse est une variable nodale, peut engendrer de conflits et de déstabilisations profondes à l'échelle d'un pays.

Sur ce point, la tolérance est aussi marquée dans l'attitude des autorités publiques, bien que l'attrait pour les monothéismes et singulièrement pour l'évangélisme, dans ce que Strandsbjerg (2005 : 231) a pu qualifier d'« *évangélisation de l'Etat et par l'Etat* », soit assez évident dans les classes dirigeantes et qu'il reste difficile de postuler à des mandats de premier ordre en revendiquant l'appartenance à un culte *vodun* (nous verrons que cette réalité est plus nuancée concernant les figures de seconde génération et notamment celle de **Tron** qui compte plusieurs décideurs parmi ses adeptes). Cependant, la puissante affiliation de la classe politique aux mouvements de la sphère chrétienne et néo-chrétienne dissimule souvent des rapports assez ambivalents vis-à-vis des systèmes religieux *endogènes*, et les mots de R. Lucas¹⁰¹ sur le vaudou haïtien, comme ceux de L. Hurbon, précédemment, correspondent assez bien à la situation béninoise :

¹⁰¹ Dans son cours *Le vaudou en Haïti*, université de Bordeaux Montaigne.

« Les nouveaux dirigeants, en constituant une élite chrétienne, occidentalisée et militarisée se démarquaient du Vaudou des esclaves, des paysans et des Nègres marrons. Ce culte était progressivement considéré comme un héritage fruste et honteux que l'on ne pouvait afficher face « aux nations civilisées ». Cependant l'attitude des dirigeants haïtiens montre une ambivalence tourmentée : tantôt la mise à distance d'un Vaudou jugé encombrant, tantôt le recours à son potentiel magique dans le but de renforcer un pouvoir déjà discrétionnaire. » (2002 : 8).

Aussi, dans un cadre laïc juridiquement éloigné de sa traduction européenne, notamment française (la référence à Dieu en tant qu'entité générique reste un des passages obligés des discours rituels de la vie publique, qu'il s'agisse du contemporain *Père Céleste* ou des *mânes de nos ancêtres*¹⁰²), les autorités exécutives ont parfois tenté de séduire (N. Soglo) ou au contraire de montrer leur mépris pour les cultes *traditionnels*. Ce fut le cas de l'ancien président Thomas Yayi Boni, *born again* (et accessoirement pasteur) évangéliste, qui affichait ses distances par des déplacements systématiques à l'extérieur chaque 10 janvier, jour de la fête des cultes endogènes. Des affinités dévoilées aussi par la place importante accordée, auprès de ces chefs d'Etat successifs, aux « conseillers » et protecteurs issus du monde spirituel et religieux : le *marabout* malien Mohamed Cissé, nommé ministre d'Etat chargé de la sécurité par le marxiste Mathieu Kérékou (1972-1991) avant le tournant évangélique du retour au pouvoir en 1996, le sulfureux pasteur Michel Alokpo (qui fut président de la CENA¹⁰³) et le non moins sulfureux Kabiese Owo Lobé, empereur mondial auto-proclamé¹⁰⁴ du culte *Ogboni* (qui voisine la galaxie néo-*vodun*) pour Yayi Boni (2006-2016). D'une autre manière, Nicéphore Soglo (1991-1996) soigné par les *hun-nɔ* du royaume de Kétou suite au *cakatu*¹⁰⁵ dont il aurait été victime durant la campagne présidentielle de 1991, etc.

Dans un genre différent, qui se veut apaisé depuis sa première élection en 2016, le subtil flou entretenu autour des influences et des protections spirituelles du président Patrice Talon, catholique revendiqué (ses seules apparitions publiques dans un cadre

¹⁰² Lors de sa prestation de serment de 1996, et alors que le marxiste-léniniste avait fait place au *born-again* évangéliste, Mathieu Kérékou avait (volontairement) omis de mentionner les « *mânes des ancêtres* ». Il avait dû le reformuler officiellement. Patrice Talon, lors de sa première investiture en avril 2016, substitua « *les mânes de nos ancêtres* » aux « *mânes des ancêtres* », mais ne fut pas contraint pour autant de reprendre son discours.

¹⁰³ Commission électorale nationale autonome.

¹⁰⁴ Il n'en fut en réalité qu'un *Akpenan* (l'équivalent du *Kpendjigan*). La branche légitime est représentée à Cotonou par Sa Majesté *Metonfodji Vikpe Atedji*, à Avotrou (Akpakpa).

¹⁰⁵ *Bo* d'attaque visant à empoisonner à distance en faisant entrer dans le corps des substances nuisibles.

culturel le furent à l'église Notre-Dame de Ganhito, en juillet 2017, lorsque des rumeurs appuyées s'interrogeaient sur son état de santé) mais en même temps cible de conjectures multiples au vu de ses attaches personnelles (l'homme possède la double origine ouidanienne et aboméenne) et de ses discours qui auront tenté le contraste permanent avec son prédécesseur, notamment à l'occasion du même 10 janvier¹⁰⁶. Quoi qu'il en soit, la nécessité pour les dirigeants de premier ordre, qu'ils opèrent dans les sphères économiques, politiques ou dans une moindre mesure intellectuelles, d'être protégés, ou pour le dire autrement l'obligation pour eux de se faire *blinder* (ou tout au moins de le laisser croire), reste une évidence des commentaires et discours populaires.

Enfin, la laïcité de l'Etat n'est évidemment pas à apprécier ici, comme on le voit parfois, à la lumière de normes extérieures sécularisées qui restent le fruit des faveurs de l'histoire et dans lesquelles l'appartenance religieuse constitue une donnée sociologique parmi d'autres. Sur le terrain béninois, la religion conserve une place centrale au cœur des structures de tous ordres, place qu'aucune autorité ne saurait lui renier, d'autant qu'elle comble et tire souvent profit des nombreuses carences de l'action publique. Pourtant, le fait religieux pour lui-même, hors débordements (les cas récents avec les membres de l'Eglise de Banamè) ou sujet de société majeur (la légalisation houleuse de l'avortement par l'Assemblée nationale, en 2021) est rarement un sujet de controverse ou de débat politique, pas plus qu'il n'est un réel catalyseur des choix politiques, comme l'avait déjà observé C. Mayrague, il y a maintenant près de vingt ans :

« Le recours au religieux dans les discours et dans les pratiques des acteurs politiques est un phénomène marquant, mais il s'accompagne d'une absence de tout débat politique autour de la question religieuse. La neutralité des institutions, la laïcité de l'État, la place accordée aux cultes, ne constituent pas des enjeux opposant différents acteurs politiques. Ces questions ne sont pas mises sur l'agenda politique. Au niveau des citoyens, l'appartenance religieuse ne constitue pas non plus un critère explicatif du vote, à la différence, par exemple, de l'appartenance régionale¹. La centralité du religieux dans la vie politique ne paraît cependant pas devoir seulement s'appréhender en termes d'instrumentalisation et de ressource politique. » (2002 : 157)

¹⁰⁶ En tournée dans l'Atakora le 10 janvier 2021, il déclarait ainsi sur sa page Facebook : « *Amour, harmonie, respect de la vie et bien-être de l'homme, voilà quelques-unes des valeurs fondamentales prônées par nos religions endogènes dans leur essence* ».

Au plan de l'intégration politique, l'attitude de l'*institution vodun* est elle aussi ambivalente. Dans l'expression publique, elle s'est globalement tenue, depuis l'époque des royaumes intérieurs jusqu'à celle de la démocratie libérale actuelle – ainsi, elle ne fut pas « *partie prenante de la contestation de l'ordre colonial* », nous rappelait le même C. Mayrargue (2002 : 65) - au service tacite ou en retrait des pouvoirs temporels¹⁰⁷. Aujourd'hui encore, ces cultes sont officiellement apolitiques et peu partisans hors périodes d'élection, durant lesquelles ils adoptent une attitude légaliste et globalement favorable aux favoris ou au pouvoir en place. Une incitation à la neutralité qui figure d'ailleurs dans les commandements de l'esprit **Thron**, aux côtés des directives plus classiques : « *Aimer et respecter la patrie/Etre un bon citoyen en remplissant ses devoirs* »¹⁰⁸. Dans le même temps, la galaxie *vodun* aura également su user de subtiles stratégies, parfois subversives, d'égalisation et de réparation du tissu social au cœur de sociétés où son rôle n'était plus prépondérant. C'est ainsi qu'aux lois de l'uniformisation ont peu à peu répondues celles de la différenciation, du fractionnement.

Le fait religieux constitue donc un paramètre nodal dans une société où l'athéisme assumé reste phénomène marginal (ici, 95% du panel revendique une affiliation) qui échappe en partie à l'analyse de l'administration publique ou de la recherche, y compris sous l'angle dépouillé de la statistique. Dans les rapports que nous avons présentés, il reste abordé en caractéristique secondaire des populations étudiées, à l'appui d'un autre fait social, jamais étudié pour lui-même. Aussi, les statistiques forgées d'après les déclarations d'un échantillon sélectionné offrent des tendances brutes qu'il est nécessaire d'analyser avec recul. Ici, la baisse continue de l'affiliation aux cultes *traditionnels* semble actée au regard de l'évolution *numérique* mise à jour par les recensements successifs (35% de *vodun-si* en 1992, seulement 11.6% en 2013). Cependant, les caractéristiques propres aux modalités d'adhésion à ces cultes échappent à l'analyse en ligne. Principalement, les compilations d'adhésions - entre cultes *vodun* ou entre cultes d'univers religieux différents - cette forme répandue de *cumul* (Augé, 1988), ou de *conversion additionnelle* (Droz, 2002). D. Amouzouvi ou C. Mayrargue auront pu le constater sur le terrain béninois, à propos de l'univers évangélique :

¹⁰⁷ Dans le modèle ternaire de Duriez sur l'attitude des mouvements religieux face aux pouvoirs, il s'agirait plutôt ici d'une attitude attestataire, qui incite les « *membres à participer au bon ordre de la société.* » (2000 : 18-19).

¹⁰⁸ Un exemple dans le *Memento de Thron* publié par la **CEEATB** (Confrérie de Elèves et Etudiants Adeptes de Thron Kpeto Dekalafia du Bénin).

« Les trajectoires religieuses n'apparaissent pas toujours linéaires mais plus souvent circulatoires et complexes, faites d'une succession d'expériences religieuses, de conversion mais aussi d'abandon et de reconversion. Par ailleurs, les conversions apparaissent d'abord comme des démarches individuelles, liées à des difficultés, des questionnements, des incertitudes personnelles. » (2014 : 98)

Cette réalité est renforcée à l'intérieur du système *vodun* par la présence des affiliations supra-individuelles, que ces dernières proviennent du cadre géo-ethnique du territoire (*ayi vodun*), de la famille (*hennuvodun*, *akɔvodun*¹⁰⁹), de la collectivité (*vodun hunvɛ*¹¹⁰) ou des affiliations prédestinées qui se dévoilent lors des rites de passage hérités de la société *traditionnelle*. C'est par exemple le cas du processus mantique qui vise à rechercher le *jo to*¹¹¹ [*jo* : engendrer ; *to* : celui qui] d'un nouveau-né, cette figure qui matérialise la profondeur du lignage et la place rétablie pour le nouveau membre dans les rouages d'un cycle de références continu : « *Quand l'homme a quitté ce monde, il devient jo to, c'est-à-dire puissance d'engendrement.* » (Adoukonou, 1980 : 292). Pareillement, un rapprochement peut naître d'une injonction divinatoire mobilisée à la suite d'un *problème*, d'une affliction, qui pourra diriger l'impétrant vers une figure totalement exogène à son affiliation de référence.

Ici, la domination numérique apparente des deux monothéismes est donc fortement majorée par l'incapacité de l'organe de statistique nationale - qu'il ait été incapable de l'appréhender ou qu'il ait préféré ne pas en tenir compte – à considérer cette réalité. A sa décharge, les données qui s'attachent à des parcours individuels restent extrêmement difficiles à saisir. Pour finir, il est notable qu'il n'existe aucune donnée segmentée (hors celles du tableau n°1, par département) à l'intérieur du kaléidoscope général des grands courants. Ces différentes carences auront rendu nécessaire le travail liminaire de recensement, dans un cadre géographique qu'il nous faut d'abord correctement définir.

¹⁰⁹ *Akɔ* représente la grande famille élargie, un *akɔ* englobe plusieurs *hennu* (collectivité familiale).

¹¹⁰ *Hun* : *vodun* ; *vɛ* : rouge.

¹¹¹ La cérémonie en question, *agbasa yiyi* (aller ; consulter) est en principe réalisée au 7^{ème} mois de l'enfant si c'est une fille, au 9^{ème} si c'est un garçon. Mais elle peut être recommandée beaucoup plus tard, après consultation de *Fa*. Elle vise à rechercher l'ancêtre réincarné dans ce nouveau répondant terrestre. Le *jo to* est souvent un ancêtre de même sexe, mais il arrive qu'il s'agisse d'un *Vodun*. L'enfant est alors dit *hunjo* [*vodun*, naître], né par la puissance et la volonté d'un *Vodun* particulier.

De Cotonou au Grand Nokwé, le choix d'un périmètre.

« Su wɛ e nɔ su vɔ, e nɔ nywɛ nu vɔ a. »
(On arrête de grandir, on ne finit par d'apprendre)

Une agglomération à plusieurs échelles.

Appréhender la ville de Cotonou dans les limites closes des 13 arrondissements qui administrativement en composent le territoire intérieur (79 km²) serait une erreur, pour nous comme pour quiconque s'intéresserait sérieusement à ce terrain. C'est bien évidemment à l'échelle d'une aire urbaine considérée dans sa globalité (entre 1.800.000 à et 2.800.000 habitant selon les limites géographiques retenues et les estimations¹¹² respectives) qu'il faut nous attacher.

La ville se situe géographiquement à 6.21° de latitude nord, 2.26° de longitude-est, elle est à la fois proche du Togo - 90 km jusqu'au poste-frontière d'Hilacondji - et du Nigéria - 30 km pour celui de Sèmè-Kraké. Au plan administratif, le périmètre intérieur forme un département à part entière (Littoral), tandis que l'agglomération au sens large (plus de 1400 km²) entame les deux mitoyens : l'Atlantique au nord et à l'ouest (communes d'Abomey-Calavi, Ouidah, Allada, Sô-Ava ou Tori) et l'Ouémé à l'est/nord-est avec les différents arrondissements (Ekpé, Agblagandan, Tchonvi, etc.) qui relie la commune de Sèmè-Kpodji au territoire de la capitale politique du pays, Porto-Novo.

La particularité géo-topographique de son pôle central, que nous nommerons ici son *intra-muros*, est une implantation ramassée - 5 kilomètres au maximum en verticale, une quinzaine en horizontale - sur une bande de sols sableux presque entièrement sise au niveau de la mer, entre les berges du Nokwé et une côte océanique sans relief, tracée au cordeau. Les caractéristiques particulières de ce terrain, qualifié de *site malsain*¹¹³ par R. Koupaki, largement pris en étau entre océan, lac et lagunes, constituent le facteur déterminant de sa saturation relative. Aussi, elles restent la source des différents enjeux actuels : la salubrité, l'aménagement du territoire ou les considérations environnementales. Ceux-là étaient assez bien décrits ici, en 2011¹¹⁴, par Astrid Flenon :

¹¹² Données du recensement INSAE de 2013 pour la 1^{ère}, estimations de *Populationdata.net* pour la seconde.

¹¹³ Op. cit., p.74.

¹¹⁴ Il s'agit d'un court texte intitulé *Tendances et conséquences de l'urbanisation à Cotonou*, rédigé dans le cadre de la 6^{ème} Conférence Africaine sur la population, à Ouagadougou, en décembre 2011.

« Avec des cordons littoraux larges de 4 à 6 km et un relief caractérisé d'une part par de légères dépressions longitudinales parallèles à la côte et d'autre part par des bas-fonds érodés par l'écoulement des eaux pluviales qui communiquent avec le Lac Nokoué, le site de Cotonou demeure jusqu'à nos jours fortement marécageux (...) Dans ce contexte impropre à l'habitation, l'installation anarchique des populations pose de réels problèmes de gestion de l'occupation des sols dans la ville que corroborent ceux de l'assainissement, de l'adduction d'eau, du logement. »

Au plan économique, l'agglomération cotonoise représente plus d'un tiers du PIB béninois. Elle constitue un important port relais, est partie prenante dans la concurrence acharnée avec les proches rivaux de Lomé (Togo), Tincan/Lagos (Nigéria) ou encore Tema (Ghana), ce vaste réseau de hub portuaires qui traitent l'importation et la ventilation de marchandises diverses - matières premières alimentaires, produits manufacturés, véhicules, etc. - vers les divers pays de la sous-région : états frontaliers de l'hinterland au nord, principalement le Niger et le Burkina, ceux du grand corridor¹¹⁵ partagé à l'ouest (Togo, Ghana et Côte-d'Ivoire) et à l'est (Nigéria, Cameroun, etc.).

Tandis que la balance des échanges est structurellement déficitaire dans un pays qui abrite peu d'industries, le port représente la principale ressource fiscale et le point de départ des exportations (majoritairement des produits de cultures, peu transformés) au-delà du Golfe de Guinée. Il s'agira ici de coton-fibre (pour plus de 50%), de noix de cajou, de coco ou de karité, d'ananas, de fruits de mer, etc. dont les destinations prioritaires, globalement dominées par le continent asiatique, sont par ordre décroissant de volume : le Bangladesh, l'Inde, le Vietnam, la Chine, le Danemark, l'Égypte et la Malaisie. Ainsi, comme l'a bien montré la courte histoire de la ville, c'est bien la construction du port moderne amorcée à la fin des années 1950¹¹⁶ qui aura définitivement

¹¹⁵ Le corridor routier Abidjan-Lagos (1028 kilomètres) constitue un des principaux axes du développement économique sous-régional. Il est notamment l'objet de financements importants de la Banque africaine de développement et de son Programme des infrastructures en Afrique (PAI). Il exacerbe de fait la concurrence entre les métropoles côtières et les zones portuaires respectives. Cet axe, augmenté de ses jonctions vers le nord (Burkina, Niger, Mali, Tchad) représenterait près des trois-quarts du volume des activités commerciales dans la sous-région.

¹¹⁶ Il est toujours savoureux de voir d'éminents spécialistes émettre des jugements peu avisés. Ainsi, Paule Bresseur-Marion écrivait-elle (1953 : 377), moins de dix ans avant sa construction : « L'activité de Cotonou ne justifie pas, dans un avenir immédiat tout au moins, les dépenses considérables exigées d'abord par la construction des digues nécessaires et des bassins, ensuite par l'entretien constant des nouvelles installations en raison des dangers d'ensablement. Il n'est que de voir les trois gros bateaux dragueurs de Lagos pour comprendre la charge imposée au budget de nos voisins par l'entretien de leur port. »

acté la prédominance nationale de Cotonou au détriment des autres cités potentiellement légitimes ; il existait en effet à l'époque primaire du wharf de Xwlacodji des pontons de déchargement à Ouidah et à Sèmè-Kpodji, tous deux disparus.

Puisqu'il s'agit pour nous de considérer la ville comme le cœur d'un ensemble plus vaste, nous présentons succinctement ici les données démographiques qui s'attachent à une aire d'expansion et d'influence exhaustive qui dépasse allègrement les cadres administratifs en cours de définition, sur lesquels nous reviendrons. Aussi, nous nous pencherons sur les projections qu'ils permettent de dessiner.

- La commune de **Cotonou** [(79 km²), chef-lieu du département du Littoral] et ses 13 arrondissements (143 quartiers et 165 sous-quartiers de ville¹¹⁷), au sujet desquels les estimations de population varient fortement, entre 650.000 (grand recensement de 2013) et 1.270.000 habitants (projections de l'INSAE pour 2022)¹¹⁸. Depuis le début des années 1980, le taux d'accroissement interne de la ville n'a cessé de ralentir : 8.26% sur la période 1961-79 ; 3.89% entre 1979 et 1992 ; 2.17% entre 1992 et 2002 et moins de 0.2% entre 2002 et 2013¹¹⁹. Dans le même temps, il n'a cessé d'augmenter dans les localités périphériques d'Abomey-Calavi (7% pour la dernière période) ou de Sèmè-Kpodji (6%)¹²⁰. Conséquemment, le poids démographique de la ville-centre à l'échelle du pays s'est sensiblement replié (10% de la population du Bénin en 2002, moins de 7% en 2013). Le centre de gravité de l'aire urbaine se déplace inexorablement vers les communes contigües de la couronne. Ainsi, d'après les termes du rapport de l'INSAE (2013 : 8), la ville de Cotonou « *dont le rythme de croissance se trouve freiné, devient petit à petit une ville simplement administrative, industrielle et commerciale.* » La densité, moyenne mais disparate (8.595 habitants au km² carré dans un espace percé de lagunes), la centralisation, la *gentrification*, la spéculation foncière et immobilière, le fort taux de bâti dédié aux fonctions extérieures au logement et la saturation relative du stock de terrains disponibles en sont les principales causes.

¹¹⁷ Leur nombre par arrondissement est fortement variable, de 4 quartiers intérieurs officiels dans le 9^{ème} à 18 dans le 6^{ème}. Pour un recensement complet des quartiers intérieurs de Cotonou par arrondissements, voir notamment : *Les effectifs de la population des villages et quartiers de ville au Bénin* (RGPH-4 2013, INSAE).

¹¹⁸ RGPH 1, 2 et 3, le RGPH4 étant une série de résultats parcellaires ou de projections. Il existe ici une forte contradiction entre le faible taux d'accroissement démographique intérieur observé ici et les projections postérieures à cette date, avec un doublement annoncé de la population entre 2013 et 2022. Les fortes corrections appliquées lors des publications de résultats définitifs (réduction importante entre 2012 et 2013 par exemple) nous permettent de penser que ces estimations sont probablement surestimées.

¹¹⁹ Dans une section de son site internet, Population Projection of Benin, la même INSAE annonce un taux d'accroissement de 3.28% de la population de Cotonou en 2013 et une population de 950.171 hab.

¹²⁰ Synthèses des Analyses sur la Dynamique de la Population, **INSAE**, Avril 2017.

Carte 1 - Arrondissements et limites intérieures de la ville de Cotonou (source : IGN).



Tableau 4 - Population de Cotonou par arrondissements et quartiers intérieurs – (INSAE, 2013).

| Arrondissements | Quartiers intérieurs ¹²¹ (appellations officielles) | Population en milliers (2013) |
|-------------------------|---|-------------------------------------|
| 1^{er} | Dandji, Donaten, Finagnon, Tchanhoukпамé, Tokplegbe, Avotrou, N'venamede, Suru-Lere, Tanto et Yagbe. | 57.962 |
| 2^{ème} | Irede, Kpondehou (1 et 2), Lom'Nava, Senande (1 et 2), Ahouassa, Gankpodo, Djedjelaye, Minontchou, Yenawa et Kowegbo. | 61.668 |
| 3^{ème} | Adjegounle, Adogleta, Gbenonkpo, Hlacomey, Kpankpan, Midombo, Segbeyea (nord et sud), Agbato, Agbodjedo, Ayelawadja (1 et 2), Fifatin. | 69.991 |
| 4^{ème} | Enagnon, Fifadj Houto, Sodjatinmé (Centre, est et ouest), Abokicodji (Centre et Lagune), Dedokpo, Gbedjewin, Missessin et Ohe. | 36.357 |
| 5^{ème} | Guinkomey, Tokpa Hoho, xwladodji (Kpodji et Plage), Dota, Gbeto, Mifongou, Zongo (Ehuzu et Nima), Jonquet, Bocossi Tokpa, Gbedokpo, Missebo, Missité et Nouveau Pont. | 20.039 |
| 6^{ème} | Aïdjedo (1 à 4), Ahouansori (Agata, Toweta 1 et 2 et Ague), Gbedjromede (1 et 2), Ladji, Dantokpa, Hinde (1 et 2), Jéricho, Vossa, Djidje (1 et 2) | 75.336 |
| 7^{ème} | Maro Militaire, Gbenan, Gbewa (Batito), Sedami, Sedjro, Todote, Yevedo, Dagbedji, Enagnon, Fignon, Missite et Sehogan. | 25.535 |
| 8^{ème} | Agbojdedo, Agontinkon, Gbedagba, Houehoun, Houenoussou, Mededjro, Tonato et Minonkpo. | 32.420 |
| 9^{ème} | Fifadj, Vossa Kpodji, Zogbo et Zogbohoulé. | 57.691 |
| 10^{ème} | Gbenonkpo, Kouhounou, Midedji, Missikple, Missogbe, Vedoko et Yenawa. | 38.728 |
| 11^{ème} | Gbediga (1 et 2), Gbegamey (1 à 4), Saint-Jean/Mifongou, Allobatin, Ayidote, Finagnon, Houeyiho (1 et 2) et Vodje Centre. | 34.879 |
| 12^{ème} | Aïbatin (1), Cadjehoun (1 à 5 et Kpota), Cocotier, Fidjrosse (Centre et Kpota), Fiyegnon (1 et 2), Ahouanleko, Vodje Kpota. | 97.920 |
| 13^{ème} | Agla, Ahogbohoulé, Aïbatin (2), Gbedegbe, Houenoussou et Missité. | 68.486 |
| Total | Grand recensement 2013 | 676.742 |
| 2018 | Enquête (ERI-ESI)/INSAE | 787.890 |
| 2022 | Population Projection of Benin (Open Data)/INSAE | 950.171 |
| 2022 | Projections Littoral données RGPH 1, 2, 3 (INSAE) | 1.268.229 |

¹²¹ A noter que s'ils constituent pour nombre d'entre eux des indications intéressantes sur l'histoire des lieux, certains noms de quartiers ont subi des modifications, notamment pour la période révolutionnaire.

- La commune d'**Abomey-Calavi** [(650 km²) département de l'Atlantique], est officiellement devenue en 2013, en passant la barre des 700.000 habitants, la plus peuplée du pays (elle contient aussi les localités où la marge d'erreur est la plus importante). Au vu de la dynamique, l'écart devrait d'ailleurs continuer à se creuser de plus en plus, en ce sens. Sur un territoire huit fois plus vaste que celui de Cotonou-ville, la commune regroupe 149 villages¹²² dans 9 localités ou arrondissements : Abomey-Calavi (ville), Akassato, Golo-Djigbe, Godomey, Hevié, Kpanroun, Ouedo (Vedo), Togba et Zinvié.

À ce titre, elle représente la plus importante réserve foncière et démographique de l'aire urbaine, mais également, au gré du déplacement du centre de gravité vers l'ouest et le nord, son probable futur cœur ainsi que le lieu de la plupart des grands projets en cours et surtout à venir : s'y trouve déjà l'université et les centrales électriques de Maria Gléta qui fournissent l'agglomération en énergie ; sont en projet ou en cours de construction le futur CHU (qui remplacera celui d'Awthanleko en ville, rétrogradé en établissement de référence départemental), le nouvel aéroport international de Glo-Djigbe (qui devrait cohabiter puis remplacer à terme celui de Cadjehoun, à Cotonou), ou les projets de constructions de logements publics de Vedo, etc.

Cette reconfiguration de l'aire urbaine autour des localités du grand Calavi est à la fois accompagnée et encouragée par l'administration. Elle se structure au point de jonction de plusieurs logiques, ou tendances : celle du déplacement, puisque cette commune couvre presque tous les territoires de l'ouest et du nord-ouest (cf. carte 2, ici à gauche¹²³) et qu'elle est concernée par les principaux projets d'infrastructures de transports (notamment ceux des contournements), par les questions foncières (dont elle est à la fois le principal réservoir et le lieu des pires abus) et de l'habitat (elle contient les principales zones de résidence d'une agglomération dont elle est depuis longtemps la principale *cité-dortoir*). Enfin, elle se distingue par la nature même de son terrain, puisque les plateaux de Calavi se trouvent largement au-dessus du niveau de la mer (jusqu'à 45 mètres).



¹²² Ces dénominations de village, quartier et sous-quartier sont celles qu'utilise l'INSAE. Nous les reprenons donc ici. Par ailleurs, l'institution considère comme ville toute localité de plus de 10.000 habitants [cf. p.83].

¹²³ Source : Image Landsat 2020.

- La commune de **Porto-Novo** [(110 km²) ou *Xɔgbonu*¹²⁴, département de l’Ouémé]. Chef-lieu du département et capitale politique du pays. Elle renferme une centaine de quartiers répartis sur 5 arrondissements qui regroupaient 264.320 habitants en 2013. Si l’histoire moderne l’avait peu à peu déshabillé au profit de la capitale économique, la période récente, par l’intégration dans le périmètre de l’aire urbaine, renforce à nouveau son rôle. La part que la ville a pu prendre dans les investissements récents autour du PAG (Plan d’action du Gouvernement) en est un signe tout à fait visible.

- La commune de **Ouidah** [(364 km²) ou *Glexwé*¹²⁵, département de l’Atlantique] et ses territoires limitrophes, 77 villages et quartiers répartis dans 10 localités ou arrondissements (Avlekete, Djegbadji, Gakpe, Houakpe Daho, Pahou, Ouidah I, II, III, IV et Savi) qui regroupaient 162.034 habitants en 2013. La commune est à la fois la frontière ouest de l’aire urbaine et un de ses principaux pôles touristiques.

- La commune de **Sèmè-Podji** [(250 km²), département de l’Ouémé] réunit 6 localités (Agblangandan, Aholouyeme, Djeregbe, Ekpe, Sèmè-Podji et Tohoué), pour un total de 222.701 habitants en 2013. Elle réalise la jonction entre la frontière de Cotonou à l’est et les territoires sud de Porto-Novo, en absorbant une bonne part de l’expansion.

- La commune de **Sô-Ava** [(218 km²), département de l’Atlantique], formée par 69 localités et 7 villages, dont beaucoup sont lacustres ou semi-lacustres (Ahomey-Lokpo, Dekanmey, Ganvié I et II, Houedo-Aguekon, Sô-Ava et Vekky) regroupait 118.547 habitants en 2013, dont environ 30.000 pour la seule Ganvié. Tout comme Allada, dans une configuration où l’aire urbaine enserme le lac, elle constitue davantage une frontière (nord) qu’une part concrète de l’agglomération à ce stade.

- La commune de **Dangbo** [(336.7 km²), département de l’Ouémé], avec ses 7 arrondissements et ses 50 villages, est le pendant nord-est de la commune de Sô-Ava, peuplé d’environ 50.000 habitants. Ses localités sud, notamment Dekin-Affio, bordent le lac Nokoué entre Sô-Ava et Aguégoués.

¹²⁴ *Xɔgbonu* [*Xɔ* : case ; *gbo* : grande ; *nu* : au bord]. Les yoruba l’appellent *Ajace* (conquête par les Aja). Le portugais Eucaristus de Campos lui donna le nom de Porto-Novo (la nouvelle Porto) en 1752. Porto-Novo est officiellement la capitale politique, mais elle n’abrite en réalité que le siège de l’Assemblée Nationale. L’ensemble des autres institutions régaliennes – Présidence, Ministères, Conseil Constitutionnel, Cours de justices, etc. – ainsi que la plupart des représentations des Etats ou institutions étrangères sont fixées à Cotonou, ce qui en fait sans doute la véritable capitale politique, et entraîne un certain bicéphalisme qui exacerbe la concurrence entre les deux villes. Un projet de transfert définitif fut envisagé en 1962, sans aboutir.

¹²⁵ *Glexwé* [*gle* : champ ; *xwé* : maison]. Sur l’emplacement actuel de la ville, se trouvaient des champs dépendants de Saxé, la capitale du royaume des *Xweda*, ce qui lui donna ce nom.

- La commune d'**Allada** [(381 km²), département de l'Atlantique], constitue la frontière septentrionale de l'aire urbaine. Elle se compose de 112 villages, répartis dans 12 arrondissements : Agbanou, Ahouannonzoun, Allada-Centre, Attogon, Avakpa, Ayou, Hinvi, Lissegazoun, Lon-Agonmey, Sekou, Togoudo et Tokpa. En 2013, la commune d'Allada regroupait 127.512 habitants.

- La commune de **Tori-Bossito** [(263 km²), département de l'Atlantique], formée de 6 arrondissements (Avamé, Azohoué-Aliho, Azohoué-Cada, Tori-Cada, Tori-gare et Tori-Bossito) et de 58 villages, pour un ensemble de près de 60.000 habitants. Ses localités sud-est matérialisent la frontière nord-est de l'agglomération tandis qu'elle opère en latitude la jonction entre les territoires d'Abomey-Calavi (Hevié) et de Ouidah (Savi, Pahou, Gakpé, Kpovié, etc.). Elle reste à l'écart des définitions actuelles de l'agglomération, son centre et territoires nord-ouest en étant trop éloignés.

Les communes citées ici représentent un périmètre exhaustif qui ne correspond pas nécessairement aux cadres géopolitiques en cours d'élaboration. L'ensemble dépasse les 2.200.000 habitants avec des valeurs obsolètes (2013). Les périmètres retenus par les décideurs politiques et les contingences de la gestion du territoire, que nous allons détailler avant d'exposer celui que nous avons personnellement retenu pour ce travail, ne contiennent pas l'ensemble des localités présentées ici. Aussi, il est notable que les logiques démo-géographiques auxquelles s'agrègent de plus en plus fortement le paramètre foncier favorisent une dynamique de peuplement et d'urbanisation asymétrique au sein de l'agglomération. Cette tendance fut renforcée par l'absence durable de *planification ordonnée* (Chabi, 2013) dans les plans d'urbanisme¹²⁶, le champ libre laissé aux transactions directes et aux installations sans titres régularisées à posteriori, par les problèmes de gouvernance propre à une ville-centre qui reste un objet politique particulier, dotée d'une administration partisane, et peut-être surtout par le cadre complexe de son milieu naturel. Ces paramètres expliquent pourquoi l'extension géographique de l'aire urbaine reste davantage marquée dans les périphéries de l'ouest et du nord-ouest, en déplaçant inexorablement son centre de gravité dans cette direction. Ici, les évolutions dans la distribution du champ religieux accompagne la croissance démographique importante mais disparate à l'échelle de l'agglomération. Celle-ci étant devenue modérée dans les limites de la ville-centre, comme nous l'avons vu, la part des localités

¹²⁶ Aujourd'hui, Abomey-Calavi connaît de graves problèmes de carence de stock de foncier public, et se trouve dans l'incapacité de mettre à disposition du gouvernement un terrain pour bâtir un nouveau marché.

périphériques dans la représentativité religieuse, globalement comme à l'intérieur des obédiences respectives, ne cesse de croître. Ce facteur, par les évolutions qu'il induit dans un environnement d'étalement continu et de densification, est évidemment un axe important dans l'ampleur des dynamiques et certaines de leurs variations localisées. Aussi, le recours primaire aux quelques données officielles établies dont nous disposons doit être opéré avec l'élémentaire prudence.

Enfin, il faut noter que l'INSAE ne produit pas d'études détaillées sur la population à une échelle circonscrite au périmètre large de l'aire urbaine. Pour évaluer l'ensemble, qui s'étale sur 3 départements (Littoral, Atlantique et Ouémé), il nous faut opérer le comptage par commune ou localité concernée. La précision des projections par villes ou départements qu'elle propose reste également relative, car le recensement décennal, tout comme ses mises à jour régulières, est rendu difficile pour plusieurs raisons : les faibles moyens mis à disposition de l'institution, la configuration complexe des habitats en milieu péri-urbain et l'installation informelle dans les zones semi ou pré-urbaines, l'immigration de transit, le partage des habitats et la définition même des ménages¹²⁷. Divers organismes spécialisés dans l'évaluation démographique (Population-Data.net, ONU-HABITAT, Africapolis, Wold Factbook, etc.) proposent pour l'agglomération un certain nombre d'estimations, sans préciser néanmoins le territoire précis auquel elles correspondent. Pour les plus récentes, les chiffres sont globalement contenus entre 2.5 et 3 millions d'habitants.

¹²⁷ Sur ce point, l'INSAE distingue *ménage ordinaire* et *ménage collectif*. Le premier est défini comme *un groupe de personnes apparentées ou non, vivant ensemble sous le même toit, partageant des repas en commun et reconnaissant l'autorité d'une personne appelée chef de ménage*. Le second comme *un groupe de personnes qui n'ont généralement pas de lien de parenté mais qui vivent en commun dans un établissement pour des raisons de discipline, de voyage, de santé, d'études ou de travail*. Dans la considération du concept de ménage, l'institution précise qu'elle exclut pour des raisons pratiques les ménages collectifs et les personnes sans domicile fixe.

Une aire urbaine en cours d'élaboration.

La réalité de la continuité urbaine entre la ville-centre de Cotonou et les communes ou localités limitrophes de l'aire urbaine transcendent, dans les faits, les différents découpages administratifs possibles ou retenus, qui ont fluctué au gré de l'histoire, des volontés politiques ou des impératifs d'aménagement du territoire. Aussi, certains phénomènes plus contemporains incitent aussi à cadrer plus large, comme la *métropolisation* et les nouvelles concurrences (en matière de visibilité, de financements, d'enjeux touristiques, etc.). Sur le premier point, des localités peuvent se trouver découplées au regard des ensembles retenus, malgré une évidente continuité urbaine. Pour l'exemple, c'est le cas entre Hévié (commune d'Abomey-Calavi) et Pahou (commune de Ouidah), Hévié et Tori, les localités nord de Calavi et les territoires sud de la commune d'Allada. À l'inverse, les ensembles larges regroupent des communes entre lesquelles, pourtant, cette continuité est loin d'être acquise.



Carte 3 - Le périmètre large de l'agglomération et sa densité de population (Source : *OpenStreetMap*).

Aussi, lorsqu'il s'agit de s'attacher à cet espace sous l'angle géo-administratif, plusieurs configurations peuvent être envisagées. La principale, celle du **Grand Nokoué**, reprend les visées de perspectives antérieures (*Grand Cotonou*, 2006). Elle s'est constituée autour de sujets spécifiques : traitement des ordures ménagères et infrastructures. Elle est une *association* de 5 communes aux statuts différenciés : Cotonou, Abomey-Calavi, Ouidah, Porto-Novo et Sèmè-Kpodji. Il s'agit à la fois d'un cadre administratif supra-communal en cours d'élaboration et d'un espace économique en devenir, qui doit s'inscrire dans la forte concurrence des métropoles sous-régionales. Son périmètre est encore fluctuant. De fait, si que la question des déchets englobe les 5 communes

citées¹²⁸, celle des infrastructures (carte 4¹²⁹) se focalise davantage sur un trio urbain (carte 5) composé de ses trois communes les plus peuplées.



Carte 4 - Citilinks-group - Projet-2019



Carte 5 - Le périmètre du trio urbain¹³⁰.

Des variantes existent, à l'image de celle proposée par *Transitec*¹³¹ qui exclut Ouidah et priorise un réseau de 4 communes (carte 6) composé des deux capitales et des deux communes périphériques (Calavi et Sèmè). D'autres au contraire conservent Ouidah, mais retranchent la commune de Porto-Novo (carte 7).



Carte 6 - Source : LARBA/EPAC/UAC¹³²



Carte 7 – Source : Landsat 2020 + LARES, Chabi Moïse 2021.

Le point commun entre les diverses acceptions, jusqu'aux plus exhaustives (carte 8 et 9), est l'oblitération des localités qui bordent le lac au nord et à l'est, dont certaines appartiennent pourtant à des communes de l'agglomération, à l'image de Ouedo (Abo-

¹²⁸ Avec la création par le gouvernement (2018) de la Société de Gestion des Déchets et de la Salubrité Urbaine du Grand Nokoué (SDGN-GN). Les 5 administrateurs sont les maires des 5 villes respectives.

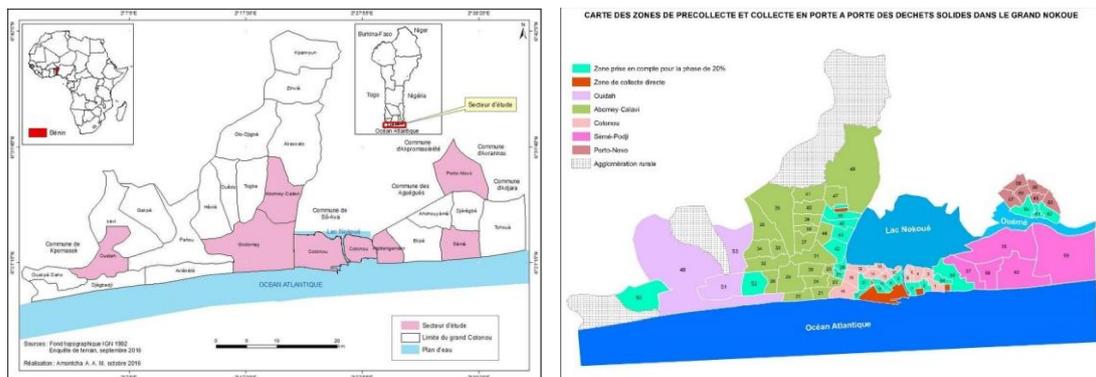
¹²⁹ Créé en 2009 à l'initiative de jeunes universitaires du campus de Tongji à Shanghai, le groupe *Citilinks* se concentre particulièrement sur l'avenir des villes en développement, notamment africaines, et se présente comme un réseau indépendant de professionnels du territoire et de la ville (cf. site internet).

¹³⁰ Carte tirée de l'article de l'urbaniste Anicet Adognon (« Le trio urbain Abomey-Calavi – Cotonou – Porto-Novo au Sud du Bénin : les raisons d'une mobilité pendulaire. ») paru sur *Linked in* le 20 mars 2019.

¹³¹ Le groupe *Transitec* et *CeRyX Traffic System* ont mené des études conjointes de régulation du trafic au sein de l'espace du Grand-Nokwé, à l'initiative du Ministère du Cadre de Vie et du Développement Durable.

¹³² Tiré de : *Enquête ethnobotanique sur les plantes utilisées dans le traitement des infections au sud-Bénin* (2009), menée conjointement par des membres du Laboratoire de Recherche en Biologie Appliquée (LABRA), de l'École Polytechnique d'Abomey-Calavi (EPAC) et de l'Université d'Abomey-Calavi (UAC).

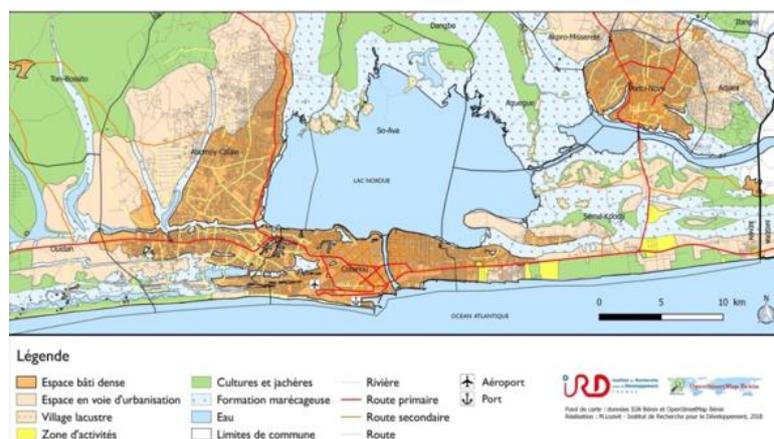
mey-Calavi) ou de Kétonou (Sèmè). La commune de Sô-Ava, dont Ganvié, l'arrondissement de Dekin (Dangbo) ou le village semi-lacustre d'Aguésgués ne sont pas davantage pris en compte. Ces retranchements, qui ne sont pas uniquement cartographiques et qui peuvent s'expliquer par la difficulté à intégrer des zones lagunaires, inondables et peu dotées en infrastructures, sont néanmoins surprenants quand le Nokwé fait figure de cristallisation pour le nouvel ensemble, tel un cœur symbolique, et qu'en plus de le border les localités citées ici sont celles qui vivent directement de son écosystème.



Carte 8 et 9 – Situation géographique et périmètre du Grand-Nokwé (Source : IGN, 1992/site SGDS-GN)

Un espace retenu cohérent.

Ainsi, puisqu'il s'agissait de définir un espace cohérent plutôt que de reprendre les tentatives de découpages officiels en cours, j'ai préféré appuyer mon choix sur deux logiques : celle de la *continuité urbaine*, soit l'étendue physique réelle de l'agglomération (carte 10) et celle de la logique historique, depuis les *bassins de peuplement*. En cela, je me conforme à la partie concrète de la définition courante d'une aire urbaine ou d'une agglomération, en distinguant la continuité réelle des considérations politico-administratives que nous venons de présenter, et qui ont leur importance.



Carte 10 – Espaces et densité de population dans l'agglomération (Source : IRD)

Ces deux facteurs me contraignaient à exclure de fait Ouidah, Xogbonu, Allada, Dangbe ou Tori. L'arrimage urbain n'y est pas formellement achevé, autant qu'il est indéniable que ces communes possèdent (notamment les trois premières) leurs cadres et terreaux culturels propres, qui ne se confondent pas simplement dans les limites officielles d'une agglomération dont elles constituent les limites cardinales.



Carte 11 - Le périmètre retenu (Source : *Africapolis-Explore-Bénin*).

Au final, le bassin géographique formé par le terrain (cf. carte 11) s'appuie sur une base qui suit la ligne côtière sur une trentaine de kilomètres (l'aire urbaine dans son acception la plus large en contient plus d'une cinquantaine) pour une verticalité maximale du même ordre, mais très irrégulière. L'ensemble figure un demi-cercle imparfait dont la ligne frontière, du sud-ouest au sud-est [dans l'ordre : Pahou, Tori, Ouega, Glo, Ganvié, Ekpe, Sèkandji] s'étend intérieurement jusqu'aux ultimes localités d'Abomey Calavi à l'ouest et au nord-ouest, de Sèmè-Kpodji à l'est et au nord-est. Les territoires frontières choisis se trouvent naturellement déviés ou complétés par les particularités topographiques, les zones lagunaires et bien entendu les limites propres au lac Nokwé, qui avec ses 339 hectares et son pourtour de berges plus ou moins habitées occupe un espace considérable au cœur de l'ensemble considéré.

Un terrain particulier, celui de la ville.

« Si l'on garde à l'esprit qu'une grande partie de la population mondiale vit dans les villes et que l'urbanisation continuera inévitablement, on peut défendre que l'anthropologie urbaine contemporaine est l'Anthropologie. » (G. Prato, I. Pardo)¹³³.

L'urbanisation, un phénomène général et massif

Sur le siècle écoulé, le double phénomène planétaire¹³⁴ de l'accroissement démographique et de la concentration urbaine fut particulièrement prononcé sur le continent. Sur les 1.3 milliard d'âmes qu'il contient aujourd'hui (schématiquement, 200 millions pour l'Afrique du nord, 560 millions pour l'Afrique subsaharienne, près de 380 millions pour l'Afrique de l'est et plus de 175 millions pour l'Afrique australe), près d'un quart peuple ainsi déjà une petite centaine d'agglomérations millionnaires¹³⁵. Aussi, la ville est l'objet de définitions administratives variées. Lorsqu'elles atteignent une taille critique, la question ne se pose plus. Mais où commencent-elles ?

Selon la définition un peu désuète de l'INSAE (BCR, 1986) rapportée par K.J. Guingnido Gaye (1992 : 17), est considéré comme ville tout chef-lieu « ayant au recensement un effectif de 10.000 habitants ou plus et ayant au moins quatre des infrastructures suivantes : PTT, Perception, Trésor Public, Agence bancaire, adduction d'eau, électricité, Centre de Santé, Collège d'Enseignement Secondaire cycle long ». Lorsque celui-ci publie son rapport en décembre 1992, il recense ainsi 23 villes au Bénin. Plus tard, le découpage en communes règlera en partie la question de la caractérisation, mais en partie seulement. La question de l'urbanisation continue de se poser, sans doute plus que jamais. Les 77 communes du Bénin ne sont pas toutes des villes et certaines zones fortement urbanisées sont de simples localités. « *Il n'est pas rare* », confirmait déjà Guingnido, « *de trouver dans ces districts des communes rurales qui présentent un caractère urbain* ». Aujourd'hui, cette observation est plus pertinente que jamais.

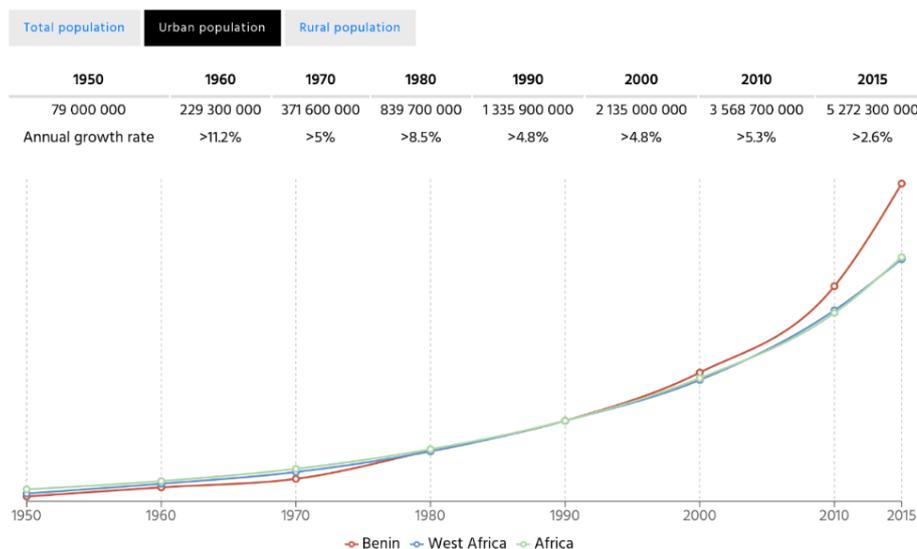
¹³³ *Urban Anthropology*, in *Urbanities*, vol.3, n°2, 2013 (p.100).

¹³⁴ D'après les chiffres de la Banque Mondiale et de l'ONU, la population mondiale était d'environ 2 milliards en 1930. Elle avait presque doublé au début des années 1970 (près de 4 milliards), puis a encore doublé depuis (7.92 milliards, estimation pour mai 2022). En 1950, période qui nous intéressera, elle était d'environ 2.6 milliards. Dans le même intervalle, la part de la population mondiale urbaine est passée de 30% à plus de 55%.

¹³⁵ Répartis dans les 92 agglomérations de plus d'un million d'habitants, cf. *populationdata.net*. Par ailleurs, 500 aires urbaines dépassent, sur le continent, les 120.000 habitants.

Depuis les années 1990, la tendance est devenue tout à fait massive, en proportion comme en valeur. Les villes, ces « *espaces privilégiés d'une transformation sociale accélérée* »¹³⁶, ont vu leur nombre autant que leurs tailles croître de manière spectaculaire. En Afrique de l'ouest¹³⁷, la population urbaine est passée de 6.6 millions en 1950 à 92 millions en 2000 (38% de la population totale), à 137 millions en 2010¹³⁸ (44%) et enfin à 195 millions (sur 400 millions d'habitants) en 2020, soit un taux d'urbanisation tout proche des 50%. A Cotonou, le seul périmètre *intra-muros* a vu sa population multipliée par 10 en cinquante ans (1960-2010).

Si les métropoles restent les principaux moteurs de la dynamique, les centres secondaires se développent et partout, le maillage urbain se resserre. Dans la même période, la distance entre zones urbaines s'est ainsi ramassée, avec une moyenne sous-régionale entre deux villes de plus de 10.000 habitants réduite de 111 à 33 kms. Au-delà, la question de l'urbanisation étant fortement liée à celle des littoraux, l'amplification des phénomènes s'est en grande partie réalisée sur les bandes côtières, renforcée par l'activité drainée par les ports et les corridors. Les situations du Bénin et de Cotonou correspondent à ce schéma. L'accroissement de la population urbaine y aura même été supérieur, depuis le début du 21^{ème} siècle, à celui du continent et de la sous-région :



Graphique 2 - Le taux d'urbanisation de la population du Bénin aux trois échelles.
(Source : *Africapolis-Country reports-Bénin*)

¹³⁶ Nous tirons cette phrase, ainsi que les statistiques suivantes, des rapports d'ONU-HABITAT sur *L'Etat des villes africaines* (2010, 2014, 2018), qui avec le site spécialisé dans l'urbanisation africaine *Africapolis* et celui de *PopulationData.net*, fut notre principale source de statistiques à l'échelle continentale et sous-régionale.

¹³⁷ Pour plus de facilité, nous considérons l'Afrique de l'ouest selon le périmètre formé par les 15 pays membres de la CEDEAO (Communauté des Etats de l'Afrique de l'Ouest).

¹³⁸ Soit une multiplication par 21 en 60 ans. Dans le même temps, le nombre total d'habitants de la sous-région n'aurait été multiplié « que » par 4.8 (United Nations 2007, World Population Prospects 2006 Revision).

Ainsi, les particularités de l'émergence et de l'extension géo-démographique de Cotonou, que nous présenterons en détail - impulsion de la politique coloniale puis nationale, choix de capitale, reconfiguration du périmètre, essor initial de l'économie maritime à la fin du 19^{ème} siècle et *explosion* démographique au cours du suivant, etc. - de même que sa position géographique et topographique singulière, et précaire, sont en partie partagées par les autres métropoles côtières du Golfe de Guinée, avec une temporalité parallèle qui s'inscrit dans une trajectoire continentale relativement globale. Nous présentons succinctement ici, à leur sujet, les principales tendances de l'histoire récente¹³⁹, en forme de comparaison élargie :

- **Lomé**, la voisine de l'ouest, s'est développée sur un site lagunaire qui rassemble environ 2.000 habitants en 1897, lorsque l'administration coloniale allemande décide d'y transférer la capitale du *Togoland*. Les commerçants (locaux et européens) installés sur le site depuis 1874 avaient obtenu en 1884 le statut de protectorat auprès des autorités allemandes, qui y développèrent les premiers quartiers administratifs. A partir de



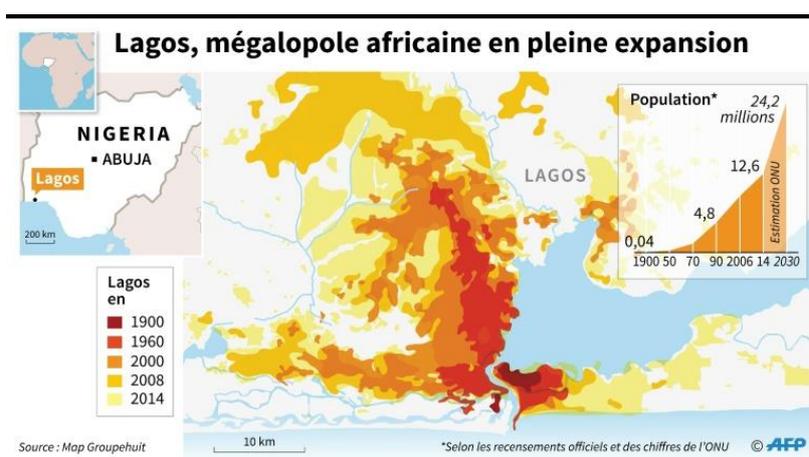
1920, le *Togoland* passe sous pavillon britannique, puis français. Lomé devient la capitale de la colonie. Les travaux d'équipements et d'infrastructures engagés (routes, port, voies ferrées, etc.) soutiennent fortement l'accroissement démographique entamé dans la première moitié du

20^{ème} siècle, avec 8.000 habitants en 1914 et 30.000 en 1950. La particularité de Lomé reste l'étalement spatial important, qui s'explique par l'adossement à la frontière ghanéenne sur son flanc sud-ouest (cf. carte 12¹⁴⁰) et une assez faible densité du bâti en hauteur. Sa croissance démographique s'intensifie fortement dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle, dans un rythme soutenu : 200.000 en 1970, 2.500.000 actuellement.

¹³⁹ Pour les chiffres de population actuels, nous utilisons notamment les ressources de *PopulationData.net*. Pour les données historiques, celles de l'encyclopédie *Universalis*.

¹⁴⁰ Carte tirée du dossier : *Aménagement de Lomé : stratégie capitale*, dans *Jeune Afrique*, 20 octobre 2016.

- **Lagos**, la grande sœur à l'est, constitue sans doute l'exemple paroxystique de l'intensité démographique des agglomérations côtières de la sous-région, et au-delà, des principales métropoles des pays émergents. Elle regroupait déjà 30.000 habitants au milieu du 19^{ème} siècle et atteint les 300.000 au milieu du suivant. Ensuite, et malgré le transfert des principales fonctions de capitale fédérale vers la ville d'Abudja, décidé en 1976 mais pleinement effectif en 1991 (au-delà des considérations ethnico-politiques, l'objectif était aussi de contenir cette expansion), le mouvement devient proprement irrésistible : entre 1960 et 2000 (cf. carte 13), la ville voit ses territoires s'étendre et sa population multipliée de 1 à 8 millions. L'estimation actuelle est de plus de 23 millions pour l'agglomération (plus d'un millier de personnes s'y installerait chaque jour).



L'urbanisation historique de Lagos (Source : Challenges et AFP, 28/05/2017)

- De retour à l'ouest, **Accra**, qui avait été nommée capitale de la colonie britannique (de la Gold Coast) en 1874 en lieu et place de Cape Coast, trouve son origine première

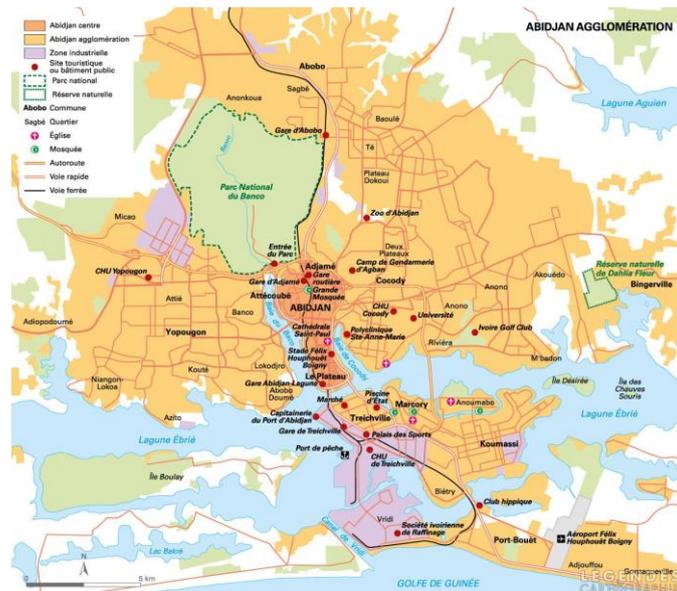


dès le 17^{ème} siècle. Elle est à la fois l'héritière d'un village primaire (Ga, sur la côte orientale du Korle Lagoon) et de l'installation des forts européens (anglais, hollandais et danois) qui visaient

à protéger l'activité des comptoirs commerciaux. Comme les autres cités, elle doit à son statut de capitale (coloniale puis nationale) à un positionnement stratégique maritime (cf. carte 14¹⁴¹) qui stimulera le développement de ses infrastructures et une forte expansion démographique au cours du 20^{ème} siècle. Sa population passe de 61.000 habitants en 1930 à 400.000 dans la décennie 1960, pour près de 5.400.000 aujourd'hui.

¹⁴¹ Carte Google Maps, tirée de l'article : *Assessment of the sustainability of Accra Metropolitan Area* (2018).

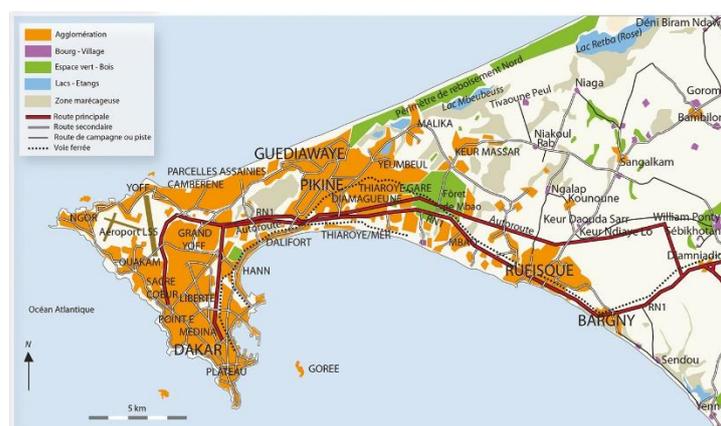
- Plus loin, **Abidjan** fut également choisie pour la commodité de son site. Là encore, les investissements préférentiels comme l'érection du wharf de Petit-Bassam (Port-Bouët) en 1927 ou le canal de Vridi en 1950 entraînent mécaniquement l'explosion économique et démographique, particulièrement au cours de la seconde moitié du 20^{ème} siècle. La ville voit alors sa population croître de 50.000 personnes en 1948 au million dès 1975. Le transfert de la capitale politique à Yamoussoukro (village natal du président Houphouët-Boigny) en 1983 ne renversera pas cette tendance. Aujourd'hui, son aire urbaine tentaculaire, percée de lagunes (cf. carte 16), regroupe près de 5 millions d'âmes.



Carte de l'agglomération d'Abidjan (source : Légendes Cartographie)

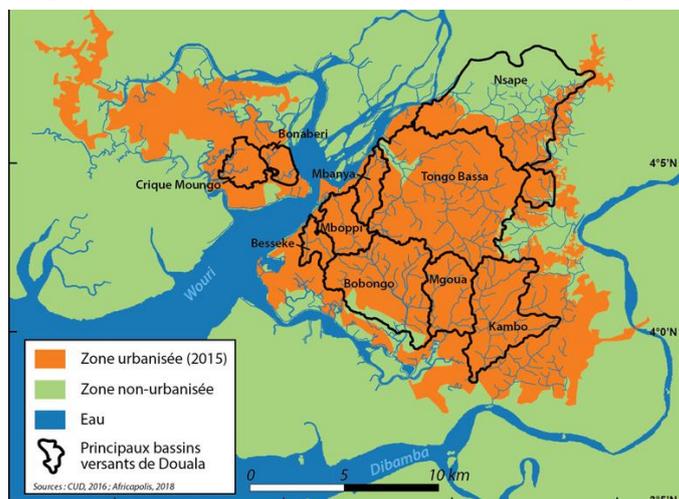
- **Dakar**, la ville la plus à l'ouest de l'Afrique, son *finistère*. Ses premiers habitants auraient été des Mandingues, selon le navigateur portugais D. Dias qui débarque sur la presqu'île du Cap-Vert en 1444, après avoir longé le Sahara occidental et la Mauritanie. A la fin du même siècle, la communauté lébous s'y installe, puis ce sont les puissances européennes (anglaise, hollandaise, française) qui prennent tout à tour possession de la zone. Là encore, l'émergence est le fruit d'une *fondation* coloniale opérée sur un site de pêcheurs locaux. Si la future ville doit une partie de son développement primaire au commerce de l'arachide depuis l'île de Gorée (point de départ du trafic négrier), c'est bien l'emplacement stratégique de sa baie, où se déplacent les activités maritimes dès la seconde moitié du 19^{ème}, qui en fait une escale de choix, stimulant de concert investissements et démographie. Sa trajectoire est donc relativement similaire

à celles des autres cités, dans sa fulgurance comme dans sa chronologie, ramassée sur un siècle : 30.000 habitants en 1921, 135.000 vers 1950, près de 4 millions aujourd’hui.



Agglomération de Dakar (source : Fonds cartographiques IGN-DTGC 1993)

- **Douala**, pour finir, forme une agglomération dont la situation est également comparable, dans ses tendances, à celle de Cotonou. Capitale économique du Cameroun, mais pas capitale politique officielle (elle le fut entre 1885 et 1909 mais perdit ce statut au profit de Yaoundé), la ville fut tour à tour un protectorat allemand¹⁴² (1884 à 1914),



britannique, puis français. Ici aussi, la position géographique sur l'estuaire du fleuve Wouri (cf. carte 17¹⁴³) est au cœur des enjeux multiples. Source d'instabilité et de précarité par la récurrence des inondations aux lourdes conséquences dans ces territoires urbanisés, elle porte

également la belle part de l'ouverture et de l'essor par le biais du port (premiers aménagements sous forme de wharf initiés par les Allemands dès 1881, quai en béton à la fin du même siècle puis construction du port moderne) et des maisons de commerces européennes. Au plan démographique, la ville comptait moins de 30.000 habitant en 1916, 70.000 en 1940, près de 800.000 en 1980 et environ 3.4 millions aujourd’hui¹⁴⁴.

¹⁴² Et comme Cotonou, le lieu d'un différent d'interprétation entre les autorités locales et coloniales sur la sensible question foncière.

¹⁴³ Source : CUD2016/Africapolis 2018.

¹⁴⁴ D'après *Déterminants du choléra à Douala*, article dirigé par E. Guévert et publié dans la revue *Médecine Tropicale* (vol 66 n°3, 2006, p.283-291), la ville attirerait 100.000 nouveaux arrivants chaque année.

Nous voyons de façon remarquable ici la manière dont le contexte, la chronologie, la géographie et l'ampleur des trajectoires démographiques de ces agglomérations sont proches. Villages côtiers, territoires fragmentés liés à l'économie de la traite, port-relais des puissances coloniales puis vitrines maritimes des états indépendants, leurs expansions furent aussi brutales que frénétiques et lorsqu'elles existaient, les cités primaires sur lesquelles elles avaient été fondées renvoyées aux légendes indécises. Ainsi, le développement accompagne les mouvements de l'histoire, la dynamique démographique générale renforce les enjeux autour de l'implantation côtière, de l'urbanisation et de la centralisation des métropoles, où se concentrent richesses et populations.

Si la conjonction de l'histoire et de la géopolitique a stimulé leur émergence, l'économie mondialisée, les exodes ruraux et la démographie interne ont largement pris le relais. A la fin de leur rapport, les auteurs de *l'Etat des villes africaines* (2014 : 110) notaient ainsi que « *les villes comptent parmi les créations les plus complexes de l'humanité, jamais achevées, jamais définies* ». C'est le point qui nous intéressa ici, puisque la constitution de ces espaces-phénomènes, automoteurs, soumis aux influences multiples, entraîne des considérations au plan de l'organisation sociale autant qu'elle reste un défi, parfois un écueil, pour les tentatives de recensement et d'analyse.

La ville et la métropole, un objet d'étude doublement singulier

*« La ville est ce lieu où les choses, les hommes et
les images de soi et des autres sont des miroirs de
subjectivation des individus, de passage supposé du
communautarisme à l'individualisme »
(Tonda, 2007 : 81)*

Sa réalité démographique, ses ramifications concrètes, ou symboliques, font bien de l'espace de la ville un objet d'étude singulier, à double titre.

D'abord par la complexité des mouvements et des schémas relationnels qui s'y déploient et qui égarent parfois la discipline de ses réflexes classiques, en l'éloignant du confort familial des périmètres clos qui ont fait son âge d'or, ces entités perdues aux contours ethniques, religieux et culturels clairs ou cohérents, devenues si rares à notre époque. En l'obligeant à mobiliser d'autres champs du savoir. Aussi, parce qu'au regard des données démographiques que nous venons de survoler et qui s'ap-

précient dans des mesures comparables à l'échelle du globe - en phénomène profondément *global*, donc - l'environnement urbain constitue et constituera davantage encore à l'avenir le cadre de vie le plus commun des hommes. Pour reprendre ici avec plus de nuance la proposition de Prato et Pardo, qui rejoint la vision continentale de Balandier (« *la fabrique de la nouvelle Afrique, c'est la ville pour le meilleur et pour le pire*¹⁴⁵ »), nous pourrions prétendre que si le vaste phénomène de l'*urbanité* (ou des urbanités) est bien devenu la caractéristique majeure des modes d'organisation sociale de l'humanité, au-delà de la question de ses ressorts profonds, alors le regard anthropologique n'a guère le choix que de s'y adapter, de s'attaquer au sujet pour lui-même. Il faut savoir, comme le disait J. Evola¹⁴⁶, « *sortir du cercle fascinateur (...) concevoir ce qui est autre. Se créer des yeux neufs et des oreilles neuves pour des choses devenues, du fait de l'éloignement, invisibles et silencieuses* ». Nous concernant, appréhender ce milieu singulier comme le point nodal et producteur des enjeux et non pas comme un simple écrin de sociabilité ou de circulation.

La ville, espace social et espace religieux

La ville constitue, en effet, un milieu social remarquable, tandis qu'il en devient peu à peu la norme formelle partagée, son expression concrète la plus massivement répandue. Un type de terrain aujourd'hui impossible à réduire, comme le fit Lévi-Strauss en son temps au sujet de l'agglomération de Sao-Paulo où il vécut à la fin des années 1930, à l'intérêt limité d'une recherche ludique, mais néanmoins périphérique, ou selon les propres mots de l'illustre, le simple lieu d'une « *ethnographie du dimanche* »¹⁴⁷. En tant que seul espace à la fois presque entièrement produit et presque exclusivement habité par les hommes, la ville, sous ses configurations diverses, constitue bien un objet pleinement anthropologique, pour reprendre ici l'esprit des constatations qu'en faisait par exemple M. Agier (2015 : 19) :

« C'est le changement qui oblige l'anthropologue à dire quelque chose à propos de l'urbain et à complexifier ses théories sur l'homme en société. Dire quelque chose par exemple sur les effets des nouvelles spatialités que la ville produit (...) les relations sociales, notamment familiales ; ou

¹⁴⁵ Une recherche reconsidérée, dans *Sociologie des Brazzavilles noires* (pp. VII-XVIII). Paris: Presses de Sciences Po, édition 1985.

¹⁴⁶ *Révolte contre le monde moderne*, 1934 (intro. p.14).

¹⁴⁷ S'agissant des excursions collectives des membres de la SEF (*Boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore*) dans les alentours de l'agglomération de Sao-Paulo et rapportées dans *Tristes Tropiques*.

sur les transformations de ces relations du fait des nouvelles temporalités des villes ou de l'accès massif aux technologies de la communication qu'on y trouve. Dire quelque chose aussi sur les effets de la démographie et de la matérialité de la ville, ou de l'éloignement des cycles naturels de la vie, sur les modes de consommation, le travail ou l'habitat. La mobilité globale (...) et quotidienne (...), le développement des organisations solitaires et l'anonymat, sont des constats dont les villes sont le cadre... »

Il s'agit donc de saisir la matière urbaine vivante, de la décrire depuis ses intérieurs. Cet aspect peut bien sûr paraître évident, mais l'écart de ressources entre la population d'une telle agglomération et le chercheur occidental, même installé en quartier populaire, constitue un obstacle plus grand qu'il n'y paraît. Il nous faut ainsi comprendre ses évolutions physiques et symboliques, historiques et sociales, appréhender les diverses trajectoires qu'elle balise, qu'elle interdit ou auxquelles elle enchaîne, de l'analyser en elle-même « *en cessant de la regarder au prisme de ce qui n'est plus là, de ce qui se serait perdu dans un passage du rural à l'urbain* »¹⁴⁸. De la considérer comme un objet d'étude intégral et non comme une aberration, d'en saisir les transitions et les permanences, les intrications multiples, cette *dissolution de la ville dans l'urbain* (Dorier-Aprill et Domingo, 2004), en particulier les nouveaux schémas de relations qu'elle induit dans l'univers prolifique des propositions et des modes d'adhésions des courants religieux, étant entendu que la mobilité et le pluralisme en matière spirituelle restent des caractéristiques fondamentales de la ville mais que le sujet n'y est pas réductible, comme le soulignait C. Mayrargue (2014 : 96), sur le même terrain :

« Travaillée par les processus de globalisation, de migration, d'urbanisation ou d'individualisation, la pluralisation religieuse contemporaine ne se limite pas à un phénomène de diversification et d'éclatement de l'offre religieuse (...) »

Sur ce point, nous retrouvons ici les tendances déjà évoquées et leur confrontation avec l'univers religieux. Ainsi, même si son témoignage liminaire dans *L'Afrique des guérisons* au sujet d'une partie de l'Afrique francophone ne concerne pas directement notre terrain (mais le Cameroun, la Côte-d'Ivoire, le Sénégal, les deux Congo et le Tchad), E. de Rosny soulevait certaines des questions qui se posent à nous aujourd'hui.

¹⁴⁸ M. Agier (2015 : 93).

D'une certaine manière, la trame de ces interrogations au sein desquelles le verbe *guérir* pourrait être remplacé par une autre occurrence du lexique religieux est sensiblement la même, le développement économique et démographique d'un pays allant souvent de pair avec celui de ses principales agglomérations :

« Durant cette période où j'ai été un témoin du développement de ces pays, j'ai dû me poser de nouvelles questions et tenter d'y répondre : qu'est-ce que guérir pour un enfant de la ville ? Pour une jeune femme célibataire et salariée qui se sépare de sa famille ? Pour un cadre qui a passé une partie de sa vie d'étudiant en Europe ? (...) L'univers traditionnel, dont j'ai découvert la cohérence et l'équilibre, peut-il coïncider avec le monde urbanisé (...), celui maintenant de ces jeunes africains ? » (1992 : 20, 296-297)

Aussi, le sujet de la ville est d'autant plus central qu'il est inextricable de ce mouvement de mutation profonde, cette globalisation des échanges et des références. Il est indéniable que le phénomène d'urbanisation massive à l'échelle planétaire en constitue un corollaire historique, qu'elle en forme à la fois une source ou la plus visible des expressions. La forte concentration des habitats près des formes contemporaines de l'activité et de l'emploi, des centres de pouvoir politiques, industriels et portuaires, ces lieux de passage qui sont aussi des espaces multiconfessionnels au cœur de villes-symboles qui figurent ouverture et rayonnement – pour la province, la sous-région, le reste du monde - ont favorisé la polarisation autour de ces principales aires urbaines qui ne cessent de croître. Sur ce point, de nombreuses études se sont intéressées à la question des villes et métropoles, à l'échelle continentale. Si l'urbanisation n'est pas ce simple phénomène contraint, que les acteurs subissent et que les courants du global imposent, si les modalités et la nature de l'arrimage vers l'extérieur sont diverses, toutes les agglomérations restent néanmoins l'objet d'influences macérées à plus grande échelle.

Partout, les mêmes tendances se révèlent, particulièrement soutenues dans la sous-région par l'importante pression démographique. Le mirage de la grande inclusion et la monétarisation de la terre sont de celles-là, comme l'est l'insertion dans la concurrence internationale des territoires, présageant des bouleversements qui vont bien au-delà de la simple équation fiscale, ou même économique. Ainsi le remarquait M. Hilgers (2013 : 95-96) en étudiant quelques centres urbains ouest-africains de tailles intermédiaires¹⁴⁹ (Tarkwa et Cape Coast au Ghana, Koudougou au Burkina-Faso) :

¹⁴⁹ C'est-à-dire ici moins de 100 mille habitants.

« Dans les pays du Sud, l'urbanisme néolibéral est le plus généralement sous-tendu par la volonté de faire émerger un marché foncier urbain et par la théorie de l'avantage comparatif (...). En de nombreux endroits, la terre passe progressivement du statut de valeur d'usage à celui de valeur d'échange. La valorisation économique, les phénomènes de spéculation liés à des pénuries artificielles transfigurent le foncier ».

Nous verrons précisément à quel point ce paramètre foncier est un élément fondamental sur le terrain cotoniois, dans les modalités d'installation, de localisation, de conservation, d'altération ou d'abandon des lieux de culte. Aussi, dans les innovations relatives aux modalités d'installation des esprits, le rapport renouvelé à la terre et à la propriété qu'elle induit. Ce point, capital, constitue le terreau de possibles (ré)volutions à venir. Alors que « *dans les milieux vodun (la terre) appartient aux ancêtres qui y sont enterrés* » (Lando 2013 : 14), le déplacement physique des esprits s'opère de plus en plus facilement, ce qui n'était pas une évidence pour une lignée de culte encore très attachée au sol, au territoire et au périmètre. Par-là, ceux qui ne peuvent disposer de leur propre parcelle ne seront plus nécessairement privés d'un accès au culte, ni même d'un statut de responsable. Il s'agit pour le moment de marges, mais elles sont révélatrices et pourraient s'étendre, nous le verrons avec les *angels portatifs* [cf. III/7/c] qui permettent d'installer l'esprit à toute distance, dans n'importe quelle partie du globe, sans avoir à se déplacer en personne. À l'image des réactions qu'avaient suscitées dans l'agglomération les premières intronisations de femmes à la charge d'*adumaja*, les avis divergent, mais on évite les conflits ouverts. Dans le périmètre de la chefferie, les réfractaires finissent par se ranger ou, plus rarement et suivant ses forces, par faire scission. Un jour, peut-être, le symbole de la terre deviendra secondaire.

La double particularité de l'agglomération reste sa jeunesse relative et la vitesse de son expansion. Celle-là est d'autant plus remarquable que la ville n'est pas la capitale politique du Bénin et qu'elle fut fondée sur un terreau démographique lâche, éparpillé, à l'image des autres métropoles côtières que nous avons brièvement décrites. Alors que son essor fut ramassé sur un peu plus d'un siècle, les lieux-repères du religieux, ces espaces dédiés à la visibilité des cultes, y sont peu nombreux ou souvent, comme ici (photos ci-dessous), excentrés dans les quartiers intérieurs de berges, villages ou localités anciennes absorbées par la ville.



Zangbetɔ Vali du quartier Ahwansori (6^{ème}) et du quartier Sèmè-Gohounto (Sèmè-Kpodji)

Sur cet espace, néanmoins, l'exercice concret et parfois expansif permet encore aux cultes de *rencontrer* la ville. Si les manifestations publiques sont de plus en plus contenues, ou réglementées (l'interdiction presque généralisée des démonstrations de *ku-litɔ*¹⁵⁰ en est un exemple visible), elles continuent d'exister, saisissant l'espace public par souffles irréguliers. Sur ce point, nous avons pu nous rendre compte à quel point les cérémonies de *sortie*, notamment, constituaient un moment paroxystique de la collision presque charnelle entre un culte en action et l'environnement de la ville. Plus loin, la configuration du culte d'*Atinga* recouvre quelques-uns des traits remarquables qui sont aussi ceux de l'anthropologie urbaine, et ces mots de M. Agier sur l'appréhension de la ville résonnent presque en miroir pour nous, si l'on pouvait remplacer ici le couple de termes ville/habitant par celui d'*Atingali* et d'*aviduvi* :

« La ville n'est pas une « réalité » mais une totalité décomposée et reconstruite par chacun, un hologramme reconstitué (...) chaque habitant façonne sa propre ville imaginaire. »
(2015 : 27/48)

Là, lorsque les impétrants sont plusieurs, parfois nombreux, la rencontre peut même en devenir convulsive. L'*explosion* déclenchée par l'immolation au *Fulani* qui siège à l'extérieur de la maison, au bord de la voie publique, qui regarde le quartier et le reste du monde, lorsque les hommes ou les femmes concernés tombent successivement au signal du sang versé, qu'ils se jettent violemment sur le sol de la terre ou le pavé de la rue, qu'ils gémissent bruyamment en laissant passer par leurs bouches saisies à grandes cascades de cris, la parole prophétique des anges dans la langue inaudible de ceux-là, que les *tchamin* accourent pour traduire et stimuler en criant plus fort qu'elles encore, que l'*adumaja* radieux invoque tel un thaumaturge, qu'il remercie son esprit au milieu de la prodigieuse et apparente confusion, lorsque les *ablewa* se mettent à courir en tous

¹⁵⁰ [ku : mort, li : chemin, tɔ : père], culte des ancêtres, des revenants. Equivalent de l'Egun-gun nagô/yoruba.

sens en visant le contact radical avec les mains des immobiles, tandis que la plénipotentiaire *Nana Galé* les poursuit pour les faire *redescendre* en crachant sur leurs visages ses projections de gin tout en remplissant les paumes frénétiques de poudres et parfums dont elles s'enduisent la face avec fougue, alors l'atmosphère de ce *pandémonium* qui surgit devant les yeux ébahis ou curieux des voisins profanes, passants, automobilistes, met en lumière cette intrication absolue, irrésistible pour un temps qui devient précaire, du décor vivant de la ville et de l'expression sur-vivante des cultes qu'elle renferme.

Le citadin, cet individu spirituel qui compile

« *Quanto mais religioes eu experimentar mais seguro eu posso estar* »
(Plus je pratique de religions, plus j'existe¹⁵¹)

Nous l'avons dit, la société béninoise fut fortement marquée par cette pluralisation massive de l'offre spirituelle. Celle-ci fut la génératrice d'un certain nombre de conséquences sur les modalités de proposition et d'affiliation religieuse, particulièrement en milieu urbain : leur large *diversification*, la *dilution* de leur présence dans la société et l'*individualisation* des pratiques (Lasseur et Mayrargue, 2011). Cet aspect individuel des stratégies d'impétrants fut largement souligné, notamment par D. Léger (1999) sur le terrain occidental ou encore ici, par J.F. Bayart (2014 : 45) :

« Le fidèle procède par plans hétéroclites largement disjointés les uns par rapport aux autres. Ainsi du plan prière, plan d'immanence (heccéité) par excellence, et qui, chez un croyant, coexiste avec d'autres plans, ou leur succède, ou les précède : plans vestimentaires (...), sexuels (...), économiques (...), politiques (...), culturels. »

Aussi, si l'univers urbain constitue un axe majeur de la compréhension des groupes humains et des sociétés qu'ils et qui les constituent, c'est peut-être d'abord parce qu'il reste le lieu où les tentations du global génèrent paradoxalement, comme une réponse à cette absence apparente de cadre, ou de limites, leurs propres vents contraires. Ceux-là renforcent l'individualisation des parcours, l'hyper-segmentation des obédiences, la porosité des territoires ethnico-religieux, les innovations formelles et référentielles des

¹⁵¹ Informatrice évangéliste citée par Ari Pedro Oro, sur le terrain brésilien (2014 : 25)

cultes et des figures, entre spiritualité profonde et stratégies opportunistes, autonomisation et concurrence effrénée, comme une palette outrancière de propositions face à des questionnements puissants et proches :

« (...) la ville renforce la conscience de la différence culturelle, alors que dans le même temps elle favorise une certaine homogénéisation culturelle, que les modes de vie tendent à se rapprocher, voire à se ressembler (...). C'est précisément parce qu'on est de plus en plus dans le même et dans l'identité, donnés par l'environnement commun de la ville, que les discriminations se révèlent de manière plus évidente, puis éventuellement s'inversent dans la revendication d'une différence culturelle, laquelle suppose de forger une culture identitaire... » (Agier, 2015 : 56)

Tous ces phénomènes tendent finalement à souligner que l'on ne peut être citoyen à Paris comme on l'est à Marseille, qu'on l'est encore différemment à Manille, à Kinshasa. Néanmoins, qu'au jeu de l'avant-garde et des classes mondialisées qui véhiculent ces modes de vie convergents, certains vivent à Manille ou à Kinshasa une expérience de la ville plus proche de leurs pairs marseillais ou parisiens que de leurs propres frères manilènes ou kinois. Enfin, qu'il peut exister plusieurs manières de vivre et de s'adapter à l'intérieur d'une même cité, où l'expression du religieux et des cadres identitaires se façonne à la mesure locale de terreaux et d'histoires particulières. Une complexité qui nous ramène sur l'axe de l'ontologie et nous interroge ce qui fait réellement la ville. M. Hilgers, toujours, posait la question avec des mots différents :

« A qui appartient la ville ? A ses habitants ? A ceux qui y travaillent sans y résider ? Aux décideurs des politiques urbaines ? Aux propriétaires fonciers ? A ceux qui s'y inventent des attaches historiques par-delà les océans ou à ceux qui affirment être des autochtones ? » (2013 : 113)

Ainsi, la *ville-miroir* (Tonda, 2005) est par excellence le lieu des profonds mouvements de l'individualisation et de la production des nouvelles solidarités *différenciées* (Leimdorfer, 1997), ces affiliations successives ou concomitantes aux *communautés de l'instant* (Agier, 2015) qui stimulent au plan religieux la variété de l'offre aussi bien que la grande mobilité des impétrants. Dans la recherche individuelle du salut et de la protection, les frontières culturelles paraissent lestées, les influences se complètent au-delà des sphères d'appartenance classiques, notamment des lignages, en augmentant la possibilité des processus d'essai, des *itinéraires circulatoires* (Mayrargue, 2014) du

butinage (Droz, Oro et Soares, 2014) et du mimétisme, du *cumul* (Augé, 1988), de la compilation - « *Le croyant (...) associe plus qu'il ne dissocie en religion* » (Campiche et Broquet, 2004) - ou de la *conversion additionnelle* (Droz, 2002). L'introduction de *L'Afrique des Individus* (1997 : 13) décrivait bien cette mécanique de l'individu face aux nouvelles et potentielles allégeances en milieu urbain :

La ville, par les opportunités qu'elle offre, par la distension des liens sociaux qu'elle engendre, par la présence de l'État, des institutions et des médiations de divers ordres, est le lieu où les processus d'individualisation sont les plus visibles, les plus lisibles et les plus accusés. C'est en ville que peuvent s'accomplir les prises de distance les plus nettes à l'égard des rapports sociaux traditionnels, c'est en ville que ceux-ci sont tenus le plus impérativement de se recomposer et de se réinterpréter. (1997 : 13)

Néanmoins, si l'impétrant se mue en chercheur spirituel (nous verrons que les chefs de culte le sont aussi) capable de multiplier ou de remplacer les affiliations temporaires à sa guise, selon ses intérêts ou les contextes, il reste un isolé collectif en mouvement, à chaque moment plus solitaire et pourtant moins seul qu'il n'y paraît :

« Or, en circulant en religion, le pratiquant (...) n'abjure rien : il développe des pratiques religieuses polymorphes en même temps ou successivement. » (...) On le voit, cette « manière de faire » en religion (...) associe plus qu'elle n'isole les pratiquants et leurs réseaux de relations. Parenté, voisinage et groupe de prière, tout se mêle sur le terrain des pratiques. Nous sommes donc loin d'une pratique religieuse individualiste où le pratiquant transiterait en religion en bricolant selon ses préférences et son propre récit religieux. » (Droz, Oro, Soares, p.26/33)

Aussi, il ne place jamais ses adhésions successives ou synchrones sur le même plan, mais conserve une hiérarchie dans laquelle les cultes hérités sont rarement abandonnés. Dans sa théorie du *répertoire religieux*, qui se distingue du *butinage*, Y.N. Guez soulignait l'importance de la subordination dans ses assemblages d'affiliations :

« (d)ans la plupart des cas, l'identité religieuse conserve une organisation hiérarchique (centre et périphérie). Au centre se trouve la forme religieuse principale, que l'on peut nommer « affiliation. » (2014 : 59)

Ces questionnements et les mouvements qui les portent sont sur notre terrain déclinés en forme de paroxysme, et nous n'avons pas la prétention d'en épuiser toutes les facettes, qui méritent et génèrent déjà bien des travaux. Néanmoins, il nous faut intégrer quelque chose de leur portée lorsqu'il s'agit d'appréhender la manière dont une famille de culte a pu naître, se disperser puis se sédentariser dans ce milieu où il tente encore de s'adapter, demain peut-être de s'épanouir ou de mourir par un excès de métamorphoses ou par une retraite définitive des frontières intérieures de la ville.

Enfin, reste posée la contingence économique, cette cause matérielle de l'existence, car l'adepte citadin ou le responsable de culte doit d'abord (sur)vivre au quotidien, en attendant la révolution du cycle ou la pleine richesse. Dans *L'Interprétation et l'interprète* (1996 : 248), Paul Veyne mettait ainsi en garde contre les dangers de la surinterprétation du religieux « *qui consiste à méconnaître ce qu'on pourrait appeler la quoti-*



idianité (...) en s'imaginant que l'intensité est (son) régime de croisière.» Nous aurons l'occasion d'y revenir lorsque nous aborderons les conditions et les choix privilégiés de séquences dans les maisons du culte [III-8-f]. Avant cela,

nous pouvons reprendre à notre compte ici l'esprit de la remarque d'un *adumaja* de notre connaissance qui tentait de décrire le mouvement géo-historique de sa tradition spirituelle, hier *importée des villages* et peu à peu contrainte d'y retourner aujourd'hui, renvoyée vers ces territoires périphériques qui ne sont même plus des villages, précisément, et qui se trouvent de plus en plus éloignés d'une cité devenue inaccessible pour des cultes incapables de générer les revenus nécessaires pour y demeurer, au-delà des profits fantasmés que certains y cherchent ou se vantent d'avoir trouvé, et que d'autres, souvent à tort, imaginent. Car la monétarisation en cours au sein de certains courants spirituels - *Tron* et *Mami* notamment - fascine et interroge jusqu'aux médias, comme ici (cf. photo) dans un reportage de l'ORTB consacré au *vodun* et au luxe, illustré par la demeure grandiloquente du *Togbe Behumbeza* à Pahou¹⁵². Au cœur de la ville, pourtant, les rapports de force semblent sans appel. Si le pentecôtisme, tout comme l'Islam, réalise une véritable *conquête de l'espace urbain* (Mayrargue, 2002), le *vodun* paraît à ce jeu devoir être le vaincu. Le paradoxe présenté ici n'en est qu'un de plus.

¹⁵² Il s'agit de sa maison personnelle, le temple familial est à Atrokpocodji. La fortune de Behumbeza ne provient pas du culte, mais d'activités illégales qui l'ont conduit jusqu'en prison. Son argent lui a permis d'acheter le trône familial (aux dépens de son frère *Atinwunno*, héritier désigné) mais aussi la présidence de l'AAMDB (Association des Adeptes de Mami-Dan au Bénin) en février 2020, cette fois aux dépens (et au profit) du *Togbe Zontutu*.

Partie I : L'émergence d'une agglomération et d'une nouvelle génération de cultes

« Daagbo me tɔn nɔ kpi tan nu me nu e sɔ nɔ yi kan byɔ tɔ me tɔn a »
(Ton grand-père ne t'a pas raconté l'histoire du temps passé pour que tu ailles la vérifier auprès de ton père)

L'histoire du développement de Cotonou et des territoires périphériques qui en forment une vaste aire urbaine est relativement récente. L'expansion rapide est une caractéristique qu'elle partage avec les autres principales agglomérations du Golfe de Guinée [cf. p85], marquées par la même impulsion décisive de l'époque coloniale, classiquement fondée sur l'exploitation des ressources intérieures au profit des métropoles, un mode de développement et des tendances démographiques aux trajectoires globales. Ainsi, l'impression première rejoint ici le mythe de la ville *sans histoire*, une création *ex nihilo* sur un terrain vierge, considération plus que discutable lorsque l'on s'attache en détails à la proto-histoire de ces localités. Néanmoins, c'est le constat qui fut parfois rapidement présenté par les historiens, à l'image ici de Rosine Koupaki, et qui semble se confirmer effectivement dans le périmètre intérieur de la ville :

« A la différence des anciennes villes du Dahomey, Cotonou n'a pas été le berceau d'une population ou d'une civilisation mais s'est créée de toutes pièces par l'apport simultané de groupes ethniques différents. Par sa situation géographique au point de convergence des deux anciens royaumes d'Abomey et de Porto-Novo, sa fonction portuaire et commerciale s'accroissant chaque année, Cotonou est un point de ralliement ethnographique important... » (1986 : 245)

L'histoire du peuplement de Cotonou s'est effectivement déployée par vagues d'immigrations et d'installations successives, rapprochées dans le temps, tandis que les origines premières resteront nébuleuses et discutées selon le point zéro historique que l'on se propose de choisir. Elle détonne, en s'écartant du schéma ternaire proposé hier par S. Sotindjo (2009) pour décrire les différentes générations de villes dans l'historiographie urbaine béninoise¹⁵³. Celui-ci résumera d'ailleurs de manière lapidaire la nature de l'expansion réelle de cette ville entre la fin du 19^{ème} et le milieu du 20^{ème} siècle : une « *rade foraine devenu port unique (puis) relais des firmes étrangères* ». S'agissant

¹⁵³ Successivement, du 15^{ème} siècle à l'époque contemporaine : cités-palais, villes négrières, villes coloniales.

de territoires travaillés par plusieurs vecteurs - dynamique du peuplement, accès à la propriété¹⁵⁴ et *gentrification* - les mouvements sont plus que jamais d'actualité. À mesure que le centre devient inaccessible, l'agglomération s'étend et draine avec elle les modalités de la vie urbaine. Sur ce point, bien qu'il n'ait pas travaillé sur notre terrain, les analyses de M. Hilgers sur les centres urbains ouest-africains restent opérantes :

« La hausse des prix accroît les phénomènes locatifs et conduit les plus pauvres à résider dans des zones périphériques qu'il est malaisé de différencier du milieu rural même si, pour contrer la dévaluation symbolique, elles n'en sont pas moins imaginées et vécues localement comme des espaces urbains. (2013 : 97)

Le facteur démographique, qui reste la caractéristique nodale à toutes échelles, amplifie des conséquences qui s'observent ainsi partout avec des intensités et temporalités propres, particulièrement dans les grandes aires urbaines des pays *émergents* : urbanisation informelle, étalement incontrôlé par l'absorption de localités limitrophes, métamorphose de nature des villages excentrés en quartiers intérieurs, etc.

Ce cadre dynamique est dans le même temps le lieu d'évolutions sociales majeures au cœur desquelles beaucoup se cherchent et perdent la mesure. Les transformations s'opèrent également en rythme dans le domaine de la géographie et des pratiques religieuses, comme si tous ces aspects se nourrissaient mutuellement dans leur trajectoire et dans leur intensité. La ville devient le centre des principaux mouvements et ceux-là irriguent amplement son développement. Ils participent aussi à la façonner. Dans une référence générale à Zwilling (2015) sur les liens entre les mobilités spatiales et les mobilités religieuses, Trouillet et Lasseur confirmaient d'ailleurs cette évidence :

« Les territoires et les religions ont ceci de commun de ne pas être des entités stables mais des constructions sociales dynamiques et mouvantes, constamment travaillées dans le creuset des sociétés et de leurs changements. »
(2016 : 6)

¹⁵⁴ Selon l'Enquête Régionale Intégrée sur l'Emploi et le Secteur Informel (ERI-ESI) 2018 (INSAE, publiée en octobre 2019), le taux de propriétaires occupant l'habitat à Cotonou (*intra-muros*, département du Littoral) est le plus faible du pays : 44%, contre 71% à l'échelle nationale.

1) Cotonou, une ville récente et multiconfessionnelle

“Aglovunvun nɔ gbɛ ama de ă.”
(Un sac déchiré ne refuse aucune feuille.)

L’agglomération de Cotonou constitue une entité vivante qui par certains aspects prend des allures de cloaque - « *Le désordre est un trait commun à l’espace métropolitain cotoinois* », affirmait ainsi M. Chabi (2013 : 177) - dans laquelle les conséquences de l’urbanisation transcendent allègrement le cadre des origines. Dans ce type d’environnement où le ciment se plante¹⁵⁵, les métamorphoses ne cessent, la ville auto-génère et absorbe, jamais ne se repose, pas même pour se jauger. Les hommes y vivent nombreux mais ne s’en réclament guère, je l’ai dit et d’autres bien avant moi, à commencer par le même Moïse Chabi :

« Presque tout le monde se sent « étranger » à Cotonou, ayant une localité d’origine à laquelle son histoire se rattache ; le temps de vie dans cette ville est un moment de passage. Au vu de cela, lorsque l’occasion se présente, on peut cesser de défendre son cas au profit d’une petite ville de l’intérieur, non pas en termes d’équilibre des pôles de développement, mais en termes d’appartenance ou d’affection... » (2013 : 170)

Simplement, les habitants s’adaptent ou tentent de le faire, dans un instinct qu’ils sentent préférable à la résistance ou aux remises en cause. Là où va le monde, encore une fois, on n’a guère d’autres choix que de le suivre. Les changements se poursuivent sous le joug d’influences variées qui se liguent et s’entremêlent, bien plus qu’elles ne s’opposent : l’inévitable horizon du global qui écrase et fascine, le cadre hyper-concurrentiel, le roman national à poursuivre, la ville vitrine, etc.

Pour mieux comprendre et appréhender les mouvements de notre terrain, il est donc important de nous attacher à ce qu’il est ou représente concrètement, c’est-à-dire matériellement et humainement. De ces aspects visibles émergeront, en un sens, ses caractéristiques symboliques et spirituelles. Pour le faire, après avoir abordé sa localisation et sa situation géographique, nous présenterons ici une partie de son histoire, celle de son peuplement et par voie de conséquence, celle de ses cultes.

¹⁵⁵ Cf. Joël Noret, article : *Au Bénin, construire à tout prix*, publié dans La Conversation, le 22/09/2022.

a) Une brève histoire de la ville

« Le passé n'a d'intérêt culturel que pour autant qu'il soit encore présent ou qu'il peut encore être futur. »

Edward Sapir (Anthropologie, 1924-1971 : 349)

Si l'histoire de la fondation de Kutonu¹⁵⁶ [*ku* : mort ; *tɔ* : le fleuve, la lagune ; *nu* : au bord, à côté ; *au bord du fleuve¹⁵⁷ de la mort*] débute réellement à la fin du 19^{ème} siècle et trouve ses traductions concrètes dans la seconde moitié du 20^{ème}, les prémices de celle qui deviendra dans l'intervalle la capitale économique incontestable du pays sont plus anciennes. Nous ne nous attarderons pas ici sur la proto-histoire du site dont les rares sources disponibles concordent relativement sur certains points mais divergent en d'autres, sans pouvoir être tranchés. Cette partie, laissée à la porosité des héritages mémoriels, nous entraînerait loin. En voici deux exemples rapportés par des historiens qui considèrent les *xwla*¹⁵⁸ comme les premiers habitants de la région :

« L'emplacement sur lequel est bâtie Cotonou, faisait autrefois partie du royaume de Jacquin. C'est probablement non loin de là que d'Elbée, en 1670, avait fondé Offra et Djekin¹⁵⁹, agglomération double, détruite une première fois vers 1732 par le roi d'Abomey Agadja, après la conquête de Savi, et une seconde fois par Tegbessou ou Kpengla, descendant d'Agadja. Cette région était habitée par un groupe de pêcheurs « Popo » ou « Hula », vivant sous l'autorité d'un certain Hugbo ; ceux-ci s'enfuirent devant les rois d'Abomey, laissant de nombreuses traces de leur habitat...».

(Lombard J., 1953 : 29)

« L'emplacement sur lequel est bâtie Cotonou était occupé par une partie de la tribu Houla sous l'autorité d'un certain Hungbo Gandjomatouhalin originaire d'Adja-Tado. Avec l'invasion dahoméenne, les houla se replièrent au nord sur le lac Nonhoué et créèrent les villages lacustres d'Ahouansori, Afontonou et de petits villages depuis Akpakpa jusqu'à Sèmè. Aussi existe-t-il une similitude de coutumes et de dialecte entre les Houla du Mono et les Toffin. »

(Koupaki R., 1986 : 16)

¹⁵⁶ Le nom de Kutonu aurait été donné par les premiers envoyés d'Abomey, frappés par la couleur rougeâtre des arbres bordant la lagune qu'ils auraient confondue avec celle du sang. Cette croyance en rejoint une autre, qui prétend que les âmes des défunts descendent le cours de l'Ouémé pour finir dans la mer. Plusieurs variantes de ce récit existent, certaines évoquant les plongeurs cosmiques d'étoiles mortes absorbées par l'océan, le passage d'un ancêtre dans le monde de l'invisible. D'une manière générale, une partie de ces récits s'appuie sur la topographie du pays qui dégringole littéralement, depuis les montagnes du septentrion jusqu'à la côte océanique.

¹⁵⁷ Il s'agit bien entendu ici de l'océan atlantique.

¹⁵⁸ *Pla* ou *xwla*. [cf. l/1/a].

¹⁵⁹ En fon, de : *je* (sel) *ken* (caillou).

Province dahoméenne, objet de convoitise des puissances coloniales

L'histoire *moderne* et l'idée même de la ville de Kutɔnu/Cotonou émergèrent vraisemblablement depuis les arcanes du palais de la cité royale d'Abomey [*Agbome* (rempart ; dedans), civilement Agbomey, puis Abomey], sans doute dès le 17^{ème} siècle. Sur ce point, l'impulsion donnée à cette région de la côte fut donc d'abord, à plusieurs titres et jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle, celle d'une véritable *province dahoméenne*.



Les rois du Dahomey : Guézo (1818-1858), Glélé (1858-1889) et Gbehanzin (1890-1894)

À l'époque, le Danxomé [*Dan* : serpent¹⁶⁰; *xo* : ventre ; *me* : dedans ; *dans le ventre de Dan*] qui deviendra Bénin en novembre 1975¹⁶¹, est un royaume parmi d'autres dont le périmètre correspond à la partie méridionale du pays actuel, dans un périmètre dont la côte atlantique constitue la base et la province même d'Abomey, capitale du royaume, une sorte de cœur (cf. carte 19). L'estuaire du Mono et la région de Grand-Popo, devenu protectorat français dès 1875, en matérialisent la frontière ouest et le royaume de Xɔgbonu (Porto-Novo) celle de l'est. Alors qu'il a déjà pénétré la région de Godomey au cours du siècle précédent, l'intérêt véritablement concret porté à la zone de Cotonou par le royaume est certainement à situer aux alentours des années 1830, sous le règne du roi Guézo, au moment où de l'interdiction du *commerce de l'ébène* par les nations européennes. C'est notamment le point de vue soutenu par R. Koupaki¹⁶² lorsqu'elle affirme que « *Cotonou doit*



¹⁶⁰ Sous sa forme locale et dans la tradition Vodun, il s'agit du python.

¹⁶¹ La dénomination officielle retenue le 30 novembre 1975 par le régime marxiste du général Mathieu Kérékou, fut la République Populaire du Bénin.

¹⁶² P.17 de sa thèse : *Cotonou, des origines à 1945*, soutenue à l'université de Dakar en 1986.

sa naissance à l'abolition officielle de la traite négrière ». Ainsi, c'est bien dans les conflits générés par l'abolition que se cristallisent les modalités d'émergence de la



ville. Bien avant la promulgation du décret du 27 avril 1848 qui l'entérine, complété le 5 décembre 1857 par l'arrêté sur la libération des *captifs*, les accès aux points d'embarquement de Ouidah (qui concentrera avec Lagos environ 60% des 2 millions d'embarquements d'esclaves depuis le Golf) se retrouvent rigoureusement contrôlés par les navires européens, et d'abord par les Britanniques. Plus tard, par les hommes du général Alfred Dodds (photo ci-contre), qui avait mené la conquête coloniale de la région.

Le contexte de cette interdiction est ici décrit par l'administrateur colonial Gilles Poulet, dans son *Enquête sur la captivité en AOF* :

« Au Dahomey, la question a été abordé dès le début de notre occupation par le général Dodds qui, profitant de l'impression profonde que produisit dans le pays l'écrasement de Behanzin et de ses frères, interdit à jamais par la traité du 29 janvier 1894 le commerce des esclaves » (1905 : 33)

Une alternative avait alors été recherchée par le royaume dans les zones interlopes à l'est de Ouidah, sous la pression des trafiquants d'esclaves de l'époque, et en premier



lieu sans doute de l'ami du pouvoir Francisco Félix de Souza, le *chacha Adjinaku* (photo ci-contre). Pour cela, un certain nombre d'émissaires sont envoyés le long d'une côte qu'Abomey connaît déjà pour déterminer un lieu de substitution adéquat et y ériger une rade clandestine.

C'est dans ce contexte qu'un envoyé du roi d'Abomey, Yekpé Zinsou Avoutoukpatin, secondé par un certain Sangronio (un brésilien au service du *chacha*) découvre un emplacement proche de la ville actuelle. D'après J. Lombard, le site en question aurait été situé dans une localité bien connue à la cour, dans l'actuel arrondissement de Godomey¹⁶³. Pour R. Koupaki en revanche :

« (L')endroit découvert par les émissaires du roi Guézo était proche de l'aéroport actuel. L'aspect noirâtre de la terre, la présence de nombreux débris de pipe, de canaris cassés témoignaient d'une occupation antérieure du site par les Houla. Là, la côte présentait une anse capable de

¹⁶³ Le nom est une référence à la période de l'esclavage, *Godome* [cache-sexe ; dedans].

cachez les négriers à la vue des vaisseaux des nations abolitionnistes mouillées dans les rades de Ouidah et d'Avlékété. » (1986 : 32)

Zinsou y fonde brièvement un village d'esclaves autour duquel de nouvelles figures qui prendront leur importance dans l'histoire de la ville font leur apparition - à l'image du célèbre métis brésilien venu du Nigéria, Don José Domingos Martins - puis en devient le *Yovogan*, ministre et représentant du roi chargé du rapport avec les européens. Il est le chef de la nouvelle *Kutonu*, seconde mouture de l'installation. Néanmoins, les convois d'esclaves sont mis à l'arrêt dès la troisième tentative, « *la rade ayant été découverte par les vaisseaux qui faisaient la chasse aux négriers* »¹⁶⁴, et le projet est abandonné par la *colonie dahoméenne* qui se replie dans le quartier de Ganhito, à l'emplacement de la mission Notre-Dame, future Cathédrale Notre-Dame-de-Miséricorde.

A l'époque, située entre la fin du 18^{ème} et les débuts du 19^{ème} siècle, des noyaux de villages intérieurs commencent à se former. Ils deviendront les quartiers de la future ville en gestation, dans des limites géographiques qui sont parfois restées les mêmes. C'est justement le cas de *Ganhito* (*Gan* : fer ; *xi* : marché ; *to* : les environs), ou encore de Cadjehoun¹⁶⁵, dans lequel les envoyés nago du roi s'installent parmi des familles d'origines diverses (*fon*, *ɬfin*, *mina*, etc.) et dont les domaines et cultes afférents sont toujours présents : Agbodrin-Afo, Assavédo, Ouéké-Tomé, Prodjimoto, Gansah, Aza-Gnandji, Yèkpè, etc. Plus tard, certaines d'entre elles étendront leur périmètre ou se déplaceront, par manque de terrains et place, vers la zone voisine de Gbegamey [*Gbegame* (*gbe* : brousse ; *gaga* : grand ; *mɛ* : dedans), *dans la grande brousse*].

Suite à ces tentatives infructueuses de réactiver la traite en d'autres rives, le commerce d'esclaves est finalement remplacé par celui du manioc et surtout, des produits oléagineux (huile de palme et palmistes). Ainsi, la triste pratique qui avait été localement appuyé par les couches dirigeantes au nom des anciennes coutumes domestiques et de la nécessité d'*écouler* les prisonniers des guerres fut aussi, et peut-être d'abord, délaissée pour des raisons de rendement et de contingence économique, comme le soulignait S. Sotindjo dans un article : *Des esclaves, de l'huile de palme et du coton : les étapes de la mondialisation au Bénin* :

¹⁶⁴ Koupaki, op. cit., p.33.

¹⁶⁵ Anciennement *agonga* (nom figurant sur les cartes précoloniales ou *agoantin*, en référence à la présence de nombreux rôniers dans ce qui n'était à l'origine qu'une vaste palmeraie) tirerait son nom d'une invitation à manger en yoruba, *e wa ka djehoun* lancé par un nago, le cuisinier du prince Zohokon.

« Les débouchés du trafic négrier s'amenuisaient. Les sources de ravitaillement tarissaient à cause de l'efficacité des croisières britanniques chargées d'arraisonner les navires négriers en mer (...) Ainsi, à la suite de la traite, l'Europe allait demander à l'Afrique et aux autres pays d'outre-mer des matières premières agricoles, énergétiques et minérales contre les produits finis dans le cadre d'une division internationale du travail. » (2001 : 134)

Un commerce en chasse un autre, et la zone côtière jadis dévolue à la traite trouve un nouveau vecteur économique dans la culture de la terre, dans laquelle seront employés les esclaves achetés au roi qui ne pouvaient plus *embarquer*. Certains individus comme Martins sauront s'adapter au changement et passer rapidement d'une activité à l'autre, pour en tirer parti. Voici la description que faisait P. Hazoumé du personnage, dans *Les populations indigènes de la Commune mixte de Cotonou* (1944)¹⁶⁶.

« Introduit à la cour d'Abomey, José Domingo Martin fut autorisé sur sa demande, à s'installer à Cotonou. Il n'était venu ici que dans l'intention d'y trafiquer des esclaves. Mais cette traite étant devenue trop périlleuse du fait de la surveillance accrue de la côte par les Nations abolitionnistes, José Domingo Martin tourna son activité vers la culture du sol (production de manioc) et la traite d'huile de palme. Il acquit les esclaves que Yekpé et Sangronio n'avaient pu embarquer et les employa à la mise en valeur de Kutònu. Aux Fô, sujets du roi dahoméen (Yekpé, Sangronio et leurs aides) ajoutèrent alors dans le repeuplement de Cotonou, les captifs de guerre (Mahi, Nago ou Yoruba) envoyés par Guézo et achetés par José Domingo Martin. L'établissement agricole de José Domingo Martin fut la première installation « européenne » à Cotonou. »

Une partie des familles en charge de l'approvisionnement en esclaves délaisse se tourne donc vers la culture du palmier à huile et ses dérivés. Plus tard, on lui substituera celle du coton pour des motifs similaires, comme le constate encore S. Sotindjo :

« Au Danhomé comme sur la côte, l'huile de palme entrait dans l'alimentation et servait à l'éclairage. Ceci explique l'existence d'un commerce interne d'huile de palme dans le cadre d'une « économie de subsistance ouverte ». Du produit alimentaire, l'huile de palme allait devenir, sur la demande du marché international, un produit industriel tourné vers l'ex-

¹⁶⁶ Nous tirons cet extrait du cahier (rédigé par R. Ciavolella et A. Choplin) qui accompagnait l'exposition *Cotonou(s), Histoire d'une ville « sans histoire »*, proposée par la Fondation Zinsou en 2018.

portation. Ghézo comprit que l'avenir de la traite devenait incertain et prit des mesures énergiques pour encourager le développement de la culture du palmier à huile. Le palmier, déclaré plante fétiche, son abattage devint un sacrilège passible de dures sanctions. L'ordre formel fut donné de soigner les palmiers, de les débarrasser de plantes parasites. Par contre, il est recommandé d'abattre les arbres de karité pour éviter la concurrence de l'huile de karité (...) Les immenses palmeraies de Djidja, d'Agblo, de Fadoton, étaient de véritables villages de cultures avec, à leur tête, des responsables nommés par le monarque. Des prisonniers de guerre furent affectés à l'exploitation des palmeraies royales. Les esclaves affranchis au Brésil (...) reçurent gratuitement de larges terres à faire fructifier. Ainsi, d'anciens négriers se mettaient à développer des plantations de palmiers sur les terres fertiles de Ouidah. A Savi, Agomè, Décanmè, Tori-Bossito, Tori-Cada et Pahou se développèrent de vastes champs de palmier à huile. Les nombreux esclaves octroyés aux dignitaires par le roi s'occupaient dans ces champs à sarcler, à faire la récolte des noix, à les transformer en huile de palme (...) Le roi encadrait le commerce des produits du palmier à huile avec le même dispositif administratif et législatif que celui de la traite.»

(Idem, pp. 136 -137)

Après la mort de Guézo en 1858, année où une première piste relie la ville naissante à la capitale du royaume, son fils Glélé continue d'administrer la cité à distance. Les relations avec Yekepé sont bonnes, celui-ci rachetant par exemple aux commerçants de Porto-Novo les prisonniers dahoméens capturés par les yoruba. Comme son père avant lui, le nouveau roi du Danxome envoie auprès de son *Yovogan* cotoinois un gardien des richesses royales [il y aura d'abord Alokpé, plus connu sous le sobriquet de *Sedjo*, puis son successeur *Zoḍohunkɔn*¹⁶⁷ (*zo* : feu ; *ḍo* : être ; *hun* : véhicule ; *kɔn* : près de : *le feu est auprès du navire*)] dont la difficile tâche consiste à superviser la « *perception des droits de douanes, payés moitié en espèces (cauris) moitié en nature, (la) récupération de la récolte d'huile de palme, (l')administration de tout le territoire de Cotonou, (l')acheminement régulier des revenus vers Abomey, (l')arrestation des esclaves en évasion.* » (Koupaki, 1986 : 40). Par ailleurs, le palais fait parvenir des garde-frontières pour éviter les fuites vers le royaume voisin et concurrent de Xɔgbonu.

¹⁶⁷ Homme de confiance du roi, qui le surnommait *zanḍagbé mɔ nɔ ve adɔ* [*zan* : natte, couche ; *ḍagbe* : bon ; *mɔ* : négation ; *nɔ* : marque l'habitude ; *ve adɔ* : donner l'insomnie : *une bonne natte ne donne pas l'insomnie*], il mourut brutalement en 1878 et fut remplacé par son cousin *Zoḍohunkɔn Sinnonvoh*, dernier *Yovogan* de Cotonou dont le commandement pris fin en 1892 avec la chute du royaume (il mourut à Abomey en 1901).

A la mort de Yekpé, plusieurs figures dont les noms résonnent encore apparaissent pour aider le successeur dans sa tâche : Aizo (l'auxiliaire), Azagnandji (un garde-frontière), mais aussi un juge, le *gbonugan* [*gbonu* : au-dehors ; *gan* : chef], un *cabécère*¹⁶⁸, le représentant du pouvoir en dehors du palais, ou encore l'*agoligan* [*agɔ* : à l'envers ; *li* : chemin ; *gan* : *chef*, responsable du magasin royal et messenger du *yovogan*]. Ces différents ministres, rappelle aussi J. Lombard (1953 : 31), « *étaient aidés dans leur travail par des anciens esclaves nago ou mahi* » Aussi, poursuit-il, « *(p)ar l'importance du nombre des fonctionnaires, il est aisé de concevoir la réelle source de richesse qu'était alors Cotonou pour le roi d'Abomey.* »

Par ailleurs et dès 1851, Guézo avait signé avec le représentant français Bouët-Willaumez¹⁶⁹ un premier traité accordant à la France une « *clause de la nation la plus favorisée* », tout en exigeant en retour le paiement d'un droit d'ancrage - fonction du nombre de mâts - pour chaque navire accostant dans la rade¹⁷⁰. Alors que l'occupation du port de Lagos par les Anglais, qui imposent un supplément douanier pour les navires français à partir de 1860, constitue une rupture dans l'équilibre tacite des influences réciproques sur les territoires conquis du Golfe de Guinée, aggravé par l'expulsion des maisons de commerces françaises de Porto-Novo en 1864, l'intérêt et la nécessité de s'installer dans la région de Cotonou se renforce aux yeux de la puissance coloniale.

Le 19 mai 1868, le *Yovogan* ratifie au nom du roi la cession de la plage de Cotonou à la France. La situation transitoire induite par cet arrêté, dont l'article 2 stipule que « *(r)ien ne sera changé à l'état de choses existant actuellement ; les impôts et les taxes continueront comme par le passé, à être perçus au profit du roi de Dahomey* »¹⁷¹, ainsi que par le blocus de Ouidah par les mêmes Anglais (1876-1877)¹⁷², allaient rendre nécessaire la mise en place d'un nouveau cadre légal légitimant la présence française sur la côte. Près de dix ans plus tard, le 19 avril 1878, les accords entre les deux parties

¹⁶⁸ Cabécère est un dérivé du portugais *cabocero*, le chef supérieur. Les cabécères envoyés à Cotonou par le royaume d'Abomey étaient donc des représentants (en général, les fils de hauts dignitaires) au service du roi, supervisant les échanges entre les deux régions. A l'époque que nous mentionnant ici, le cabécère pour la région de Cotonou, qui pris part aux traités de 1868 et 1878 était un membre de la collectivité Coḡaatɔn.

¹⁶⁹ A l'époque commandant de la division navale des côtes occidentales d'Afrique, il a pour mission de rétablir la souveraineté et le commerce français sur des points côtiers insurgés. Deux ans avant ce traité avec le roi Guézo, il avait notamment fondé la ville de Libreville.

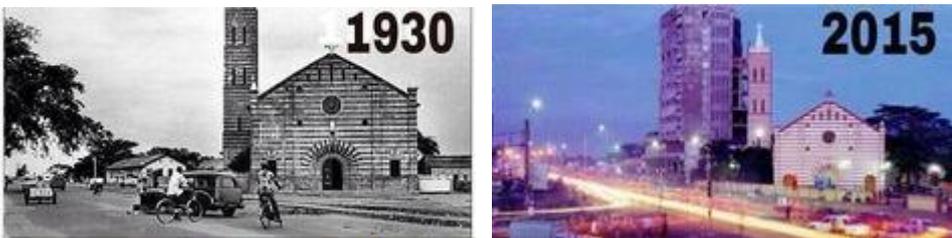
¹⁷⁰ D'après Catherine Coquery-Vivrovitch (1962 : 389), celui-ci était en 1874 de 45 schillings pour un navire à deux mâts. Pour avoir une idée des richesses ainsi récupérées par le royaume d'Abomey, cf. Koupaki (1986 : 43) : « *L'agent en chef de la maison Daumas-Lartigue régla en juillet 1876, les droits des navires de sa maison à Cotonou. La dette s'élevait à 10.000 cauris, payés en nature, soit 400 pièces de croydons (1800c), 100 pièces de coton de 2^{ème} qualité, (1800c) et 843 barils de poudre pour le restant.* »

¹⁷¹ Koupaki (1986 : 51).

¹⁷² Cf. C. Coquery-Vivrovitch, *Le blocus de Whydah (1876-1877) et la rivalité franco-anglaise au Dahomey*, (1962).

sont ainsi prorogés et complétés par la signature d'un nouveau texte, où disparaît la clause relative aux droits de douane. L'article 7 du nouveau traité confirme notamment que « *Sa majesté le roi Glélé abandonne en toute souveraineté à la France le territoire de Cotonou, avec tous les droits qui lui appartenaient sans exception ni réserve.* »

À partir de cette époque, les principales maisons de commerce qui siégeaient à Ouidah - et dont l'entremise dans le règlement du conflit entre les Anglais et le royaume avait été saluée - commencent à installer des succursales à Cotonou. Parmi les toutes premières, Cyprien Fabre, Mante Frères, Régis Aîné¹⁷³ (Borelli) et Daumas-Lartigue. Avant 1890 s'ajouteront Béraud et Bauchellin, puis Layet de Gascaud, Armandon, etc. Les autres nations européennes suivront : la John Holt de Liverpool en 1892, la Swanzy de Manchester en 1895 ainsi que deux maisons allemandes, Goedelt et Konigsdorfer.



Cathédrale Notre-Dame du quartier Ganhito (1930 et 2015).



Maison John Holt au quartier Ganhito en 1950 (position actuelle du marché).

Par les besoins en personnel extérieur autant qu'en main-d'œuvre locale qu'il suscite, ce moment constitue sans doute le véritable démarrage économique pour la ville, autant qu'il fut le terreau fertile pour la variété ethnique - et par voie de conséquence, confessionnelle - de son peuplement :

« Cotonou se composait alors de Fon, fonctionnaires du roi d'Abomey, de Yoruba et Mahi, anciens esclaves et ma-

¹⁷³ Le directeur local de la maison Régis, Daumas (par ailleurs agent consulaire français), avait été avec l'officier Devaux à l'origine du traité de 1868.

nœuvres, de Mina et de Popo, commis, artisans et piroguiers. Le roi de Porto-Novo envoya aussi à Cotonou quelques-uns de ses sujets, pour percevoir des droits de douane sur les produits exportés de son royaume. Enfin, vers 1884, vinrent s'installer également des Sénégalais, puis, plus tard, des Gabonais, des Haoussa et des Kroumen, de Côte-d'Ivoire, tous amenés par les navires français. »
(Lombard, 1953 : 34)

Cependant, comme le souligne encore R. Koupaki, les différences fondamentales dans les interprétations respectives du traité qu'ils ont pourtant signé en commun vont très rapidement altérer les rapports entre les parties. De fait, le roi Glélé entame une résistance passive mais catégorique devant les ambitions territoriales de Paris.

« Fort de ce nouveau traité et confondant droit d'occupation et droit de propriété, le ministre de la Marine et des Colonies, par un décret du 4 février 1879, proclama Cotonou propriété de la France et le rattacha à l'administration du Gabon. (...) Toute l'action française tendait à l'occupation effective de Cotonou. Il s'agissait de mettre cette possession dans une situation normale et d'y exercer pleine souveraineté. (...) En fait, Cotonou était devenue la pomme de discorde entre la France et le Danhomé, d'autant plus que l'aspect financier de cette question se doublait, du côté dahoméen, du principe intangible de l'inaliénabilité de la terre ancestrale. » (1986 : 52, 55, 58)

Pour la France, au regard du contexte et des fortes concurrences anglaises et allemandes dans la sous-région, le site de Cotonou est devenu un ancrage incontournable dans l'exploitation et l'exportation des ressources de la région, comme l'affirmera l'administrateur colonial P.-C. Georges-François (1906 : 170) :

« Pour qu'une colonie se développe, il ne suffit pas qu'elle contienne des richesses latentes, il faut encore que ses produits puissent être amenés à la côte et de là embarqués pour l'Europe. Au développement économique, à la mise en valeur du pays, est intimement liée la question des voies de communication. »

Pour le roi du Dahomey en revanche, il est tout à fait inconcevable « *de céder une seule cuiller de terre à aucune nation ni à personne* »¹⁷⁴. S'il peut inviter des étrangers

¹⁷⁴ Expression utilisée par le roi Glélé dans une lettre à son homologue Dom Luiz 1^{er}, datée du 16 juillet 1887.

à commercer sur son sol, ceux-ci ne peuvent s’y considérer comme chez eux, en propriétaires : « *Il vaut mieux que chaque nation gouverne ses terres, les blancs dans les leurs avec leurs Rois, et moi, Roi du Dahomey avec les miennes*¹⁷⁵ ». Comme le confirment les travaux d’Isabelle Surun (2014)¹⁷⁶, une incompréhension profonde éclate entre les royaumes locaux et les puissances coloniales sur la question du rapport à la terre et de l’ingérence. Les premiers pratiquent un droit coutumier difficilement aliénable tandis que les seconds se réfèrent au droit colonial et occidental, issu de l’héritage romain. Une divergence de conception qui tourne parfois au malentendu le plus complet, comme dans l’affaire du traité signé avec le Portugal le 5 août 1885 entre le prince Kondo, le futur roi Behanzin, et le docteur Meyrelles, un représentant du Portugal introduit à la cour par le *chacha* de Souza.

Dans ce cas, si le pavillon portugais est brièvement hissé sur la plage de Cotonou au matin du 13 septembre et que l’occupation des terres ne soulève au départ aucune contestation franche de la part des autorités locales, la situation se dégrade rapidement au regard de l’exercice effectif de la juridiction. Se révèle une nouvelle fois l’incompatibilité des conceptions attachées à la notion de souveraineté territoriale. Lucides, les autorités portugaises renoncent vite à leurs droits supposés devant l’intervention du roi lui-même (encouragé par les protestations des représentants de la puissance coloniale française), qui reconnaît avoir été lésé par un traité qu’il n’a pas signé de sa main, et qu’il dénonce clairement - le *chacha*, qui avait accompagné l’envoyé portugais, sera appréhendé puis inculpé pour haute trahison¹⁷⁷. Au-delà, le roi est las des tentatives d’ingérence répétées et des relations tendues avec les puissances européennes, et il le fait savoir dans une lettre de juillet 1887, adressée au souverain du Portugal :

« *Il y a quelques jours, les Français ont fait mettre un drapeau sur une petite terre à moi, et je l’ai fait défendre et s’ils continuent je les ferai arrêter et ce sera pour la première fois ; jamais des Européens ne sont arrivés à ce point ; les Anglais ont voulu faire de même, mais comme je n’ai pas accepté ce qu’ils voulaient, ils n’ont rien fait de plus, les Français ont aussi, il y a quelque temps, tiré un coup de canon, et le boulet est tombé à une demie lieue d’Ajuda (**l’actuelle Ouidah**) ; je garde ce boulet pour me servir un jour de pièce à conviction. »* (Surun, 2014 : 343)

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ **Une souveraineté à l’encre sympathique ?** (*Souveraineté autochtone et appropriations territoriales dans les traités franco-africains au XIX^{ème} siècle*).

¹⁷⁷ Sur ce point Surun précise : « *C’était pour Glélé le moyen de manifester de manière éclatante la dénonciation du traité et d’instruire en quelque sorte, à travers le procès du chacha, le procès du traité.* » (2014 : 343).

À la suite de ces incidents, un service de douane est créé, contre l'avis d'une partie des autorités aboméenne. En 1889, le roi Glélé disparaît avant d'avoir pu régler le conflit avec la France et son successeur Behanzin se montre particulièrement intransigeant, en contestant plus largement les droits de cette puissance coloniale sur son territoire. Il pratique des raids sur les protectorats français et dénonce l'accord concernant Cotonou. Ceux-là répliquent en lançant la première guerre du Dahomey. En février, effectivement, la tension est à son comble lorsque l'*Agoligan* est arrêté par les militaires français. Behanzin répond par deux attaques, les 23 février et 4 mars. Cette dernière, au cours de laquelle les 5.000 hommes qu'il mène parviennent à encercler le camp militaire du lieutenant Compeyrat, se solde finalement par un échec. Les troupes dahoméennes se replient vers Porto-Novo et le 3 octobre, le roi fini par reconnaître à la France, en contrepartie d'une rente annuelle, le droit d'occuper indéfiniment la ville.

Trois ans plus tard, le 27 mars 1892, le second conflit armé commence par l'attaque d'un navire de guerre français. Dès le mois de novembre cependant, Behanzin est battu et part en fuite à l'intérieur. La France profite de son absence pour appuyer les dissensions internes à la famille royale (qui se poursuivent jusqu'à ce jour, la création de cette seconde *branche* entraînant à sa suite des conflits larvés de succession). Elle soutient son frère Goutchili, qui prend la place sur le trône en 1893 sous le nom d'Agoli-Agbo. A la mi-janvier 1894, le roi fugitif finit par signer sa reddition et se rend au capitaine Privé, qui le conduit au général Dodds, au poste de Goho. Le traité du 29 janvier, qui met fin au conflit, interdit définitivement la traite d'esclaves au Dahomey. Le roi déchu est embarqué le 30 mars, avec un petit groupe de fidèles. D'abord déporté vers la Martinique, Behanzin s'éteindra finalement en exil, à Alger, le 10 décembre 1906.

A la même époque, les *Etablissements du Bénin* qui constituaient une *succursale* de la colonie du Sénégal (depuis juillet 1886), deviennent une colonie française à part entière (en 1893). Elle prend le nom de *Colonie du Dahomey et dépendances*, par un décret du 22 juin 1894. Dix ans plus tard, elle passe sous l'égide du gouvernement de l'Afrique Occidentale Française, l'AOF. Les autorités coloniales étendent le nom de Dahomey (Bas et Haut-Dahomey), du royaume éponyme à l'ensemble du territoire de la colonie. La ville de Cotonou, elle, en devient rapidement le fer de lance économique.

L'émergence venue de la mer.

Ce morceau de bande océanique au bord duquel se déploie la ville est souvent décrit dans les ouvrages d'époque comme un élément violent, dangereux, qui reste un défi pour les activités maritimes. Il le restera jusqu'à l'érection du wharf¹⁷⁸, en raison des difficultés d'approche induites par l'existence de la barre sous-marine (des équipes de canotiers, tels des pilotes de ports modernes, devaient monter à bord des bateaux pour leur faire passer l'obstacle) et de la forte présence de squales au large, dont les attaques furent régulièrement rapportées. Elle l'est également dans les périmètres intérieurs. En 1894, pour éviter que la ville qui siège presque entièrement au niveau de la mer ne soit emportée par les eaux montées à 5 mètres au-dessus de l'étiage, et pour limiter ainsi les conséquences des inondations¹⁷⁹ qui restent régulières, le chenal¹⁸⁰ est creusé.



Les conséquences des grandes inondations de 1925 (source : Collection Zinsou)

Mais cette situation offre également quelques avantages à ce site paradoxalement assez inhospitalier, en raison de son altitude et des nombreuses lagunes qui le percent. Des atouts, notamment climatiques, qui en privilégient également le choix et l'essor, comme le remarquait Alfred C. Mondjannagni (1977 : 330) :

« Cotonou, comme la plupart des villes de cette région, se situe sur la bordure méridionale du bassin sédimentaire côtier s'étendant du Nigéria au Togo, dans ce domaine de sécheresse relative de la forêt dense humide guinéo-congolaise qui offre à l'homme un climat acceptable... »

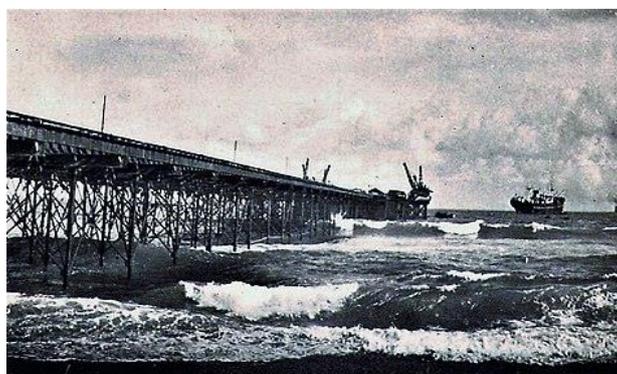
En 1891, alors que la ville reçoit déjà plus de 30 navires par an, des projets d'importance sont lancés, comme l'installation du câble télégraphique sous-marin reliant

¹⁷⁸ Avant sa construction, trois points de déchargement existaient au Dahomey : Ouidah, Grand-Popo et Cotonou. Les bateaux y mouillaient au large à cause de la barre, en rade dite foraine, et les marchandises étaient embarquées sur des pirogues pilotées par des rameurs spéciaux, principalement kroumen et mina.

¹⁷⁹ Pour plus de détails sur le canal, les grandes inondations et leurs conséquences entre 1900 et 1950, cf. Rosine Koupaki, op. cit., p. 81 et suivantes.

¹⁸⁰ Dit canal de *kuta*, ou grau, un chenal qui sépare un cours d'eau, lac ou étang et une mer ou un océan.

Cotonou à Porto-Novo, ou la construction du wharf dans une rade jusqu'ici rudimentaire. Equipé d'un appontement métallique en 1892, il est entièrement achevé en 1899, supprimant de fait l'inconvénient de la barre. Il devait en outre permettre de récupérer les navires et marchandises destinées à la ville de Porto-Novo, qui transitaient jusque-là par le port de Lagos. Dès le début du 20^{ème} siècle, la nouvelle infrastructure fera de Cotonou le principal port de ravitaillement et d'exportation du Dahomey.



La jetée du wharf vers 1910 (Source : Almeida-Topor¹⁸¹)



Vue aérienne du wharf (Source : Collection Zinsou¹⁸²)

La recherche de la main-d'œuvre nécessaire à son exploitation entraîne avec elle les premières grandes vagues de migration vers la ville : les *kroumen*¹⁸³ de la Gold-Coast, de la Côte-d'Ivoire ou du Libéria, les *tofin* des régions lacustres de Sô-Tchanhoué, Sô-Ava et Kétonou. Après sa mise en service, la majorité des migrations proviendront de ces régions périphériques, notamment des centres principaux que constituent Ouidah, Porto-Novo, Allada, et plus loin, Abomey. Des quartiers proches de la zone portuaire se développent selon un schéma ethnico-communautaire appuyé sur les compétences

¹⁸¹ *L'histoire économique du Dahomey (Bénin) 1890-1920*, Volume 1. Éditions L'Harmattan, 1995.

¹⁸² Également tirée du cahier de l'exposition *Cotonou(s), Histoire d'une ville « sans histoire »* (2018).

¹⁸³ Le peuple krou (d'où fut tiré krou-man, puis le pluriel krou-men) est originaire de la Côte-d'Ivoire et fut employé sur les bateaux dès le XVI^{ème} siècle. Plus tard, le nom désigna génériquement les marins ou portefaix travaillant sur les wharfs et ports coloniaux.

et les spécialités professionnelles : Guinkomey (*Genkome* - *ko* : quartier ; *me* : dedans), le quartier des populations d'ethnie *gen*, venues des localités côtières de l'ouest (région de Grand-Popo ou d'Agoué) qui participèrent à la construction du wharf (et apportèrent à Cotonou les premières figures des *gen vodun*) ; Placodji/Xwlacodji (*Plakodji* - *ko* : quartier ; *ji* : sur), celui des populations *pla/xwla*¹⁸⁴, spécialisés dans la pêche, etc.

En 1902 les travaux du Central-Dahoméen, la ligne de chemin de fer qui doit relier le Dahomey au Niger (le prolongement vers Parakou ne sera effectué qu'en 1936, celui vers Niamey est toujours à l'état de projet), augmenté d'un embranchement vers Pahou puis Ouidah, démarrent également. Cette ligne offre débouchés et soutien au dynamisme des nouvelles installations portuaires. En parallèle, l'urbanisation intérieure se poursuit selon le plan géométrique classique des cités coloniales, avec une séparation entre *ville africaine* et *ville européenne* (la ligne de chemin de fer et la route nationale en matérialiseront justement la frontière). Cotonou s'étoffe et de vastes travaux d'aménagement sont entrepris. En 1903, le député d'Ille-et-Vilaine R. Le Hérissé, qui a visité la ville, écrit¹⁸⁵:

« Ce que j'ai vu de ce travail est fort bien compris et, d'ici peu, Cotonou aura une voirie municipale qui ne laissera rien à désirer...Il existe, du reste, un plan d'ensemble d'une série de travaux qui doivent être exécutés à bref délai. Chemins, égouts, citernes vont être construits ; il est même possible que le siège du gouvernement y soit prochainement transporté. »

Aussi, la construction des voies terrestres en terre de barre s'intensifie : 9 kilomètres construits entre 1902 et 1906, avant l'érection d'une avenue de 4 kilomètres, parallèle à la mer. Les premiers plans d'urbanisme entérinent le choix diagonal des *vons* qui vise à tenir compte des effets de l'alizé maritime. Par la suite, les plans prendront leur géométrie en grilles diagonales puis horizontales (la rupture est remarquable sur les plans de la ville¹⁸⁶). Principalement, les premières voies visent d'abord à soutenir le cœur économique de la cité en chantier, et à travers elle le développement du pays en facilitant l'accès à la zone portuaire. R. Koupaki (1986 : 190) précise :

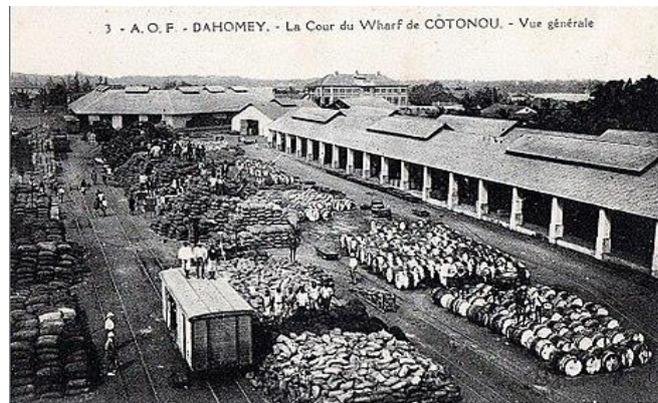
¹⁸⁴ Les deux acceptions sont régulièrement utilisées pour désigner ces populations des zones côtières transfrontalières du sud-Bénin (Grand-Popo) et Togo, ainsi que celle née de l'époque coloniale, *popo*, mais les populations concernées utilisent principalement la première.

¹⁸⁵ Dans *Voyage au Dahomey et à la Côte-d'Ivoire*, Henri Charles Lavauzelle, Paris, p.45.

¹⁸⁶ D'après Sébastien Sotindjo (2009), suivant la même logique qui avait présidé au choix du site comme future capitale économique, le plan en quadrillage resserré (qui est unique au Bénin mais classique des villes coloniales africaines) aurait eu un but de contrôle évident : avec ce système, un quartier entier pouvait ainsi être fermé, au besoin, par le simple verrouillage de quelques carrefours.

« (...) Cotonou étant le principal port du territoire, l'autorité supérieure s'est efforcée de canaliser vers la ville l'essentiel des routes qui constituent les compléments indispensables du chemin de fer pour drainer jusqu'au port les produits d'exportation, principal facteur du développement économique du Dahomey. »

Les infrastructures routières sont alors orientées en vue de desservir et de relier au mieux le port de Cotonou aux différents centres économiques du pays (les trois principales routes nationales sont toujours les mêmes). Les voies fluviales et lagunaires qui relient la future capitale économique et la cité de Porto-Novo sont également développées. Toute la ville est alors tournée vers le commerce maritime et les activités secondaires que le port génère. Progressivement, Cotonou devient ainsi cette *métropole-relais* (Sotindjo, 2009) des firmes étrangères.



Le second phare¹⁸⁷ de xwladodji et la cour du wharf vers 1910 (source : *Le monde des phares*)

En 1905, témoigne encore J. Lombard (1953 : 37), « la ville (européenne) comptait déjà une cinquantaine de constructions : résidences, magasins, entrepôts, etc. » Pour le reste, « les goun de Porto-Novo s'installèrent près de la lagune, les pêcheurs popo et kroumen près du wharf ; les fon, à Cadjehoun¹⁸⁸, village de l'ouest de Cotonou ». En 1908, le palais de justice est construit, en février 1909 un service d'hygiène est créé tandis que les premiers essais d'éclairages sont menés dans les rues. Au moment de la création de la commune-mixte en 1912, Cotonou compte précisément 2456 habitants, dont 150 Européens (parmi ceux-là 142 Français) : « Ainsi, d'ancienne rade clandestine

¹⁸⁷ Le premier phare (haut de 16 mètres) fut érigé en 1910, au pied de la jetée. Le second (31 mètres) fut mis en service le 1^{er} septembre 1928. Sa lanterne fut déplacée au sommet de la tour d'eau en 1968.

¹⁸⁸ Lombard précise en citant Hazoumé que le nom vient du nago « *Ki awa odjen* » qui signifie « pour que nous mangions » et que ce village aurait été édifié à l'endroit d'une ferme créée par des esclaves nago pour ravitailler les fonctionnaires dahoméens. L'appellation antérieure est Agonga (*agɔn* : rônier ; *ga* : long : long rônier).

*d'embarquement des esclaves, Cotonou qui s'est reconvertie à la traite des produits, devait (...) devenir au fil des ans la porte ouverte du Dahomey sur l'extérieur et donc le plus important centre commercial du Dahomey*¹⁸⁹. »

Dans l'intervalle, les limites communales sont régulièrement revisitées. Fixées une première fois en 1912, elles sont remaniées en 1921, puis en 1937 et 1939 (et le seront encore au lendemain de la Seconde Guerre mondiale), où elles englobent enfin les villages d'Akpakpa¹⁹⁰ et de Dedokpo. Sur cette rive est du canal de *kuta* - que l'on rejoint en pirogue jusqu'à la mise en service d'un pont au départ de Ganhi (photo ci-dessous) qui ne fut achevé qu'en 1929 - la ville a depuis un moment amorcé son développement.



L'Ancien pont (vu d'Akpakpa) à son achèvement (source : Collection Zinsou)

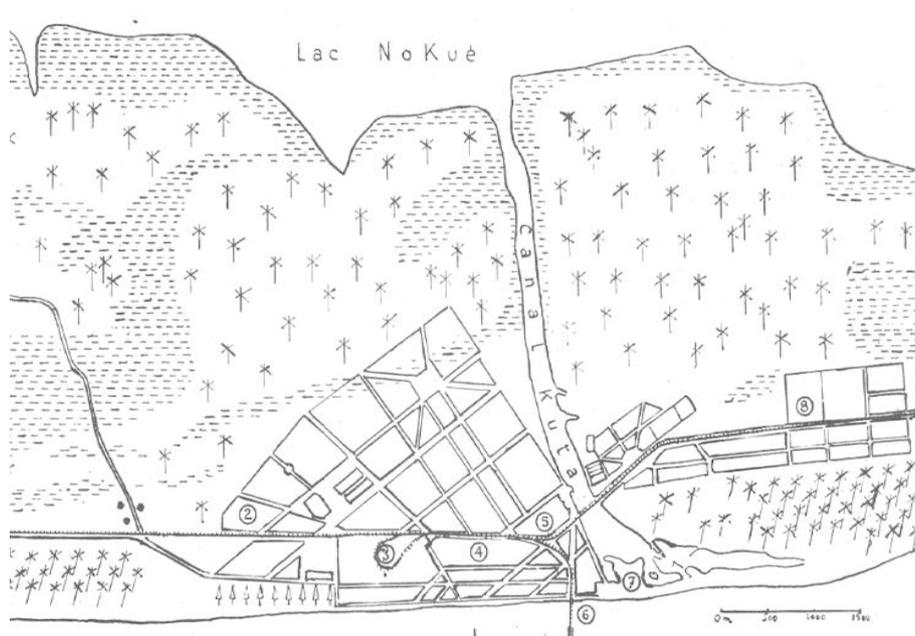
En cette année 1929, un arrêté général installe à la tête de la ville un administrateur-maire qui représente directement le « *lieutenant-gouverneur dans sa circonscription. Il possède à ce titre deux séries d'attributions juridiques. Il remplit les fonctions d'officier d'état-civil, il est également officier de police judiciaire* ». ¹⁹¹ Il est par ailleurs assisté d'une commission municipale et d'un Conseil des *Notables Indigènes du Cercle de Cotonou*¹⁹². Au niveau intermédiaire, des chefs de quartiers remplacent les anciens chefs de village des territoires absorbés par la commune, puis, à partir de 1938 et de la partition urbaine en arrondissements (9 à l'époque, 13 aujourd'hui), des chefs d'arrondissement sont *placés* et rétribués par les autorités.

¹⁸⁹ Idem, p.73.

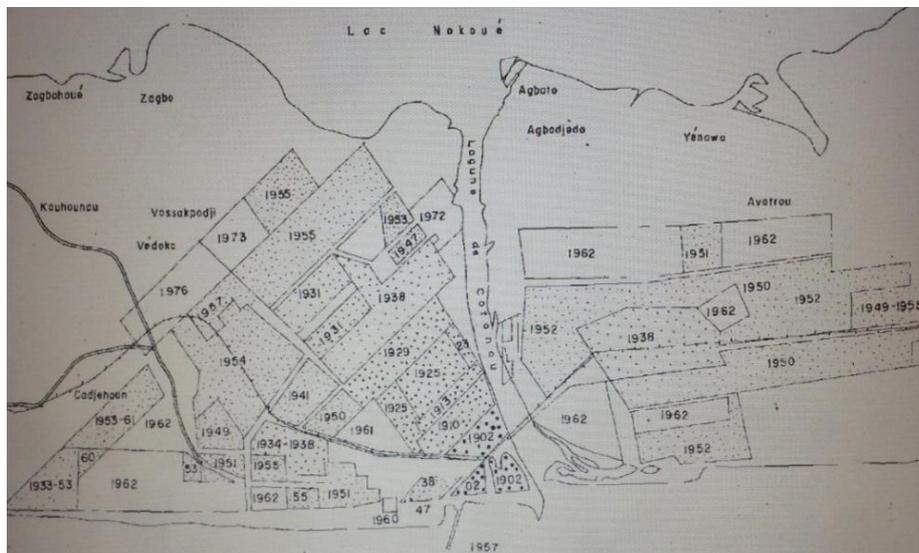
¹⁹⁰ Akpakpa (Akpa ; *kpa*) : près de Akpa. D'après J. Lombard (1953) le village d'Akpa(kpa) aurait été fondé par un ancien esclave yoruba qui élevait des bœufs destinés à l'armée française. Dans la variante qu'il propose, *kpakpa* désigne également la brousse.

¹⁹¹ Rosine Koupaki, op. cit., p.107.

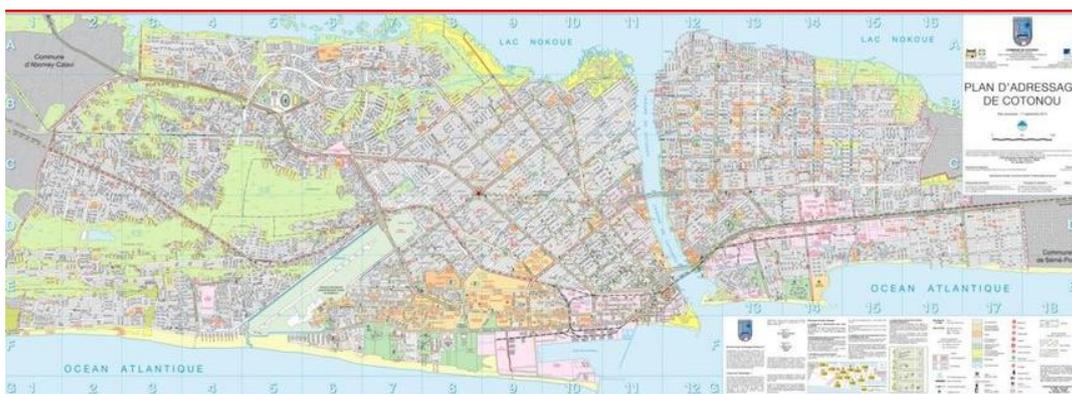
¹⁹² A l'époque, des sujets français choisis parmi les principaux notables de la ville.



Carte 20 - Le périmètre réel de la ville de Cotonou, vers 1950 (Brasseur-Marion)



Carte 21 - Etapes de la croissance urbaine de Cotonou, en 1977 (Mondjannagni).



Carte 22 - A titre de comparaison, la carte de la ville en 2015 (carte d'adressage)

Comme nous pouvons l'observer sur la première de ces cartes, l'urbanisation est encore assez limitée en 1950 (à l'époque où les premières figures d'*Atingali* sont installées dans la ville). Sa frontière ouest est matérialisée par le quartier de Cadjehoun et le périmètre de ce qui n'est encore qu'un aérodrome, construit en 1938¹⁹³. Cet axe le sépare encore des quartiers ouest (notamment de Fidjrosse). La pointe nord de la ville se situe en place de l'actuel rond-point Saint-Michel, dans le quartier éponyme ; celui-là démarque aujourd'hui la frontière avec le quartier Jericho. De l'autre côté du chenal, les quartiers d'Akpakpa se développent surtout à partir des années 1940, le long de la route nationale menant vers Porto-Novo. Au nord de celle-ci, bordant directement les berges, se nichent d'abord le cimetière et le quartier d'Abokicodji ainsi qu'une partie de celui de Sodjatinme, lieu des premiers lotissements et des tentatives de construction de logements publics dans ce Cotonou-est. Au sud s'installent les premières zones industrielles, qui y sont toujours¹⁹⁴. Enfin, le port moderne, dont la construction avait débuté à la fin des années 1950 et officiellement en service en 1964. Il sera régulièrement redimensionné ensuite. À partir de cette période, l'asymétrie dans le développement urbain au Bénin au profit de Cotonou est sans appel. L'*explosion* de la ville, pour reprendre une nouvelle fois le mot de Sotindjo, est en train d'avoir lieu.



Le port de Cotonou en juin 2018 (source : Fawaz Tairou)

¹⁹³ Il est alors doté d'une piste de 1100 mètres et son utilisation majoritairement militaire et régionale (les vols vers l'Europe se font alors via les aéroports de Lomé ou de Niamey). Pour exemple, seulement 236 entrées et 268 sorties de voyageurs sont rapportées pour l'année 1945.

¹⁹⁴ A l'endroit du changement d'axe émergeront certaines des principales entreprises publiques du pays, dont beaucoup furent fondées durant la période marxiste-léniniste et privatisées dès sa sortie : la SOBEBRA¹⁹⁴ (Société Béninoise de Brasseries, fondée en 1960), la SBS (Société Béninoise de Sidérurgie), la SOBEP (Société Béninoise de Peintures et Colorants, fondée en 1972), la PEB (Plastique et Elastomère du Bénin) ou encore la SONICOG (Société Nationale pour l'Industrie des Corps Gras), fondée en 1974, etc.

*« Cotonou est sur la mer et s'adosse à la lagune.
Porto-Novo ne connaît pas la mer mais domine la lagune. »¹⁹⁵*

D'un point de vue historique, il est important de rappeler ici la volonté qui fut celle des administrateurs de l'époque coloniale (et en premier chef, du gouverneur français pourtant installé dans la capitale politique) de favoriser l'émergence et le développement de Cotonou au détriment d'une autre cité, culturellement plus homogène et considérée pour cela comme potentiellement plus difficile à contrôler, Porto-Novo.

Une série de débats eu lieu, au lendemain de la *conquête*, pour définir laquelle de ces cités tiendrait place de capitale du Dahomey. Rosine Koupaki rapporte ainsi¹⁹⁶ les raisons officiellement invoquées par les représentants de la France, qui dès 1894 penchaient irrésistiblement pour le choix de Cotonou : « *Porto-Novo jouissait d'une tranquillité telle qu'il n'était besoin d'y maintenir qu'une simple force de police* », mais la ville, qualifiée de malsaine, « *ne se prêtait pas au séjour du personnel métropolitain* ». Par ailleurs, tout comme Ouidah, elle ne pouvait « *être aménagée d'une façon convenable qu'au prix de grands travaux d'expropriations coûteuses* ». À l'inverse, « *Cotonou était le port obligé de la colonie en raison du wharf* » qui venait d'y être construit (1892), elle était également « *le point de départ de la navigation fluviale. C'est là qu'allaient aboutir le plus près de la côte, les voies de navigables de pénétration* ». Aussi, « *Cotonou était déjà le point d'atterrissage du câble alors que celui de Ouidah-plage n'était encore qu'à l'état de projet. Cotonou était le point le plus sain de la côte où l'administration envoyait se refaire les malades dont l'état n'exigeait pas un rapatriement immédiat* ». Enfin, la défense d'une ville entourée d'eau sur trois de ses côtés présentait beaucoup de facilités. Ainsi, « *c'est avant tout l'importance stratégique de Cotonou qui a guidé le choix du colonisateur.* » Néanmoins, aucune décision officielle n'est prise avant le mois d'août 1911 et la mise en place, sous l'impulsion du gouverneur Emile Merwart, d'une commission dédiée aux travaux et aux communications interurbaines entre les deux villes. De façon surprenante, les rapports de cette commission furent globalement défavorables au choix de Cotonou comme capitale administrative et ses membres se prononcèrent, en février 1912, pour la fixation définitive de

¹⁹⁵ Propos prêtés par R. Koupaki à un certain M. du Trevou, qu'elle aurait tiré d'un article intitulé : *Deux villes au Dahomey. Porto-Novo-Cotonou.*

¹⁹⁶ (1986 : 85/86)

la capitale à Porto-Novo. Un choix qui d'après R. Koupaki fut « *dicté pour des raisons d'ordre économique* » immédiat (éviter le coût des transferts administratifs) mais qui « *s'avérera très tôt inopératif* ».

En réalité, la bascule est déjà faite depuis la fin du siècle précédent, et rien ne pourra plus l'arrêter. Les travaux d'infrastructure, la mise en service du wharf, le transfert des principales maisons de commerce ont déjà permis à Cotonou, la première commune-mixte du Dahomey, de surpasser sa rivale. Aussi, la fièvre commerciale et le relatif dynamisme du secteur industriel, aux lendemains de la première guerre mondiale [pour exemple, la 1^{ère} usine électrique de la colonie est construite à Donatin (Akpakpa) en 1926], vont renforcer cette trajectoire. Comme le souligne encore R. Koupaki (1986 : 230), « *cette concentration des activités économiques fut à l'origine de l'immigration massive de la population des régions voisines.* » Les crédits coloniaux suivront la même logique et le glissement progressif des services administratifs de la capitale politique vers la capitale économique seront inexorables à partir de ces mêmes années 1920.

Il ressort également des travaux de S. Sotindjo que le choix de Cotonou au détriment de Porto-Novo (et dans une moindre mesure, de Ouidah) est alors déjà acté par la puissance coloniale. Plus, qu'à partir de l'année 1945, qui « *représente une charnière dans l'histoire des relations entre métropoles et colonies* » et qui « *marque le point de départ ou d'accélération du processus de la décolonisation* », un changement de paradigme s'opère entre la *gestion empirique* des villes et la mise en place d'un *urbanisme planifié*¹⁹⁷. Cette certitude apparaît à l'étude des transferts, progressifs mais massifs, de crédits métropolitains pour les projets d'infrastructures destinés aux communes dahoméennes, dès la première moitié du 20^{ème} siècle. Au début des années 1950, P. Brasseur-Marion faisait elle aussi, comme le député Le Hérissé un demi-siècle auparavant, état de cette évolution inéluctable :

« *Une évolution normale devrait amener progressivement à Cotonou tous les services administratifs et le gouverneur lui-même. Il en a souvent été question. Le retard apporté à la solution -de ce différend vient d'abord des difficultés d'ordre budgétaire : nécessité de construire des locaux susceptibles d'abriter les bureaux et les logements des fonctionnaires; difficultés d'ordre politique ensuite : les Afri-*

¹⁹⁷ A partir de 1946, les nouvelles modalités de financement entérinent la nouvelle approche, en s'appuyant sur deux nouveaux organismes de financement d'infrastructures : le FIDES (Fonds d'Investissement de Développement Economique et Social) et la CCFOM (Caisse Centrale de la France d'Outre-mer).

cains considèrent. Porto-Novo comme une ville à eux, Cotonou comme une ville construite par les Européens. Cette conception est du moins celle des représentants du Bas-Dahomey au Conseil Général. L'administration demeure indécise. » (1953 : 376)

Le véritable essor démographique de Cotonou est effectivement alimenté et surmultiplié par les deux catalyseurs de l'économie et de l'administratif qui imposent totalement la primauté de la ville à l'orée des années 1950. La centralisation devient massive, et entraîne avec elle la massification des difficultés :

« (C)e phénomène récent (l'explosion urbaine) qui aurait connu son épanouissement après la deuxième guerre mondiale est édifiant par son ampleur et son évolution accélérée. Il pose des problèmes dans tous les domaines de la vie socio-économique : habitat, alimentation, santé, emploi, etc. » (Koupaki, 1986 : 2)

Ainsi, selon les données publiées à l'époque par l'IFAN (Institut Français d'Afrique Noire), la population totale de Cotonou est d'environ 7.000 personnes en 1930 (nous avons vu qu'elle était exactement de 2456 en 1912), avant de passer à 15.000 en 1939 puis à 35.000 en 1951. Elle atteint les 70.000 en 1960 - le marché Dantokpa est ouvert et la darse du port moderne est en construction - puis à 329.762 en mars 1979¹⁹⁸ (premier rapport du grand recensement de l'INSAE, créé en 1973), soit un doublement à peu près régulier de la population tous les dix ans, jusqu'en 1980. Au total, la ville aura vu sa population multipliée par 100 en 80 ans : 7.000 habitants en 1930 pour 760.000¹⁹⁹ en 2013 (1.190.000²⁰⁰ en 2020 d'après l'INSAE, qui distingue et propose des *données réelles de recensement* et des estimations qui se veulent plus proches de la réalité) pour la seule ville *intra-muros*. Durant la même période, sa surface urbaine aujourd'hui figée à 79 km², a été multipliée par 40²⁰¹.

Au final, « *sortie des sables, créée de toutes pièces pour des motifs économiques (et géopolitiques), la ville de Cotonou inexistante à l'époque de la conquête du Danhomé, s'est développée rapidement* »²⁰², pour devenir en quelques décennies une capitale économique et administrative indiscutable, et la principale agglomération du pays. Choix

¹⁹⁸ A l'époque révolutionnaire, la ville était alors divisée en 6 districts urbains.

¹⁹⁹ D'après les données du grand recensement de l'INSAE effectué en 2013.

²⁰⁰ Tableau des projections de statistiques démographiques pour la période 1979-2030, INSAE.

²⁰¹ D'après les chiffres de la Direction de l'urbanisme et de l'assainissement (2005).

²⁰² Dans Rosine Dan Koupaki, op. cit., p.262.

initié presque par défaut par le palais d'Abomey au crépuscule de la traite comme substitut aux cités existantes pour maintenir un commerce en bout de course, le site trouve une consistance économique avec le recyclage des esclaves autant que des capitaux dans des cultures de remplacement. Suivant une tendance qu'elle a largement favorisée (Sotindjo, se référant aux échanges entre le gouverneur français et ses autorités métropolitaines, confirme que la volonté de contrôler les potentielles insurrections²⁰³ n'est pas étrangère au choix de Cotonou), la puissance coloniale, en appui de ses forces économiques, en renforça elle aussi la primauté. La ville, balbutiante au début du 19^{ème} siècle, est la plus peuplée du pays au milieu du suivant. Elle dépasse Porto-Novo dès 1956. Wharf, industries d'exportation régionale appuyées sur les investissements massifs en infrastructures et le transfert des activités administratives et commerciales, l'essor est d'autant plus ardent qu'il est sans cesse nourri. D'autres réalisations, ultérieures, deviendront des symboles de l'expansion urbaine et de son aménagement, à l'image de la place (rond-point) de l'Etoile Rouge, achevée dans des conditions quelque peu rocambolesques²⁰⁴, en novembre 1976 :



La place de l'Etoile rouge à la fin des années 1970 et en 2020²⁰⁵.

Aussi, sous cette impulsion très nette des activités liées au port et aux secteurs commerciaux afférents, la ville de Cotonou renforce son attrait et son rôle de point de convergence massif pour des populations venues de tous les horizons.

²⁰³ Le plan quadrillé de la ville, d'abord en axe diagonal sud-ouest/nord-est, puis en axe horizontal est-ouest, qui reste un cas unique au Bénin, offrirait par ailleurs la possibilité de boucler tout un quartier en sécurisant seulement quelques-uns de ses carrefours.

²⁰⁴ À écouter sur ce sujet le témoignage de l'architecte Joseph Vinou, alors chef de service de l'urbanisme au ministère des travaux publics, qui fut *réquisitionné* pour achever la place (Frisson Radio, septembre 2022).

²⁰⁵ Sources : *Bonjour Cotonou* – WordPress, Histoire de la Place Etoile Rouge/Site de gouvernement gov.bj.

b) Peuplement local, des hommes et des cultes

L'antériorité de l'installation des populations respectives, au regard des périmètres actuels de Cotonou, est aussi complexe à retracer que son histoire elle-même. Elle est cependant un préalable nécessaire pour mieux comprendre la distribution et la grande richesse religieuse et spirituelle de la ville.

Les avis divergent, nous l'avons dit, en fonction de la définition du point zéro historique. Néanmoins, qu'il s'agisse des premiers nago envoyés par Abomey pour défricher une zone alors fortement hostile (en raison de leurs compétences mystiques), des *tɔfin* habitant les villages périphériques autour du lac Nokwé (dans des zones qui étaient alors éloignées de la ville), des Xwla venus de Grand-Popo ou des abords du lac Ahémé, ou encore des populations *fon* descendues de la cité royale elle-même, l'histoire de l'émergence concrète de la ville reste insaisissable et renvoie souvent, d'une manière ou d'une autre, à sa condition première de *province dahoméenne*.

Les vagues d'immigrations et d'installations suivantes furent les plus massives et les plus structurantes - les traces qu'elles ont laissées ont façonné jusqu'à la période récente les traits caractéristiques des morphologies urbaines locales. Elles restent avant tout liées aux différentes étapes de l'émergence et du développement économique de la cité. Pour en retracer les grandes lignes, nous emprunterons ici une partie des indications fournies par Jacques Lombard (1953), Paul Hazoumé (1944), Jean-Hyacinthe Desanti (1945) ou encore Rosine Koupaki (1986), qui consacre dans sa thèse un chapitre à ce *bariolage ethnique* qui a caractérisé le peuplement d'origine locale et sous-régionale, lors des premières phases de développement de Cotonou.

Ainsi, un *premier noyau de population fon* se serait installé sur le site de la ville dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle, composé de représentants royaux descendus d'Abomey. Repliés dans la région de Tori pendant la bataille de Cotonou, ils revinrent par petits groupes après l'exil de Behanzin. À ceux-ci s'ajoutèrent d'autres populations originaires de Ouidah, d'Allada, d'Abomey ou d'Agonlin, attirés par l'essor de la ville. Parmi les populations béninoises, ils furent les plus nombreux.

Les premiers *gun* (qui font partie du même groupe *aja* que les *fon*) auraient été envoyés sur place par Toffa (roi de Porto-Novo, 1874-1908) avec l'accord de Glélé (roi d'Abomey, 1858-1889), déjà maître de la région. Ils furent d'abord chargés de percevoir les droits de douane sur les marchandises exportées vers le grand royaume de l'est, puis, après la conquête, se livrèrent aux mêmes occupations que les *fon*.

Certaines populations *xwla* (ou *popo*) auraient précédé les représentants royaux dans la zone, où ils pratiquaient la pêche depuis le 18^{ème} siècle. Néanmoins, leur migration massive fut concomitante de la mise en chantier puis en service du wharf, en 1893. Ils furent, avec les *kroumen*, les premiers *passeurs* de la barre (les canotiers barreaux qui guidaient les navires jusqu'à l'embarcadère).

De même, l'essentiel des populations *haousa* venues du nord fut d'abord attiré par l'émergence du commerce lié à l'activité portuaire. Aussi, « *(i)ls apportaient à Cotonou des bœufs, des moutons, des volailles pour le ravitaillement du marché (et) s'approvisionnaient au retour en produits d'importation destinés aux régions éloignées de la côte* » (Koupaki, 1986 : 251). Ils constituaient le groupe ethnique nordiste le plus représenté, davantage que les *bariba* (descendus de Parakou, Nikki, Kandi ou Djougou) qui venaient écouler leur bétail à Cotonou. D'après J. Lombard, le début de l'installation de ces derniers « *date de 1914, surtout avec le recrutement militaire. Démobilisés, ils sont devenus plus tard, gardiens, cuisiniers ou policiers.* » (1953 : 50). Aussi, d'autres populations nordistes, moins nombreuses, vinrent s'y installer : *somba*, *peul* de la région de Natitingou, ou encore *gourmantché* de Djougou.

Concernant les populations *extérieures*, le contingent le plus ancien et le plus important fut celui des *nago/yoruba* esclaves du roi Guézo (roi d'Abomey, 1818-1858) envoyés vers la côte dans les conditions que nous avons évoquées. Ceux-là furent *employés* (notamment par José D. Martins) dans les plantations de palmiers à huile. Au-delà de ces anciens esclaves, la majeure partie des populations nago et yoruba serait arrivée après 1892, pour s'installer dans les régions de *Porto-Novo*, *Ouidah*, *Agoué* et dans le *Moyen Dahomey*. Leur principale activité était le commerce. D'après l'administrateur colonial Jean-Hyacinthe Desanti²⁰⁶, ils sont alors « *cultivateurs mais aussi commerçants, on croise leurs colporteurs sur toutes les pistes avec les Haoussa...* ».

Les *mina*²⁰⁷ originaires des régions transfrontalières sud des Togo et Bénin actuels (d'Anecho à Agoué), auraient principalement migré vers Cotonou dans les années 1880 en suivant l'installation des grandes maisons de commerce. Suite à la construction du wharf, beaucoup devinrent fonctionnaires (auxiliaires de l'administration) ou artisans (charpentiers, tonneliers ou blanchisseurs).

²⁰⁶ *Du Dahomey au Bénin-Niger* (1945). J. H. Desanti fut l'administrateur colonial du Dahomey de 1934 à 1935.

²⁰⁷ Le peuple mina tire son nom du port d'Elmina, que la côte ghanéenne, d'où ils auraient émigré pour rejoindre Anecho (Togo). Les mina sont proche des ewé et des *gen*.

Au-delà, les premiers **sénégalais** et **soudanais** se seraient installés dans la ville vers l'été 1884, dans le sillage de l'armée française au sein de laquelle ils avaient été *engagés* lors de l'occupation de la ville. R. Koupaki précise : « *On comptait des Wolof, des Toucouleur, des Bambara, des Sarakollé. Il y avait également des Gabonais, des Djerma et des Dendi du Niger. A la fin de la conquête du Danhomé, quelques-uns sont restés pour devenir ouvriers.* » (1986 : 253).

Enfin, les **kroumen** ivoiriens, ghanéens et libériens furent aussi attirés à Cotonou par la construction du wharf. Comme nous l'avons vu, leur excellente connaissance de la mer les fit employer comme canotiers-barreurs, pilotes de chaloupes à vapeur ou encore grutiers. Les ghanéens initièrent également les pêcheurs locaux (principalement les *xwla*) aux diverses techniques de la pêche maritime (sur ce point, leur compétence est toujours de mise, notamment dans la construction des bateaux de pêche). Il est probable qu'en venant s'installer dans la région, tous ceux-là apportèrent leurs cultes, dont une partie de ceux qui nous intéresseront ici.

Mouvements migratoires contemporains

Dans la période contemporaine, ce façonnement de la ville par vagues d'immigration n'a pas cessé. Elle attire à l'intérieur, d'abord par les potentialités réelles ou fantasmées qu'elle représente. De ce point de vue, les premiers flux liés au développement *primaire* ont largement macéré en des ponts qui subsistent. À l'échelle de la sous-région également, la réputation du pays lui confère un statut de territoire refuge. Sur ce point, ceux y ont vécu suffisamment longtemps ont pu se rendre compte à quel point Cotonou recueillait facilement les citoyens des pays voisins, fuyant les difficultés ou conflits divers, de manière régulière (s'agissant des opposants au régime en place au Togo voisin) ou sporadiquement, en fonction d'évènements politiques particuliers (ce fut par exemple le cas de nombreux ivoiriens, à la suite des évènements de 2010-2011). Ainsi ces deux tendances restent fortes, bien davantage à Cotonou qu'à l'échelle nationale, comme le montrent les statistiques en la matière :

| | Migration interne (%) | Migration externe (%) | Migrants (%) | Effectifs |
|----------------|-----------------------|-----------------------|--------------|-------------------|
| Cotonou | 24.1 | 4.9 | 29 | 787.151 |
| Bénin | 11.3 | 1.8 | 13.1 | 11.455.493 |

Tableau 5 (formé à partir de: *Enquête Régionale Intégrée sur l'Emploi et le Secteur Informel, 2018, INSAE*)

Dans tous ces cas, pour reprendre les termes de M. Chabi, « *(l)e temps de vie dans cette ville est un moment de passage* ». Aux filières durables s'ajoutent effectivement celles des installations temporaires, du relais, des expatriations diverses. La métropole est un espace particulier, au carrefour des trajectoires nationales et internationales. Les cultes, eux, s'ancrent dans la ville, après avoir suivi des trajectoires variées. Nous verrons que c'est précisément le cas de celui d'*Atingali*, qui aura atteint la ville dans le sillage d'une poignée de devanciers, étrangers du proche ou du lointain.

Au foisonnement ethnique le foisonnement religieux

Puisque la ville de Cotonou constitue notre terrain et son univers religieux, l'intérêt principal de ce travail, complétons ici le tableau de l'histoire socio-économique et des immigrations successives par celui d'une brève histoire religieuse, étant entendu qu'à la diversité des premières répond presque naturellement la variété de la seconde. Les mouvements spirituels qui y foisonnent sont globalement de deux ordres : les cultes qui ont accompagné l'installation des populations, d'où qu'elles vinrent ; ceux qui, dans une période plus récente, sont à rapprocher des phénomènes de la mondialisation et de la sécularisation religieuse contemporaine.

La première phase de sécularisation rejoint ainsi formellement la grande altérité du contexte colonial. Effectivement, c'est bien sous l'entreprise de celui-là que les cultes locaux - et le *vodun* en premier lieu - se déplacent et sont profondément revisités. La position des administrateurs est complexe, mais ils éloignent globalement les responsables de cultes des différentes hiérarchies et chefferies qu'ils instaurent. Avec le dessein colonial, qui mêle positivisme et morale chrétienne dans la mise sous tutelle continentale, tout se joue à front renversé, car l'homme occidental débarque en terre africaine avec ses propres dieux et cette fois, il part au contact direct. Si la seconde moitié du 19^{ème} siècle représente l'époque de première émergence de la ville, elle est aussi celle de la rencontre avec le monothéisme eschatologique promu par les missionnaires.

Le 18 avril 1861 en effet, les pères Francesco Borghero (un italien nommé l'année précédente supérieur du vicariat apostolique du Dahomey) et Francisco Fernandez (un espagnol), membres de la Société des missions africaines (SMA), débarquent littéralement à Ouidah où ils célèbrent le tout premier office catholique du pays. Assez rapidement, au vu de faciliter l'entreprise d'évangélisation, Borghero prend contact avec le roi d'Abomey qui, comme nous l'avons vu, est à l'époque particulièrement hostile aux

vellités des puissances européennes sur ses terres. Finalement, les rapports du prêtre italien avec Glélé se révéleront aussi chaleureux que ceux qu'il entretiendra avec l'administration coloniale seront chaotiques, jusqu'à la décision de son renvoi pur et simple en France, en 1865. C'est d'ailleurs à Ouidah, un des principaux cœurs de la culture *vodun* au Bénin, que se tisseront les liens particuliers entre les représentants catholiques et ceux des cultes *endogènes*. Le meilleur symbole reste sans doute l'érection de la Basilique, construite (1901-1905) face au temple des pythons, à l'initiative du premier vicaire apostolique du Dahomey²⁰⁸, Louis-Auguste Dartois, prédécesseur de François Steinmetz. Les *vodun-si* participeront directement à son financement et à sa construction, et elle restera le siège de la représentation catholique au Bénin jusqu'au transfert du pouvoir vers l'archidiocèse de Cotonou (créé en septembre 1955), dont la juridiction couvre à la fois les départements du Littoral et de l'Atlantique. À partir de cette année 1955, donc, tandis qu'elle est en pleine expansion, Cotonou devient le centre névralgique de la représentation catholique au Dahomey. Et c'est un cotoinois de naissance, originaire de Toffo (une petite commune située entre Allada et la forêt de Ko), Bernardin Gantin, qui succédera en 1971 au premier archevêque de Cotonou, Mgr Louis Parisot. Il le restera jusqu'à son élévation au rang de cardinal²⁰⁹, en 1977.



La cathédrale Saint-Michel Gbeto de Cotonou (Eglise, parvis et séminaire), dans le quartier éponyme. Fondée en 1936, elle est aujourd'hui la plus grande paroisse catholique du Bénin.
(Source : Archidiocèse de Cotonou)

²⁰⁸ Les dirigeants de l'église catholique au Dahomey furent d'abord, à partir de 1883, les préfets apostoliques du Dahomey, puis les vicaires apostoliques et enfin, à partir de 1955, les archevêques de Cotonou.

²⁰⁹ Il restera notamment célèbre pour avoir officialisé en 1988, en tant que dicastère de la curie romaine, l'excommunication de l'ancien archevêque de Dakar, Marcel Lefebvre, ainsi que des membres principaux de la Fraternité Saint-Pie-X, suite à leur refus de se conformer aux réformes issues du concile Vatican II.

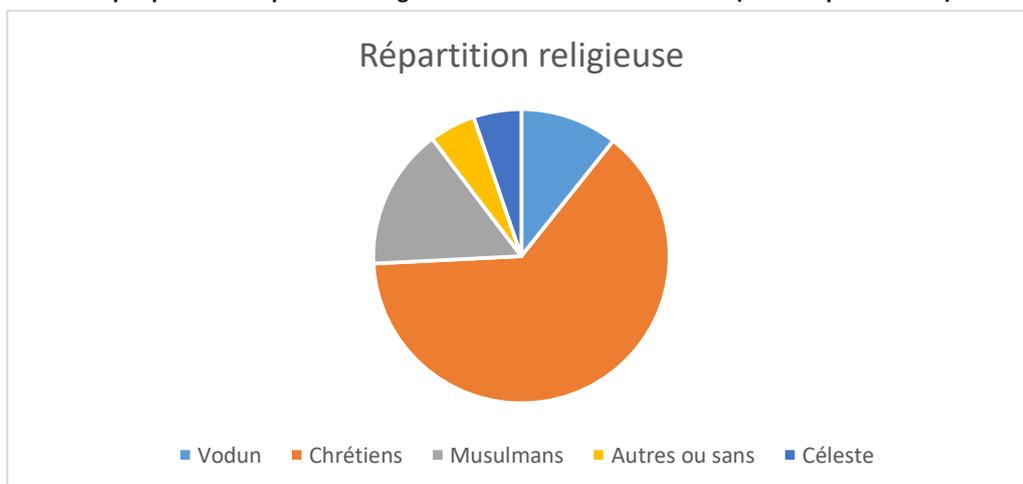
Le tableau des appartenances religieuses à Cotonou

En l'absence de statistiques dédiées, il reste difficile de dresser le tableau général de la présence religieuse et culturelle à l'échelle de la ville et de l'agglomération, ainsi que de jauger la dynamique des figures appartenant au périmètre du *vodun*. C'est précisément la raison pour laquelle nous nous sommes lancés dans une démarche de recensement, qui ne prétend pas être exhaustive. Néanmoins, les données officielles dont nous disposons soulignent la singularité statistique dans les adhésions religieuses affichées dans la ville-centre au regard de la situation à l'échelle nationale, dont nous avons pris connaissance lors de la présentation du paysage religieux béninois. Ici, la partition départementale qui ne couvre pas entièrement l'aire urbaine et la rapidité de l'extension, compliquent fortement l'analyse des particularités ultra-locales.

Tableau 6 – Affiliations religieuses par départements du terrain (réalisé à partir des données INSAE de 2013)

| Affiliation religieuse | Bénin | Atlantique (nord/ouest) | Littoral (Cotonou) | Ouémé (est) |
|------------------------|--------------|-------------------------|--------------------|--------------|
| Vodoun | 11.6% | 12.1% | 1.6% | 6% |
| Autres Traditionnelles | 2.6 | 0.8 | 0.3 | 0.6 |
| Catholique | 25.5 | 39.3 | 51.2 | 34.6 |
| Protestants | 6.8 | 6.8 | 5.8 | 15.5 |
| Autres Chrétiens | 9.5 | 15 | 12.2 | 8.3 |
| Total Chrétiens | 41.8% | 61.1% | 69.2% | 58.4% |
| Céleste | 6.7 | 11 | 5.7 | 17.4 (+) |
| Islam | 27.7 | 4.4 | 16.9 | 12.1 |
| Autres religions | 2.6 | 4.1 | 2.7 | 2.3 |
| Aucune | 5.8 | 5.5 | 2.8 | 2.3 |

Graphique 3 – La répartition religieuse à Cotonou en % des cultes (source : personnelle)



Le faible taux de *vodouisants* ou d'affiliés aux cultes *endogènes* dans le périmètre *intra-muros* est autant remarquable qu'improbable ici (1.6%). Il y est même presque deux fois inférieur à celui des enquêtés qui se déclarent *sans religion*. A l'image de la situation générale à l'échelle du pays, l'incapacité à tenir compte des phénomènes d'affiliations multiples ou de compilations d'adhésions est sans doute une des explications de ce taux, visiblement sous-estimé. Ainsi, lorsque l'on se trouve rattacher, par choix ou par héritage, à deux traditions religieuses distinctes (*vodun-catholicisme* est un des cas les plus courant, mais il existe d'autres configurations), il semble que celle qui se rapporte à l'un des univers religieux importés soit plus facile à revendiquer, particulièrement en milieu urbain. Cette réalité, qui peut paraître mineure, est essentielle dans ce qu'elle dévoile de la nature des imaginaires, de l'intimité et du secret - « *espace flou d'un arbitraire possible et indiscernable* » (Elwert-Kretschmer 1995 : 119) - comme d'une certaine négativité ancrée, charriée par cette appartenance au monde de la *tradition spirituelle*. Nous verrons d'ailleurs que les cultes relevant du périmètre post-coutumier ne sont ni perçus ni vécus sur le même mode, concernant cette question.

La répartition interne à l'univers *vodun*.

Si la distribution générale des traditions religieuses est assez schématiquement connue au Bénin et dans la ville de Cotonou, que dire de celle qui caractérise les différents cultes et figures à l'intérieur même du vaste univers *vodun* ?

Si certaines des tendances de fond et des dynamiques contemporaines semblent perceptibles dans l'espace public, où la plupart des maisons de *vodun* ne se cachent guère, elles relèvent également d'un faisceau d'impressions subjectives, et complexes : certains cultes ont plus de capacités à mobiliser, d'autres sont par leur nature ou leur fonction mêmes naturellement plus expansifs ou, au contraire, nettement plus discrets.

Comme nous avons pu le constater, les logiques d'installation des maisons de cultes et celles du peuplement des localités, quartiers ou sous-quartiers, dont l'analyse fut un travail liminaire de notre étude, ne coïncident plus suffisamment dans la réalité urbaine actuelle pour que l'on puisse en tirer une cohérence et des conclusions autres que parcellaires, et au vu du rythme effréné de l'urbanisation²¹⁰, schématiques et temporaires.

²¹⁰ Le taux d'urbanisation au Bénin est de 48.4% en 2020 (une augmentation annuelle de 3.89 % sur les cinq dernières années). Pour la ville *intra-muros* seule, on comptait 20 000 habitants en 1950, 200 000 en 1973 et 690 000 en 2019. Cf. *CIA World FactBook – Benin - people and society*. Le taux actuel de l'expansion démographique de Cotonou est d'un peu moins de 5% (INSAE).

Dans certaines zones absorbées, ou en passe de l'être, par les limites extensibles de l'agglomération, les cultes locaux sont progressivement remplacés par ceux des nouveaux habitants (*Tron*, pour la grande majorité, comme ailleurs). Ce mouvement est par exemple notable à Hevié [cf. II/6/g] où les cultes dominants (*Hebioso*, *Zangbetɔ*²¹¹, *Egun-gun*) ont depuis une décennie inexorablement cédé la place aux cultes extérieurs introduits ou adoptés par les populations, dont certains éminents représentants (c'est le cas pour *Atinga*, dont le roi lui-même est *adumaja*²¹²). Un fait corollaire frappant concerne également depuis quelques années le culte de *kulitɔ* (culte des revenants), dont les sorties publiques, qui donnent parfois lieu à des débordements (liés à l'excès d'alcool des accompagnateurs et aux tentatives de racket qu'engendre sa version contemporaine dégradée) allant jusqu'à des blessures graves parmi les spectateurs, furent récemment l'objet d'une interdiction administrative prise par le chef d'arrondissement.

Si le rapprochement entre ces deux trajectoires (installation des populations et des cultes) peut encore être pertinent par endroits [quartiers historiques à forte valeur foncière où peu de nouveaux cultes s'installent, à l'image d'*Avleketé Kondji* dans le quartier éponyme ou de *Hevioso* à Saint-Michel ; quartiers de berges qui ont conservé une relative cohérence entre les logiques ethniques et culturelles] ou si tel fut en partie le cas dans le créneau historique qui suivit la fixation de la première génération de figures (Cotonou étant une ville relativement jeune), la réalité est donc tout autre aujourd'hui. Soumis à des conditions d'installation erratiques et contingentes, conditionnées par la valeur de la terre et les coûts de construction (une réalité non-négligeable sur le terrain urbain, où le ticket d'accès à la propriété est de plus en plus exorbitant), les représentants actuels de ces cultes brouillent amplement les tendances historiques.

Aussi, par le périmètre important de leurs aires d'origine et d'influence, ces figures transcendent largement la trame des réseaux spirituels et ethniques qui présidaient auparavant à la cohérence des installations et des distributions localisées. *Tron* ou *Atinga*, dans leurs expressions humaines, celle du corps de leurs *hun-nɔ* et *adumaja*, *kpendjigan* et *tchamin*, sont ainsi de toutes origines (ethniques et sociales, particulièrement pour le premier) et donc de toutes destinations.

²¹¹ *Zan* : nuit, *gbetɔ* : chasseur, gardien ; société secrète, force de police nocturne au service de la collectivité. Le *zangbetɔ* porte un masque et un habit de raphia.

²¹² Le pouvoir religieux et spirituel, on l'a dit, est au service ou en retrait du pouvoir temporel. À ce titre, une tête couronnée, qui est avant tout un chef de terre, ne peut pas endosser le rôle de chef de culte. Un substitut est donc trouvé dans l'entourage (le fils du roi ici, comme le fils du roi de Houedo le remplace dans son rôle de *hun-nɔ* de *Tron Kpeto Deka Goka Awudja*).

Pour obtenir une image fidèle et acceptable de la répartition du culte *vodun* par figures dominantes²¹³, dans le cadre d'un secteur géographique circonscrit, il nous faut donc réaliser l'inventaire dédié de la manière la plus rigoureuse possible, par l'exhaustivité des itinéraires de recensement, renforcés par les informations internes aux réseaux qui lentement se dévoilent. De fait, un *hun-nɔ* indique facilement ses pairs extérieurs, mais aussi les cultes tiers présents dans ses environs. C'était là l'objectif liminaire, à l'échelle de l'agglomération telle que j'ai tenté de la décrire.

Cette tâche, qui peut paraître rébarbative, fut à la fois une entrée riche et passionnante dans un univers que nous nous refusions à réduire à quelques maisons choisies au hasard, mais surtout la seule démarche acceptable pour tenter de percevoir les véritables forces en présence, produire des analyses de structures et mettre à jour les vecteurs qui sous-tendent l'expression de ces cultes dans l'aire géographique de référence.

Le tableau général de recensement, dont nous proposerons en annexe la partie qui concerne directement ce travail, contient à ce jour plus de 1000 lieux de cultes, maisons de *vodun*. C'est à partir de cette photographie relativement instantanée de la démographie culturelle et religieuse que nous pouvons puiser notre appréciation de la réalité des forces en présence. Sans entrer dans les détails statistiques, notons ici que les cultes issus ghanéens représentent plus du tiers de la totalité des maisons, plus de la moitié si l'on en retire les cultes personnels ou familiaux (principalement *Dan* ou *Hoxo*²¹⁴, pour près de deux cents lieux), et une majorité large lorsque l'on expurge la liste des cultes de masques (principalement *Zangbetɔ* ou *Egun-gun/kulitɔ*). Aussi, que *Tron* pèse à lui seul pour environ 75% des cultes de sa génération et qu'en interne, la première forme²¹⁵ (*Tron Kpeto Deka*) reste la référence dans la même proportion des trois-quarts.

Ainsi, sur un panel consolidé de 823 maisons affiliées aux cultes *Vodun*, dont 393 en *intra-muros* et 427 dans le reste de l'agglomération, et selon les données présentées dans les différents tableaux que nous proposerons en annexe, le poids particulier des cultes d'origine ghanéenne, dont font partie les *Vodun de la kola* se caractérise comme

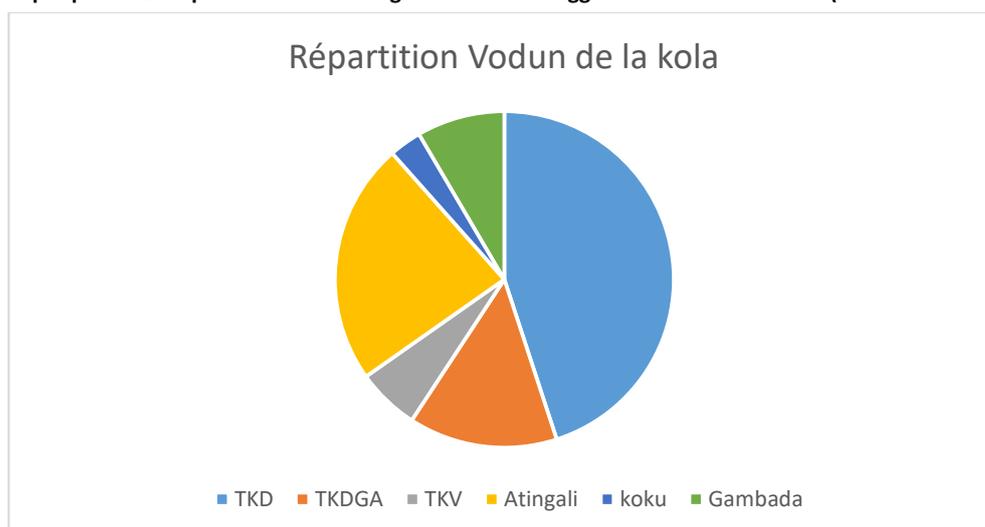
²¹³ Le choix de privilégier la ou les figures dominantes d'une maison ou d'un couvent s'est rapidement imposé à nous. D'abord parce que les habitudes de compilation d'entités rendrait le paysage illisible, et bien qu'ils y soient tous recensés, ensuite parce que les cultes issus des *Vodun de la kola* qui nous intéressent ici intègrent souvent le maximum de divinités ou d'esprits disponibles, proches ou distants, contemporains ou antérieurs.

²¹⁴ Culte des jumeaux. Ceux-ci sont considérés comme des *Vodun*. On les représente par un *hoxogban* (jumeaux; récipient), un assemblage de petits pots soudés deux à deux, ou par des statuettes anthropomorphes.

²¹⁵ Il existe trois obédiences de *Tron* : *Tron kpeto Deka* – TKD (un, en mina), *Tron Goka Awudja* – TKDGA et *Tron Kpeto Ve* – TKV (deux, en mina). *Kpeto* fait à la fois référence à la salle de prière et au principe actif de *Tron*, complété par le *Tron-Ta*, la tête de *Tron*, qui entérine l'installation.

suit : 287 maisons dont 187 dédiées au culte de **Tron** (94 *intra-muros* et 93 en périphérie pour 129 affiliées à TKD ; 41 à TKDGA ; 17 à TKV), 67 pour celui d'**Atingali** (21 *intra-muros* et 46 en périphérie pour 43 affiliées à la **CO.NA.VA**, 19 à **Atinga Sen Wiwé** et 5 *indépendantes*²¹⁶), 7 pour celui de **Koku** (6 *intra-muros* et 1 en périphérie), 24 pour celui de **Gambada** (17 *intra-muros*, 7 en périphérie) et 2 maisons consacrées à la figure de **Djagli**. Au total, ces cultes pèsent pour près de 35% de l'ensemble des maisons de l'agglomération. À ceux-là s'ajoutent les figures de la kola en tant que cultes additionnels dans des *couvents* tiers (la présence de **Tron** est par exemple manifeste dans un grand nombre de maisons prioritairement dédiées à la figure de **Mami**).

Graphique 4 – La répartition des cultes ghanéens dans l'agglomération de Cotonou (en % des maisons)



²¹⁶ S'agissant d'**Atingali**, données et détails p.295.

2) Les cultes de la kola, pôles de redéfinition de l'univers vodun.

« **Onye wetara oji wetara ndu** »
(Celui qui apporte la kola apporte la vie)

« **Atinga** c'est la kola, c'est un culte de kola (...)
parce que avi (**kola**), là, c'est la puissance d'**Atingali**... »
(**Adumaja Vivenu** – 20/03/2021)

Le déclin apparent et progressif de la pratique du *vodun* classique depuis plusieurs décennies fut donc accompagné par l'ample diffusion d'une *seconde génération* de figures, importées du Ghana, parmi lesquelles celles issues des cultes de la kola.

Ces derniers ont éclos il y a aujourd'hui plus d'un siècle, au carrefour d'enjeux entremêlés qui ont favorisé leur progression, du Ghana jusqu'au Nigéria : la réaction aux structures des sociétés royales, l'expérience coloniale, la brutale altérité suscitée par l'imprégnation des modèles occidentaux et les recompositions sociales et religieuses nées du contact avec les monothéismes importés. Enfin, la mise en avant de préoccupations nouvelles au sein des populations. Sur fond de rejet des anciennes autorités de tutelle, le nouveau paradigme a d'abord accompagné une revitalisation de l'intérêt pour l'univers sorcier - que l'on cherche à augmenter son *capital* en la matière ou que l'on tente de lutter contre lui - et la recherche de l'efficacité des systèmes de guérisons.

Nous ne rentrerons pas ici en détail dans la vaste question des germes et des hybridations originelles de ces cultes, pas plus qu'aux sources de leur expansion première (influence des migrants de la *Christian Science*²¹⁷ au Ghana, ascendance de traditions islamiques antérieures, etc.) qui furent l'objet de multiples études²¹⁸ et restent difficiles à trancher, bien que les avis sur le sujet aient parfois été assez radicaux, à l'image de celui de Monseigneur J-M. Cessou²¹⁹, qui affirmait sans détour :

« C'est un fait que le Goro (**Vodun**) est un produit de cervelles chrétiennes : un simple examen de son contenu et de ses rites suffit à le prouver. » (1936 : 10).

²¹⁷ Née aux États Unis à la fin du XIX^e siècle sous l'impulsion de Mary Baker Eddy, l'idée centrale de la *Christian Science*, développée dans l'ouvrage *Science and Health, with key to the scriptures*, était que la maladie et les autres malheurs humains étaient un effet le fruit d'un péché, une punition pour le manque de foi.

²¹⁸ Benjamin Lawrance, dans un ouvrage paru en 2007 sous le titre *Locality, Mobility and « Nation » : Periurban Colonialism in Togo's Eweland (1900-1960)*, propose un autre éclairage sur le succès fulgurant de ces cultes : l'épidémie de grippe espagnole qui fit des ravages en Afrique de l'ouest entre 1919 et 1921.

²¹⁹ Vicaire apostolique au Togo, il fut l'un des premiers à publier une étude sur ces cultes kunde, dès 1936.

Au-delà des ascendances lointaines invoquées par leurs dévoués (Égypte, Éthiopie, Mésopotamie ou Inde), ces entités ont beaucoup pérégriné en se recomposant au fil des nouvelles implantations, contacts locaux et restructurations internes, depuis leurs premières traces au Nord de la Gold Coast (Ghana) avant leur épanouissement en pays Ashanti, dans la région d'Akim puis vers les zones côtières, la propagation au Sud-Togo (présence remarquable dès les années 1920), jusqu'à l'arrivée au Sud et Centre Danxomé au début des années 1930. Le culte *Goro* aurait ainsi été installé dans la ville de Ouidah, entre 1930 et 1932, chez Jean Adjovi, Dagbe Houato Hounyovi et Lokodanon (Danon Abraham Loko Gbèzon), qui aurait été initié à la fin des années 1920 et en aurait offert la toute première cérémonie, le 18 avril 1937.

A Cotonou, le premier culte de cette nature, *Alafia Ho-Nou*, aurait érigé son temple en juin 1933²²⁰. Quant aux maisons devancières dédiées au culte *Atingali* dans le périmètre, elles datent du début des années 1950²²¹, une période proche des premières installations de structures évangéliques/pentecôtistes (également venues du Ghana, mais aussi du Nigéria) : la maison *Seliho* à Yenawa (2^{ème}) dès 1950, celle des *Tokélo* à Vodje (11^{ème}) en 1953, d'*Adankon Kpehounde* à Ouega (Calavi) en 1954, celle des *Dossou-Gbete* à Agontinkon (8^{ème}) vers 1956-57 puis celle de *Kpeifa* et *Gosimiti*, encore à Vodje, au milieu de la décennie suivante. En revanche, dans ses territoires d'implantation primaire, la région des Collines, il est probable, et nous verrons pourquoi en abordant les différents itinéraires de pénétration au pays, que l'implantation d'*Atingali* ait été antérieure à celle des autres représentantes de sa génération.

Beaucoup de choses ont été dites pour caractériser ces cultes, et nous reprendrons ici une partie de la tentative de définition de J.C. Barbier et E. Dorier-Aprill : « *On peut les qualifier de 'post-coutumiers', dans la mesure où ils sont déterritorialisés, extra-lignagers [...] et où l'affiliation est un acte individuel volontaire qui ne requiert pas d'initiation spéciale.* » (2002 : 229) En effet, au-delà des affiliations ethniques, claniques, familiales et géographiques - on a pu parler d'un phénomène de dé-ethnicisation du religieux tant ces figures semblent transcender leurs origines - ces nouveaux cultes proposent à leurs fidèles des réseaux renouvelés d'appartenance et un axe théologique unifié, mais poreux, autour d'une divinité centrale et d'un panthéon souple.

²²⁰ Également d'après les enquêtes d'Alfred de Surgy (qui interrogea un de ses premiers initiés cotonnois, Robert Mamavi) rapportés par L. Manière, le culte à Cotonou était adressé à *Atike Hlouen Amegan*. A. de Surgy pose aussi l'origine sarahouie du culte *Alafia*.

²²¹ J. Lombard cite la présence du culte en 1953 sans préciser ni lieux ni noms (cf. *Cotonou, Ville Africaine* -1953).

Ainsi, ils s'attachent à revisiter le patrimoine *vodun* en même temps qu'ils en intègrent les attributs et les symboles. D. Boko²²² nous décrivait ainsi l'élaboration *liturgique* de ces cultes, particulièrement de leur forme la plus répandue, celle de *Tron Kpeto Deka*, qui le concerne directement. Une description qui touche à une forme d'empirisme rituel universel, celle de toute structure religieuse émergente :

« [...] au départ, en réalité ce n'était pas comme une religion mais ça devait leur permettre de les aider concrètement... Mais puisque ça m'a fait du bien, pourquoi est-ce que je ne peux pas prendre ça à côté et magnifier cela pour que le service qu'il m'a rendu de façon ponctuelle il continue de me le rendre pour l'éternité, et je crois que c'est en faisant ça et au contact, parce qu'il n'y avait pas un rituel en tant que tel, au contact ils se sont dit il faut que je fasse ça... et lorsque j'étais seul à le faire, nous devenons 2 puis 4, nous nous partageons les rôles alors la dernière fois on a fait ça et ça moi j'ai gagné, il semble que ça a pris, on finit par sortir une cohérence.... » (Entretien du 25 mars 2015)

De leurs origines à leurs reconfigurations localisées, les adaptations théologiques et pratiques se sont poursuivies et continuent de le faire (l'affirmation quant à l'absence d'initiation mentionnée par Barbier/Dorier-Aprill mérite ainsi d'être nuancée, puisqu'il existe des grades initiatiques pour l'ensemble de ces cultes, aux modalités certes simplifiées par rapport au *vodun* classique), vers des voies parfois divergentes. Par-là, ils devinrent un axe de réponse incontournable face aux préoccupations et angoisses générées par le monde *moderne*, ce péril contemporain, en promettant à leurs affiliés les moyens de se prémunir spirituellement contre les toutes les formes d'affliction et tout ennemi potentiel, soupçonné ou désigné, ces attaques incessantes et omniprésentes des tiers. Ils proposaient de nouvelles armes, celles de la protection devenue nécessaire, au plan individuel et collectif. Aussi, les faveurs de la réussite professionnelle, matérielle et financière, dans une véritable *théorie de la prospérité*. Nous verrons qu'à mesure que le faisceau des angoisses [«...tant de maladies sont intérieures ! Ils (les malades) sont atteints de ce tourment polymorphe que la ville développe aujourd'hui comme un cancer : l'angoisse ». E. Rosny (1992 : 179)] et des attentes devient le point nodal des adhésions, la recherche de l'efficacité prend assez largement le pas sur la doctrine.

²²² Ancien séminariste déçu par un exorcisme manqué sur sa sœur malade, il fait depuis longtemps parti de l'entourage proche du *hun-no* de *Tron Kpeto Deka*, *Agbegbe Guendehou*.

De fait, l'expérience coloniale, puis l'entrée brutale de ces *nouvelles* nations dans les schèmes de la mondialisation, ont entraîné et entraînent encore de larges perturbations auxquelles le système *vodun* classique a bien du mal à répondre : une urbanisation galopante accompagnant le développement des secteurs informels, puis tertiaires, ouverts sur l'extérieur, la nucléarisation des familles qui se détournent du périmètre collectif (ethnique et familial), la scolarisation massive des enfants, particulièrement celle des petites filles qui constituaient les principaux contingents d'impétrants dans les couvents, le manque d'offre alternative crédible aux établissements publics et écoles confessionnelles (de rares tentatives furent envisagées en ce sens, sans concrétisation), leur impuissance supposée à apporter des réponses efficaces aux changements, l'abandon de rites pour cause de disparition des fonctions qui les supportaient (le cas de la raréfaction des *tannyinɔ/tasinɔ*²²³, incontournables dans les séquences du périmètre familial) ou par celle des matériaux nécessaires à leur conduite, etc.

À l'inverse, les cultes ghanéens semblent avoir su tirer profit et, d'une certaine manière, avoir encouragé ces altérations. Ils en furent les acteurs et les fruits, comme le soulignait J. Parker : « *La colonisation favorisa le développement des échanges de ces ressources religieuses mais elle créa aussi les conditions par lesquelles cette demande s'accrut.* » (2004 : pp. 419-420). C'est encore le cas, devant les défis des sociétés actuelles, ces cultes « **(jouant)** un rôle crucial dans l'insertion en milieu urbain, et dans la recherche de solidarités électives (en remplacement des solidarités familiales déficientes ou trop contraignantes) » (Barbier/Dorier-Aprill, pp.230-231). Dès lors, face aux mutations socio-économiques de notre époque comme face aux transformations du siècle écoulé, ces figures *post-coutumières*, malléables et flexibles, ont su s'imposer en dépassant les cadres géo-ethniques qui encadraient la pratique des cultes historiques, et en acquérant ainsi une véritable *dimension transnationale* (Manière 2010 : 208). Les cultes de *Tron* et d'*Atingali* en sont aujourd'hui sans doute les symboles les plus marquants, peut-être les seuls à avoir atteint la dimension de la reconnaissance et la taille critique de l'influence, chacun à leur manière. Ils semblent donc les mieux armés pour s'adapter et perdurer, sur les terres du *vodun* et de la forte concurrence spirituelle, dans le cadre propice de laquelle ils se sont justement développés.

²²³ Historiquement, la *tasino* a en charge les cérémonies dédiées aux *aseen* (le culte des ancêtres). Dans les faits, son rôle est large et concerne aussi bien d'autres séquences rituelles que l'organisation civile de la maison. Dans les maisons de *vodun*, il s'agit d'une femme de la branche paternelle, une grande sœur ou tante du *hun-no*.

c) Les premiers cultes de la kola

*« Au cours des décades écoulées, on est allé s'en procurer non seulement chez les féticheurs de l'actuelle République populaire du Bénin (ex-Dahomey), mais encore au Ghana, y compris surtout auprès des populations ayant émigré dans les zones forestières ou industrielles ou dans les villes commerçantes du Ghana, et jusque dans les pays d'origine de celles-ci. Une faveur toute particulière a été réservée à ceux suspectés de quelques liaisons avec l'islam car ils paraissaient plus efficaces pour lutter contre les abus de la magie locale. Comme les Atikè-vodu originaires du nord ont la réputation d'apprécier les offrandes de noix de kola, on les regroupe sous l'appellation de goro-vodu ou « vodu à cola »
(De Surgy, 1988 : 186)*

Il n'est qu'à observer les attributs de cette lignée de figures pour se rendre compte du formidable métissage culturel qui a jalonné son expansion et ses élaborations successives. Celui-là se dévoile de manière éclatante dans le caractère poly-glossique des appellations employées pour le décrire, souvent difficiles, même pour les spécialistes dont les travaux véhiculent un certain nombre de terminologies approximatives, à restituer à leurs langues respectives. Formellement, il ne s'agit pas ici d'une entité polymorphe unique dérivée d'un culte surgissant, mais d'un kaléidoscope de réalités rituelles concrètes, comme autant de marques de recomposition et d'intégration, qui ont fini par se relier ou se confondre. Une complexité des références spirituelles et linguistiques que soulignait, entre autres, Laurent Manière (2010 : 193) :

« Derrière les dénominations génériques utilisées par les colonisateurs [...] se cachent en réalité plusieurs divinités dont les mouvements (géographique et symbolique) se révèlent difficiles à appréhender tant leurs rituels semblent s'être constitués par agrégation d'influences diverses, évoluant différemment selon les communautés qui les diffusaient et les adoptaient. »

Ainsi, le terme *Alafia* a longtemps désigné les cultes de la kola dans leur globalité (quelques rares maisons ont conservé cette appellation) et reste un marqueur important dans le corpus symbolique et la liturgie de *Tron*. Il est connu en langues *tem kotokoli*, *haoussa*, *kabyè* (qui admet aussi *wessou* ou le terme *ewe* comparable, *agbe*). Son origine exacte n'est pas exactement définie. Il peut être traduit par *la paix* (sous la forme *Vivat !*) ou *bonheur* (en langue *gurma*) et considéré comme un équivalent de l'*Ainsi*

soit-il chrétien. *Godó* (langue *ewe*), *Goro* (l'équivalent *haoussa*) ou *Golo Vodun* [*golo* fut longtemps utilisé comme terme générique pour désigner la kola, bien qu'il ne désigne en réalité que celle à double segments/lobes²²⁴, et que deux autres formes soient utilisées dans ces cultes, *ahowé*²²⁵ et surtout *vi*²²⁶ (*chargée* lors de séquences rituelles annuelles, elle devient *avidiqá*, la kola préparée), toutes issues de l'arbre *golotin* (*golo* : kola ; *tin* : arbre, le kolatier)], furent les premières dénominations usitées, aux côtés de *glo-Alafi* ou *glo-vodun*²²⁷, qui fait ici référence aux pratiques de l'univers du *bo* et se décompose schématiquement en deux groupes : le *glo* défensif et propitiatoire (évitement, protection) et le *yló* dynamique (chance, réussite, *ce qui fait venir*).



Golo (kola **nitida**)



Ahowé (kola **garcinia**)



Vi (kola **acuminata**)

Mais d'autres termes ont encore souligné la diversité de cette mouvance *néo-traditionnelle* : *Atinken Vodun* (*atinken* : médicament), *Kunde* (esprit *Thron Koumani Kunde* puis *Tron Kunde*) ou encore *Kpe Vodun* [*Kpe* (en *mina*), *Kpen* (en *fon*) : la pierre ; les esprits/*Vodun de la pierre*], qui fait référence à un composant essentiel de l'esprit **Tron** (avec la kola et l'eau). De fait, c'est en général après trois mois qu'un nouveau *hun-nó* peut installer l'autel de *Tron*, que l'on nomme *Kpendodo* (de *dododan*, absolument, soit la *Pierre originelle*,)²²⁸. De même, les formes contemporaines de **Tron** ont conservé dans le lexique certaines des premières nominations et surtout la nature des procédés qu'elles évoquent. Ainsi, ses adeptes *Tron-si* sont aussi *atinkenduvi*²²⁹ (*atinken* : médicament ; *du* : manger ; *vi* : enfant) et le grade qui précède l'éventuelle intronisation est celui de *kpendjigan* (*kpen* : pierre ; *ji* : ici ; *gan* : chef : *chef de la pierre, de l'autel*), qui comme son équivalent le *tchamin* - chez **Atinga** - est apte à diriger toutes séquences en l'absence du chef. Idéalement, il est un *hun-nó* en devenir.

²²⁴ La **kola nitida** ou kola-verrat, à deux cotylédons.

²²⁵ La **kola garcinia**, monocotylédone

²²⁶ La **kola acuminata**, à quatre cotylédons.

²²⁷ *Glo* est le plus souvent représenté par une petite amulette de protection, un blindage et un antidote face aux *bo* d'agression. La cordelette avec laquelle on ceinture les nouveau-nés et les jeunes enfants, aujourd'hui encore, fait par exemple partie de cette catégorie.

²²⁸ Le *Kpendodo* constituant avec la *Tron-ta* (la tête de **Tron**) les deux éléments de l'intronisation définitive.

²²⁹ Qui reçoivent le *tilagan* (de *tila*, le nom d'une amulette constituée d'un sachet contenant une formule, souvent un verset du Coran) pour les protéger dans leurs déplacements.

Au final, l'émergence de ces cultes dans un contexte de forte inflation de l'offre religieuse, ainsi que leur nature même, renvoient bien évidemment aux angoisses revisitées de l'époque qui concernent les formes modernes, particulièrement urbaines, de l'insécurité sociale et spirituelle. Comme le décrit B. Coyault, au sujet d'un terrain urbain (Brazzaville) et d'une proposition spirituelle (le pentecôtisme) à première vue étrangers à nos considérations, mais dont les ressorts restent comparables à ceux qui nous préoccupent, le phénomène de *l'intensification du recours à l'imaginaire sorcellaire* ne s'explique pas seulement par la dégradation des conditions matérielles, mais souligne aussi « *un climat général d'imprévisibilité généré par le bouleversement des structures de parenté (et donc de solidarité) ou la multiplication des « arènes religieuses »*, comme autant de facteurs d'anxiété individuelle et collective. » (2015 : 241).

A Cotonou, dans un contexte différent qui a favorisé l'émergence radicale de ces mêmes propositions évangéliques ou pentecôtistes (cf. C. Mayrargue), la trajectoire et la forte dynamique des cultes de la kola a également participé, dans le cadre angoissant de la ville, de ce recours au schème sorcellaire comme mode d'interprétation et de réaction spirituelle, par sa remise au centre et son renforcement. Comme ils ont ensuite, jusqu'à ce jour, largement participé à sa remise à jour.

L'omniprésence du mal et du sorcier

« Nye di ɔ, tokε me nu nyi.

Un tin do xe hwan me a un kale tin do lan le kan me a. »

(Aujourd'hui je suis une comme une chauve-souris. Je ne suis accepté ni par les oiseaux ni par les animaux.)²³⁰

La lutte opposée aux dangers et à manifestations attribuées, parfois « *au-delà de toute raison* » (Kapferer, 2002) au pouvoir terrible et néfaste de la sorcellerie - envoûtement et sortilèges, attaques directes ou indirectes, etc. -, les moyens propitiatoires de prémunition et le recours à la guérison et à la contre-attaque furent donc, tout au long du XX^{ème} siècle déjà, des éléments essentiels dans la justification et la propagation de ces cultes. Ceux-là expliquent l'importance qu'a tenue et que conserve la kola elle-même, dont l'usage thérapeutique est depuis longtemps connu. Aussi, si la mort ou la maladie sont rarement considérées sur ce terrain comme des phénomènes naturels, les

²³⁰ Albert Hunve Azonsi (Agbogbo Gladja), entretien du 12 avril 2016.

causes imputées ont fortement varié. Alors qu'elles étaient jusque-là à rechercher dans le non-respect des interdits ou dans la volonté directe des divinités, elles se déplacent, sous l'orbite de ces cultes, vers la sphère familière et familiale des tiers et des proches (sources de violence potentielle et cachée), mus par la jalousie ou la malveillance pure, catalysées dans ce pouvoir négatif des sorciers²³¹. Dès 1974, au sujet des mouvements néo-traditionalistes, J.-P. Dozon remarquait ce basculement de la fonction sorcellaire, prélude à son échappée diffuse dans la société :

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

C'est en grande partie sur ce terreau, dans un contexte de contestation des pouvoirs religieux traditionnels, caricaturés ou diabolisés, que les cultes importés du Ghana auront prospéré et continuent à le faire, comme le précisait également E.K. Tall :

« À travers la sorcellerie qui synthétise des maux autrefois attribués à des instances causales différentielles, ce culte entreprend, à l'instar d'autres mouvements de réforme religieuse, un remaniement du système d'interprétation du malheur et de la maladie. Les acteurs n'en sont plus le lignage ou le clan, la tradition est rejetée en raison de l'ambivalence de son système, les anciens contre-sorciers étant eux-mêmes considérés comme des sorciers en puissance. La bataille que livre le culte de la kola est un combat sans concession entre le bien et le mal. » (1995a : 807).

Au-delà, le rôle et les attentes concrètes dévolues à ces figures restent principalement de deux ordres : maintenir la paix collective et assurer la protection individuelle. Comme le soulignait S. Fancello (2018 : 574), « (l)a sorcellerie n'est pas affaire de métaphysique », mais une « (n)otion polythétique par excellence, (qui) renvoie plutôt à un faisceau de représentations hybrides, souvent identitaires et en constante évolution, qui traduisent des sentiments d'injustice et d'insécurité au quotidien. » Plus récemment sans doute, à cet impératif de défense s'est ajoutée la recherche du confort

²³¹ La thérianthropie et le dédoublement étant des pratiques largement associées au comportement du sorcier (sur notre terrain, les métamorphoses animales les plus répandues sont le chat et le hibou), l'accusation en sorcellerie est souvent résumée par l'expression *ḍo xe* (être ; oiseau).

matériel, dans un monde bouleversé par un corpus renouvelé de valeurs qui échappe encore à une large part de la population, et dans lequel les fortunes fascinent. Ce contexte apparent de *retour à la tradition*, fortement revisitée, constitue aussi une tentative de s'allier le pouvoir des forces traditionnelles pour mieux répondre aux axes de réussite véhiculés par la société contemporaine. Des forces rassembleuses qui ne connaissent finalement qu'une seule limite, toujours la même, plus discursive que concrète, et sans cesse rappelé en petit comme (et surtout) en grand comité : la sorcellerie.

*« Tu peux faire n'importe quoi mais faut pas manger la sorcellerie, c'est ça que **Atinga** a refusé...faut pas aller demander le bien et aller commander le mal. Si tu es dans vodun et tu veux aller commander mal à vodun, **Atinga** va te faire du mal, c'est son travail ça...lui n'aime pas là où il y sombre, lui il veut que ce soit clair »²³².*

Dans les séquences cérémonielles du culte d'**Atingali**, le prêche de l'*adumaja* et les prières collectives sont ainsi l'occasion de rappeler la nature perverse de l'adversaire ultime et la motivation générale à le mettre hors d'état de nuire, comme ici, lors du *xwetanu* de l'**Alakpo Hinvi** à Dassa, le 14 décembre 2020 :

*« Nous allons vaincre l'ennemi...
Nous allons vaincre le sorcier ».*

De même, dans les cérémonies hebdomadaires de **Tron Kpeto Deka** les deux mouvements convergent parfaitement. Œcuménisme (on implore l'esprit fraternel d'**Atinga** dont on connaît la réputation en la matière, dans la maison de **Papa Kunde**) et mise en garde contre les dangers des fourbes invocateurs. En voici un exemple, au couvent du *hun-nɔ gan Agbegbe Guendehou* le 8 mars 2015, lors d'une messe dirigée par son fils et successeur, le *hun-nɔ Agbohoundji* :

*« Préservez-vous de tout accident corporel,
Atingali,
Eloignez de nous la mort subite,
Faites que les mauvais esprits visibles et invisibles
Fuient devant nous aujourd'hui,
Tron,
Pardonnez nous tous nos péchés et
Donnez-nous la foi de vous adorer,
Alafia
Si vous voyez le gris-griseur, vous allez l'attraper ? »*

²³² Secrétaire général d'**Atinga Sen Wiwé**, lors de la cérémonie hebdomadaire, le 16 février 2020.

Réponse de l'assemblée : « *Oui, nous allons l'attraper.* »
« *Si vous voyez le sorcier, vous allez l'attraper ?* »
Réponse : « *Oui, nous allons l'attraper.* »



Un soupçon de métamorphose en azexe²³³
Couvent du *Hun-no Gbésé* (Hevié Sogan)

Cependant, même sur ce point les attitudes restent relativement ambivalentes.

Aller vers le sorcier est ouvertement condamné, mais celui qui y est allé et le reconnaîtra sera soutenu et servira d'exemple, de preuve vivante de l'efficacité à destination des autres, comme le seront les victimes de proches sorciers et pourquoi pas les sorciers eux-mêmes (les cérémonies dominicales chez *Tron Kpeto Deka* et *Atinga Sen Wiwé* sont l'occasion de faire témoigner les sorciers guéris ou repentis devant l'assemblée), ceux qui auront su s'en détourner et que l'on soutiendra pour le faire, puisqu'ils restent les premières victimes de leur condition, notamment lorsqu'il s'agit de jeunes enfants qui ont été amenés à *apporter à manger* à la grande communauté de l'ombre.

Surtout, les deux faces imbriquées de la sorcellerie sont invoquées, elles constituent une réalité intégrée par tous. Dans un univers partiellement dépourvu de cette dichotomie morale occidentale et dans lequel le bien ou le mal restent, comme dans *le pouvoir d'iyami* décrit par P. Verger (1965), de la responsabilité exclusive de l'homme, la frontière est sans cesse interrogée, ouverte, poreuse. Sans entrer dans les détails d'un sujet aussi vaste, qui en appelle sur notre terrain comme sur d'autres à des champs de réflexions et de références qui furent largement traités - reprenons ici la citation savoureuse du père Hegba rapportée par Eric de Rosny (1992 : 101) : « *La sorcellerie ? On n'y croit pas, mais on en souffre.* » - précisons que le terme est principalement employé

²³³ Aze : sorcellerie ; xe : oiseau.

ici dans son sens commun, et négatif (le sorcier étant celui qui cherche à *faire du mal*), bien que ses autres aspects ne soient pas ignorés.

Cette difficulté à appréhender précisément l'univers de l'*occulte* – et même à en définir réellement les contours – était d'ailleurs soulignée par C. Strandsbjerg, selon les deux acceptions possibles, ou perspectives potentielles. Une forme binaire, ou dualiste, dans laquelle la sorcellerie n'est que pure modalité du mal - le fameux « *If You Are a Devil, You Are a Witch, and, if You Are a Witch, You Are a Devil*²³⁴ » de B. Meyer - et une forme plus complexe, et plus ambiguë, à l'intérieur de laquelle la valeur accordée à la sorcellerie dépend d'abord de l'intention de ses acteurs :

« Pour les uns, il s'agit d'un univers du Mal (absolu) comme dans la vision chrétienne orthodoxe (sens actuellement repris par les Eglises évangéliques, alors que l'Eglise catholique a adopté une vision plus pragmatique) ; pour les autres, c'est-à-dire selon la vision traditionnelle, il s'agit simplement d'une force puissante mais ambivalente, dont la « valeur » (négative ou positive) dépend de l'usage, approprié ou non, qu'en font les acteurs. En ce qui concerne le terme « sorcellerie », malgré son origine occidentale il est actuellement utilisé couramment par la population pour désigner une variété de phénomènes ou de pratiques qui, dans les langues locales, ont souvent des noms différents mais qui, du fait de l'intégration de la langue française, ont fini par se regrouper dans la catégorie « sorcellerie ». » (2015 : 78)

Une ambivalence décrite avec plus de lyrisme, ici, par Joseph Tonda (2000 : 55) :

« En elle 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. »

Plus encore, la lutte revendiquée contre les sorciers ne vise pas, du point de vue des cultes de la kola qui affirment pourtant les combattre, à leur simple éradication, mais bien plutôt à un contrôle de l'équilibre entre les forces. Comme une forme de réponse

²³⁴ Accroche du titre d'un article, *The integration of 'pagan' ideas into the conceptual universe of ewe christians in southeastern Ghana*, paru en mai 1992 dans *Journal of Religion in Africa*.

à une théodicée *vodun* qui ne se pose pas, bien que les esprits de *Tron* et d'*Atingali* soient présentés par certains de leurs représentants comme dotés de toute-puissance.

Ainsi, plusieurs chefs de culte au sein de cette lignée anti-sorcellaire auront su nous faire comprendre que leur destin personnel et la prospérité potentielle attachée à leur maison restaient liés à la vitalité et à l'existence même de l'ennemi désigné. Autrement dit, qu'il fallait contenir celui-là, et non pas l'anéantir. Comme le résumait sans ambages l'*adumaja Dandokpata*, « *les criminels donnent à manger aux magistrats, donc il faut qu'il y ait des sorciers....c'est un combat éternel, et depuis la création du monde ce combat existe.* » (13/05/2019). A sa manière radicale et cynique, qui met en relief le pouvoir publiquement prêté au culte qu'il dirige, le président d'une des deux structures de représentation du culte d'*Atinga* confirmerait plus tard :

« **(Si j'ai la sorcellerie, est-ce qu'Atingali peut me l'enlever?)** *On peut enlever ton cerveau maintenant ? Non, donc la sorcellerie c'est un jeu, comme le cerveau...La sorcellerie ne peut pas t'attaquer et on va dire que ta maman à la sorcellerie, c'est pas un enfant ta maman, son calebasse c'est son propre ventre. Donc c'est un jeu, on va dire pour bouffer chez les gens.* » (*Adumaja Metonu* – 03/01/2021)

F. Bernault, qui s'attarde sur ces pratiques et croyances dites sorcières au cœur du tissu « moderne » des villes africaines contemporaines, les définit à la fois comme des outils de différenciation sociale et un enjeu crucial de l'imagination publique. Dans un refus des théories mécanistes selon lesquelles une plus grande ouverture du monde (en l'occurrence celle induite par la globalisation) entraînerait de manière automatique une série de fermetures identitaires, dans un mouvement de re-traditionnalisation au ressort quasiment machinal – « *Les récits d'impuissance et de dépossession qui accompagnent le paradigme de la globalisation sous-estiment la complexité des cosmologies populaires et leur vitalité* (2005 : 30) » - elle tente ici la comparaison entre les pratiques sorcières passées et leurs correspondances contemporaines, d'un point de vue qui vise explicitement à remettre en jeu les fausses évidences :

« *Sur quoi, par exemple, tient l'affirmation d'une « prolifération » de la sorcellerie contemporaine, si l'on met à part les rumeurs du sens commun ? Quelles mesures empiriques et quels référents permettent de démontrer ce que la plupart des chercheurs dénoncent comme l'accroissement des actes sorciers et la montée des préoccupations populaires ?* »
(2005 : 22/23)

Aussi, en reprenant le prédicat d'un rôle profondément structurant de l'imaginaire sorcier, qui fut théorisé ailleurs (Bayart, 1979), dans des contextes politiques et sociaux qui diffèrent en partie de ceux de notre terrain (ici, le Gabon et le Congo-Brazzaville), la même F. Bernault considère les efforts d'arrimage spirituel des nouveaux pouvoirs issus du monde postcolonial, et la différence d'attribut qui les caractérisent :

*« L'omniprésence de la mort, de la destruction et de la violence signale un changement idéologique considérable au sein des relations entre sorcellerie et pouvoir... Avant la conquête coloniale, le pouvoir de vie et de mort sur les gens détenus par les chefs et spécialistes (...) était régulé collectivement, et dans l'idéal, protégeait la communauté. À l'inverse, il pouvait contribuer à la destruction de celle-ci lorsqu'il servait l'unique profit individuel et anti-social des détenteurs de forces extraordinaires. La fonction politique était donc étroitement liée à la dynamique existant entre les capacités maléfiques (**la mauvaise sorcellerie**) et bénéfiques (**la bonne sorcellerie**) des chefs, ceux qui contrôlaient le savoir rituel. (...) Cependant, durant la période coloniale, l'ambivalence fondatrice du pouvoir semble avoir, dans de larges proportions, basculé du côté de la sorcellerie négative ou anti-sociale (...) Dans la plupart des cas (...) la fusion des élites se fit au profit des nouvelles couches lettrées, celles qui tenaient leur pouvoir du système colonial, possédaient de nouvelles ressources politiques et matérielles, tout en réussissant (...) à capter des parts vitales des pouvoirs spirituels anciens. Autant que l'affermissement de la position de la nouvelle élite d'essence administrative, de nombreux facteurs, des migrations de travail à l'émancipation des femmes et des jeunes, contribua à cette situation (...) En résumé, la prégnance des forces spirituelles (**bénéfiques ou maléfiques**) ne découle pas mécaniquement de l'inertie ou de la survivance d'anciennes croyances, ni du recours des gens à celles-ci en temps de crise, mais de la capacité de ces croyances à faire le lien entre différents répertoires culturels, précoloniaux et récents. » (2005 : 28).*

Sur notre terrain, le vaste domaine de l'*aze* et du *bo* (car « *le bo domine tout* »²³⁵) constitue un savoir complexe et contient de nombreuses pratiques positives, ou proactives, que tout *vodun-nɔ* se doit d'apprendre et de maîtriser (leur connaissance faisant partie intégrante des prérequis à l'installation). Il les utilisera d'ailleurs largement dans l'exercice des activités de renforcements et de guérisons (physiques et psychiques) qui constituent, nous le verrons, l'essentiel de son travail au quotidien.

²³⁵ *Alakpo Xwenon Xesu* – entretien du 5 mars 2021, Vossa.

Dans ce cadre, le contre-sorcier est lui-même un sorcier, un *azetɔ* [*aze* : sorcellerie ; *tɔ* : possesseur] qui fonctionne à front renversé, mais qui mobilise les mêmes forces et matériaux que son obscur *adversaire*. Leur affrontement est à la fois circulaire et auto-générateur, dans un schéma où la violence du premier répond graduellement à celle du second. Plus, les mêmes peuvent tour à tour, suivant les circonstances, inverser leurs rôles et renverser les registres. Ainsi, résumait C. Henry (2008 : 121), « *dans la quête infinie de toujours plus de puissance, sans cesse se reforme le cercle du sorcier et du contre-sorcier.* » Ces deux ennemis apparemment irréconciliables, qui semblent devoir opposer sans fin efficacité et puissance de leurs forces respectives (vitales pour l'un, morbides pour l'autre), sont donc bien les deux faces d'une même médaille, les deux pistons d'un même moteur qui vise à renforcer la réalité ou l'intensité des potentielles menaces, autant que leur propre légitimité à pouvoir les contrer. Les remarques de S. Fancello et J. Bonhomme sur la nature des discours anti-sorciers tenus par les pasteurs de l'univers pentecôtiste restent ainsi tout à fait valables lorsque l'on s'attache à ceux des guérisseurs et chefs de culte appartenant au champ du *vodun*, ou du *néo-vodun* :

« *En prétendant lutter contre la sorcellerie, leurs interventions ont souvent pour effet paradoxal de la rendre encore plus omniprésente et donc d'alimenter les peurs collectives. (...) (ils) participent eux-mêmes au diagnostic de sorcellerie chez les personnes qu'ils se proposent ensuite de délivrer. Ce faisant, ils alimentent à leur tour l'imaginaire d'une menace sorcellaire omniprésente et entretiennent un vaste marché de la guérison.* » (2012 : 577/583)

Néanmoins, si les deux fonctions sont enchevêtrées et peuvent être tour à tour assumées par les mêmes individus, elles restent symboliquement contraires, et étanches. La langue *fon*, pour exemple, distingue clairement sur ce point le versant négatif du positif, l'attaque de la défense, dans les formes d'afflictions qui sont les plus courantes, celles de la maladie au sens large. Ainsi, la fonction du mal est dévolue à l'*azɔndatɔ* [*azɔn* : maladie ; *da* : préparer ; *tɔ* : père/celui qui], le *sorcier* qui prépare et envoie l'affliction, tandis que la fonction curative et le traitement sont le domaine de l'*azɔngbletɔ* [*azɔn* : maladie ; *gble* : détruire ; *tɔ* : celui qui], le guérisseur qui soigne le corps et l'esprit en détruisant la maladie et parfois, tente de la retourner brutalement vers son expéditeur.

Enfin, les accusations en sorcellerie et la configuration des traitements *ad hoc* mettent aussi en exergue une certaine logique d'*assujettissement communautaire*, pour reprendre ici les termes d'A. Marie (1997 : 64-65), pour lequel toute la théorie sorcellaire

constitue à la fois une reconnaissance et une conjuration, en forme de *dispositif répressif*, de la « *part la plus individuelle de l'individu* »²³⁶ :

« Que dit en effet, pour l'essentiel, la théorie implicite impliquée par ces représentations (de la sorcellerie) ? D'abord que les malheurs des hommes et les troubles de l'ordre social sont provoqués par l'action maléfique des sorciers qui, organisés en confréries occultes, agressent les gens de leur entourage (...), soit qu'ils les envoûtent, soit qu'ils les dévorent magiquement, soit qu'ils ruinent d'une manière ou d'une autre leurs entreprises. Ensuite, que les sorciers sont des individus poussés à mal faire par une force irrésistible qui procède, selon les cas, de la jalousie, de l'envie, de la méchanceté, d'une ambition indue, d'une soif de pouvoir et de possession irrépressible et excessive, ou d'un désir de s'enrichir pour leur seul profit ou encore de détourner un pouvoir socialement légitimé dans le sens de leurs seuls intérêts. Ainsi, quiconque, de l'individu le plus ordinaire au personnage le plus en vue, de l'homme sans qualité au chef le plus puissant, de l'aîné de famille le plus heureux dans ses entreprises au cadet le plus démuné, de l'homme riche et entreprenant à la veuve pauvre et solitaire, de l'ancien jaloux de ses prérogatives à l'enfant délaissé, peut, au nom de cette caractérologie étiologique at-trape-tout, être un jour ou l'autre soupçonné, parfois accusé, d'être ce sorcier par qui le malheur arrive (...) et par qui le désordre social s'installe (...) Enfin, complémentai- rement, que la sorcellerie peut être innée (...), ou acquise délibérément (...), ou bien acquise par contamination involontaire (on peut devenir sorcier à son insu par contact ou par envoûtement), ou même dériver en quelque sorte naturellement de mauvaises pensées plus ou moins subconscientes, qui peuvent faire de leur porteur le véhicule d'une sorcellerie qui émane de lui ou passe par lui, sans qu'il ait eu à la mettre délibérément en œuvre. »

Néanmoins, si les tares qui lui sont attribuées restent encore bien présentes dans une agglomération comme celle de Cotonou, les consultations les plus répandues concernent d'autres champs explicatifs, qui appartiennent encore majoritairement aux sphères matrimoniales et professionnelles, et sont numériquement au moins tout autant propitiatoires que curatives [cf. III/8]. Aussi, lorsqu'un cas avéré est soumis, la démarche de l'*adumaja* est davantage tournée vers le traitement de la victime que vers le châti- ment du bourreau désigné, dont la qualité de sorcier est par ailleurs impossible à prouver²³⁷.

²³⁶ (2003 : 31)

²³⁷ Contrairement à certains autres pays de la sous-région, la justice béninoise ne reconnaît pas et se refuse à traiter légalement ce genre de cas.

Pour l'illustrer, je pourrais revenir à cette soirée de l'automne 2018 durant laquelle une *grande dame* (haute fonctionnaire au ministère de l'intérieur) avait été amenée par une de ses jeunes sœurs (*aviduvi*) dans la maison de l'*adumaja Yelian Metogbe* (Dossou-Gbete), tandis que je m'y trouvais. Elle était accompagnée de sa fille aînée, âgée de huit ou neuf ans, qui était tombée dans un mutisme à peu près total depuis plusieurs jours. La petite, issue d'une relation extra-conjugale qui ne fut jamais officialisée, avait été *attaquée* par son père biologique, affirmait la mère éplorée. Un petit frère, né de la même union, avait déjà succombé. La dame expliqua son cas en détail, me prit plusieurs fois à témoin sur le comportement présumé des hommes béninois (celui des occidentaux est souvent considéré, à tort ou à raison, comme plus vertueux), pleura beaucoup devant l'*adumaja* qui tenta de la rassurer sur la puissance invocable dans sa maison et la pertinence de sa venue. Pour finir, cette évangéliste convaincue accepta que l'enfant soit placé sous la protection d'*Atingali*. Elle sortit en prévision des dépenses une grosse liasse d'argent liquide dont l'*adumaja* ne prit qu'une maigre part (ma présence joua-t-elle un rôle dans ce comportement ?), avec laquelle il envoya ses assistants procéder aux achats nécessaires. La petite fut initiée sur-le-champ. Le rite fut en grande partie le même que celui que j'avais vécu un an auparavant, au même endroit, dépouillé des échanges actifs qu'elle ne pouvait assumer à son âge, mais augmenté des réponses à la menace spécifique qui planait sur elle, et qui ne fut jamais verbalisée par le chef de culte. Au contraire, celui-là tenta d'abord de comprendre, interrogea les autres motifs. La dame était cependant convaincue. Aussi, le premier ajouta finalement une séquence subsidiaire sur le mode du *flije* (littéralement *renversement de situation, retour à l'envoyeur*), pour lequel une chemise subtilisée au père présumé fautif fut introduite dans un petit cercueil en bois spécialement conçu pour l'occasion, qui fut lui enterré bien plus tard dans la nuit, dans un terrain que possède l'*adumaja*, vers Pahou. Par cela, toute nouvelle tentative dirigée vers l'enfant se retournerait automatiquement contre le conjurateur en question. Depuis ce jour, la petite a retrouvé la parole et elle participe régulièrement aux cérémonies dominicales, en compagnie de sa tante maternelle (la maman, restée fidèle à son Eglise, préfère ne pas y participer).

Une histoire proche de celle qui s'était déroulé dans cette même maison à l'époque du feu père, et qui avait participé à convaincre ce catholique pratiquant de se tourner vers le culte d'*Atingali*, comme me l'avait déjà raconté son fils, et successeur :

« (...) Comme étant un chrétien fervent qui ne crois pas ce genre de chose il (**son père**) riait quand l'ange lui a dit qu'il a des problèmes... Mon papa a dit quels problèmes ? L'ange a commencé par demander ses enfants qui ne sont plus de ce monde. Premièrement il a demandé Asiba ? Mon papa a dit Asiba n'est plus. Il a dit Dieudonné ? Dieudonné n'est plus... et après il lui a dit : « et la petite qui est malade maintenant ? » Or il avait une petite malade et le médecin lui a dit à que cette fille-là ne peut plus vivre, qu'il a tout fait et que la maladie ne recule pas, de ne plus avoir l'espoir sur elle... Or, pendant six mois mon père a gardé jalousement le secret et il l'amène à l'hôpital, ils ont passé au moins deux mois à l'hôpital avant de rentrer, donc lui-même attendait son dernier soupir pour l'enterrer et Fulani a dit : si tu m'amènes cette enfant, je vais la ressusciter, elle ne va pas mourir... Mon papa a dit : « vous êtes sûr ? » Agbokanlin lui a dit de trouver une bouteille de gin Royal, une bouteille d'eau de Cologne, des bougies et des cigarettes et d'amener l'enfant avant le mardi parce que c'est le jour que les sorciers sont en train de programmer pour l'achever... mon papa a couru partout, il a trouvé ce que Fulani a demandé. Arrivés là-bas ils ont commencés par faire des rituels et l'enfant qui ne mange plus et ne boit plus a demandé la bouillie, on lui a donné, elle a bu correctement, donc mon papa a commencé à sentir la véracité des faits et il a accepté de laisser l'enfant chez Fulani, l'enfant a fait dimanche, lundi, mardi, mercredi, adumaja a dit : « cette fois-ci vous pouvez rentrer mais avant je vais donner deux de mes gars qui vont vous accompagner pour purifier la maison », c'est la maison où nous sommes aujourd'hui, pour que vous restiez en paix, ils les ont amenés, ils ont fait les cérémonies, ils sont repartis et la fille en question vit encore aujourd'hui, sain et sauf, c'est ma grand sœur et elle vit encore... donc comme c'est Fulani qui a fait ressusciter sa fille, en tant que chrétien lui ne va pas mais la maman emmène la fille pour la messe que **Atingali** fait le dimanche. » (**Adumaja Yelian Metogbe**, 23 mars 2017)

La place essentielle de la transe.

Une autre caractéristique fondamentale de ces cultes de la kola est la place centrale qu'a toujours tenue en leur sein les phénomènes de transe de possession. À propos des rites de *Kunde* observés dans la région de Kpalimé (Togo) dans les années 1930/40, notamment par Bernard Maupoil, L. Manière relate ainsi :

« Une personne possédée par la divinité était prise de tremblement, tombait par terre et s'agitait pendant que l'officiant du culte tentait de mettre fin à la crise. Le plus souvent, cette crise avait valeur d'avertissement mais la possession

pouvait aussi correspondre à la volonté de Kunde de faire passer un message. L'on interrogeait alors l'oracle Afa²³⁸ pour qu'il définisse la marche à suivre ». (2010 : 199)

C'est aujourd'hui toujours le cas puisque (s) '*occuper de la transe, c'est s'occuper en fait de ce qui est considéré, dans le vodun, comme le plus grand secret.* (Elwert-Kretschmer 1995 : 114), et nous verrons que ces phénomènes sont le fruit d'un processus et d'une symbolique dont les modalités mobilisent quelques invariants, mais plus encore des principes actifs propres à chaque culte, pourquoi pas aux courants particuliers de ceux-là. À l'image de la sorcellerie, pour laquelle le mouvement fut très clair, la transe possède une forte valeur normative, et éducative, qui dépasse le périmètre des obédiences. Une forme de régulation sociale, mais aussi d'emprise de la génération active sur la suivante, comme le soulignait encore Elwert-Kretschner (*Ibid.* : 116) :

« D'un point de vue émique, rien ne montre mieux l'existence du vodun que la transe de possession, au cours de laquelle le vodun entre dans la tête de la vodunsi et fait d'elle le vodun même. La transe est incorporation d'un vodun, et en tant que moyen d'expression collectif, représente un répertoire dont les vodunsi disposent et auquel on peut faire appel en fonction des besoins. Les prêtres ne tombent jamais en transe. La transe, ainsi que le formule Rouget, n'est pas définie pour la vodunsi mais pour le public; elle fait partie de la présentation qu'une institution donne d'elle-même. La preuve tangible de l'existence du vodun sert à sa légitimation (...) elle est aussi un moyen de prouver de façon convaincante aux jeunes vodunsi la présence du vodun, de leur inculquer le respect du vodun, et de leur montrer que le vodun n'est pas un égarement humain (...) La transe est également un instrument de pouvoir aux mains des prêtres pour perpétuer l'institution. »

À l'intérieur des séquences, ces phénomènes doivent aussi répondre à une exigence (au moins apparente) d'authenticité [l'utilisation du *soqabi* (alcool de palme), des psychotropes et de certains agents toxiques en a peu à peu, comme aux heures décadentes du chamanisme, modifié les modalités] à laquelle les chefs de culte veillent, chacun à leur manière. Un *hun-nɔ* de *Tron*²³⁹ nous avait ainsi confié la méthode utilisée pour s'assurer de la véracité des trances dans son couvent de Zézoumé (Cotonou) : « *il y a*

²³⁸ Le même système divinatoire est appelé *Fa* chez les *Fon* (Bénin), *Ifa* chez les *Yoruba* (Bénin et surtout Nigéria) et *Afa* chez les *Ewe* (Togo principalement).

²³⁹ *Hun-nɔ Agbohoundji Guendehou* (entretien du 16 mars 2015)

des feuilles qu'on met sur le corps, il (**le faux possédé**) va commencer à se gratter et on va voir que c'est une fausse transe. » Dans ce culte, le phénomène est donc régulé, et son ampleur varie d'un couvent à l'autre. Le principe actif du déclenchement, **Banguéré Ketedji**, est normalement réservé à la forme **Kpeto Ve** (dans laquelle il constitue un triumvirat *généalogique* avec **Tron** et **Nana Chéria**). Pour s'accaparer l'attrait qu'il représente pour les initiés et adeptes potentiels, beaucoup de *hun-nɔ* des autres courants l'ont cependant intégré ; d'un point de vue stratégique, ou *entrepreneurial* (Tall, 2003), ils forment un champ d'appel à double tranchant, en générant de nombreuses transes. Certains responsables s'en méfient, précisément pour cette raison, et préfèrent ne pas y recourir, car la transe reste une séquence qui peut se révéler difficile à maîtriser entièrement : un *atinkenduvi* chevauché exprimera spontanément devant l'assemblée ce que l'esprit souhaite annoncer par sa bouche, et il s'adressera parfois directement au *hun-nɔ*, en dévoilant au passage, *accidentellement*, certains pans de sa vie privée.

Dans les maisons d'**Atingali**, le phénomène est omniprésent puisque la transe est le média préférentiel de l'esprit pour s'adresser aux hommes. Les simulations y sont dès lors réputées nombreuses, mais aussi aisément reconnaissables. Les *adumaja* les considèrent comme des défaillances individuelles et temporaires, dues aux transgressions d'un interdit lié à l'esprit de tutelle. L'*ablewa* ou le *konfo*, le sachant mais n'osant pas se dévoiler, se contente alors de *faire semblant* pour *assumer* son rôle en évitant les foudres du tuteur, sans qu'au final, ni celui-ci ni les *tchamin* n'en soient réellement dupes. Ainsi, les transes exercent dans ce culte la fonction centrale divinatoire. Alors qu'**Atinga** s'exprime par le biais de ses anges, ces derniers le font par la médiation corporelle de leurs représentants terrestres. L'irruption spirituelle dans le corps du *visionnaire* est d'ailleurs ouverte par une expression qui acte le processus d'incarnation : **Atingali ze agbaza** [ze (prendre) ; agbaza (corps)] : **Atingali a pris corps**.



Transes d'*ablewa* dans l'ordre (g. à d.) : **Adja Bariba**, **Fulani Agbokanlin** et **Gadi**.

Il s'agit dans ce cas d'activer ou d'entériner l'appel, la venue de l'esprit, sa prise de possession du corps de l'homme (*konfo*) ou de la femme (*ablewa*). Lorsqu'elle est inattendue (c'est-à-dire à contretemps du contexte, certaines séquences étant plus propices que d'autres), l'irruption peut viser à prévenir une ou plusieurs personnes d'un évènement, ou d'un danger à venir. Nous verrons d'ailleurs que dans la version *vodouisante* de la **CO.NA.VA**, elle peut intervenir n'importe quand, pendant ou hors les rites.

Aussi, en se manifestant sans l'intermédiaire des *konfo/ablewa*, l'esprit *Atinga* peut opérer une transformation physique ou psychologique qui vise à défendre, ou à empêcher qu'un malheur ne survienne. Un exemple classique que j'ai pu vivre en compagnie d'un *adumaja* et d'un *aviduvi*, au retour d'un séjour au Togo, la panne *inexpliquée* de notre véhicule qui nous obligea à passer la nuit sur le bord de la route ; un autre jour, l'arbre tombé sur la voie qui nous retardait de plusieurs heures. Dans ces deux cas bien sûr, la justification des *adumaja* fut de même nature : *Atingali*, ou l'un des *angels*, nous avait volontairement fait perdre le temps nécessaire afin d'éviter ce danger, vers lequel nous nous précipitions sans le savoir. Ce biais interprétatif, qui reste un angle tout à fait classique dans cet univers spirituel, reste un aspect fondamental pour comprendre les schèmes d'explication du réel sous l'égide d'*Atingali*, et ce à plusieurs niveaux.

Par-là, donc, l'incarnation dans le corps de leurs récipiendaires respectifs n'est pas l'unique moyen d'expression des esprits particuliers du panthéon. Un certain nombre d'entre eux, particulièrement le *Fulani Agbokanlin*, peuvent agir directement, en outrepassant jusqu'à la volonté du chef de culte. Cette autonomie d'action est une des raisons pour lesquelles celui-là siège systématiquement à l'extérieur de la maison. Les anges rappellent ainsi qu'ils sont avant tout au service du culte et d'une certaine forme d'équilibre nécessaire dans les lois de l'univers, bien plus qu'à celui des hommes qui leur sont dévoués. Ceux-là les sollicitent, et ils y répondent à leur guise. À l'intérieur de leur galaxie, les anges sont des rouages, comme les *Vodun* particuliers dans le système général. La définition qu'en faisait P. Verger reste donc tout aussi valable :

« En fait, la définition d'un vodun ou orisa est complexe ; s'il représente bien une force de la nature, ce n'est cependant pas sous la forme déchaînée et incontrôlable. Il n'en est qu'une part seulement, assagie, disciplinée, fixée, contrôlable, formant un chaînon dans les relations des hommes avec l'inconnaissable. Un autre chaînon est constitué par un être humain divinisé (**l'alashè chez les nago-yoruba et le vodun-nɔ chez les fon**) ». (1954 : 25)

La force spirituelle d'un *adumaja*, la reconnaissance de sa compétence, de sa puissance, le prestige de sa maison et pourquoi pas de la lignée spirituelle dans laquelle il s'inscrit réside donc en grande partie dans sa capacité à mobiliser ses esprits ou, comme osent le déclarer certains, à se faire obéir d'eux. Cette réalité, qui mêle idiosyncrasie et communauté spirituelle n'est pas sans rappeler les mots d'A. Mary sur le *pan-ritualisme* de la religion des orishas qui, à une autre échelle, « étend son emprise (...) par le tissage d'un réseau spatialisé de parenté rituelle et de lignées initiatiques mais aussi par des alliances avec l'esprit des 'maisons' et le génie des 'nations' » (2012 : 134).

Pour ce faire, et bien qu'il ne soit pas un *konfo* lui-même, l'*adumaja* peut mettre à profit le lien direct qu'il a tissé directement avec les esprits qui le visitent ou répondent aux sollicitations qu'il leur soumet dans ce qu'il nommera pudiquement *la chambre dans la chambre*. Dans ce cas, la force réelle du chef sera soumise à sa capacité à entrer en communication avec un grand nombre d'anges (tandis que le visionnaire n'est *visité* que par un seul), à en interpréter le langage, les signes et les messages.

d) Œcuménisme et concurrences : des cultes à visée globale ?

« Les oscillations sémantiques sur le vodun en tant que culte et les vodun en tant qu'entités sacrées et significatives d'une histoire religieuse où les restes populaires locaux plus anciens ont puisé, par exemple, dans des vulgates monothéistes qui leur étaient devenues contemporaines en élaborant des savoirs et des idées dont la provenance originelle a fait sans cesse l'objet de transformations et de mimétismes. » (Ciarcia, 2018 : 56)

Une des caractéristiques remarquables dans l'analyse des cultes de la kola, qui n'est pas étrangère au *vodun* classique mais qui confine ici à l'intrinsèque, est le grand œcuménisme vis-à-vis des cultes antérieurs, ou extérieurs, dans une démarche revendiquée qui constitue ici une forme de dilution mais aussi de mise en avant de la figure centrale.

Cette particularité est peut-être d'abord renforcée par la faible permanence des propositions de mythogénèses primaires au sein de l'univers *vodun*, où les figures d'entité créatrice s'effacent ou se réduisent aisément dans les références mobilisées.

A l'origine de **Gbeḍuḍo/Gbeḍiḍo** [*Gbe* : vie ; *ḍuḍo/ḍiḍo* : création] aurait été **Dada Segbo** [*dada* : Père²⁴⁰; *se* : esprit ; *gbo* : grand] ou **Segbo**, l'*Esprit suprême*, le principe

²⁴⁰ Ne s'emploie sous cette forme que pour Dieu ou le roi d'Abomey, le terme commun étant *tɔ*.

premier, l'Unique Energie Créatrice et Régénératrice (Ananou 2014 : 35), *Gbeḍoto* [*Gbe* ; *ḍo* : créer ; *to* : celui qui], le Créateur de la vie²⁴¹ ou *Semeḍo* [*se* ; *me* : personne ; *ḍo*], le Principe de l'être, et enfin par extension *Semekokantō* [*se* ; *me* ; *ko* : terre ; *kan* : découper ; *to*], l'esprit qui aurait découpé une partie de la terre pour créer l'Homme.

De même que semble s'être évaporée la consistance réelle du couple divin primaire fondateur, ce principe dual des plus classiques - mâle-soleil-ouest (*Lisa*)/femelle-lune-est²⁴² (*Mawu*) - effacé au profit du seul *Mawu* qui, dégagé de cette union que les adeptes du culte de *Segbo-Lisa* sont peut-être les derniers à évoquer aujourd'hui, autant que de son genre (dans son utilisation courante, le terme est largement masculinisé) est devenu le terme générique préférentiel lorsqu'il s'agit de désigner Dieu²⁴³. Reste dans certains récits de *bokōnō*, dans lesquels l'impossibilité de nommer l'entité créatrice est souvent de mise, d'autres nominations, comme *Odudua* (cette appellation se rattache à de nombreuses réalités religieuses ou culturelles, puisque *Odudua/Dudua* fut le nom du premier roi de *Ilé-Ifé*, aïeul légendaire de Shango, mais qu'il constitue également un culte particulier de la galaxie *Dan*, dont on trouve quelques occurrences à Cotonou) ou plus communément encore *Metōlonfi* [*Metō* : le père de, *lon* : au-delà, *fi* : l'endroit], *Le père d'ici et de l'au-delà*, *Le père du/des monde(s)*.

Cette caractéristique générale - créateur numineux, entités médiatrices - est redistribuée d'une manière presque identique à l'intérieur de nos panthéons *néo-vodun*. Ainsi, alors que les figures de *Tron* et d'*Atingali* sont bien les références tutélaires dans leurs périmètres respectifs, elles restent des références inaccessibles, ne sont pas représentées et ne génèrent pas de dévotion sur leur nom ou leur présentification propre. Se retrouve donc déployé au second degré ici le même schéma, qui différencie nettement ces figures de celles appartenant au culte *vodun* classique. Mais alors, si le médiateur entre créateur, création et créatures reste figuré par un *Vodun* particulier dans les cultes *traditionnels* (*Sakpata*, *Dan*, *Hevioso*, *Gu*, etc.), qu'en est-il vraiment dans cette lignée de néo-cultes augmentés de leur propre hiérarchie interne ?

²⁴¹ D'où l'expression « *Gbeḍoto e ḍo atin kpo kan kpo e.* » [*Dieu le créateur des arbres et de la corde*].

²⁴² En langue *fon*, *Mawuji* [*Mawu* ; *ji* : dessus] désigne toujours le levant, l'orient, *zanzanhwéji* [matin ; soleil ; dessus]. *Lisaji* [*Lisa* ; dessus] désigne le couchant, l'occident, *gbadahwéji* [soir ; soleil ; dessus].

²⁴³ Et peu importante l'obédience, puisque *Mawu* est aussi la traduction graphique du dieu des chrétiens dans la bible en langue *fon*, comme il l'est dans les prêches des prêtres ou des pasteurs, et dans tout autre mouvement religieux invoquant en vernaculaire la figure d'un dieu créateur.

Le cas est ainsi notable chez **Tron**, qui a goulûment absorbé la plupart de ces figures périphériques, souvent concurrentes, et qui articule son culte autour de l'entité centrale à la domination *totalitaire*, ou tout au moins *monolâtrique*²⁴⁴. Les qualifications apportées par certains *hun-nɔ* eux-mêmes soulignent d'ailleurs largement la tendance : « *Vodun Tron est un prophète* » pour le *hun-nɔ* **Dedo-Gbeyi**²⁴⁵, « *Tron, je peux dire que c'est un roi* » pour Sa Majesté **Metonfodji Vikpe Atedji**²⁴⁶, roi des **Ogboni** et récemment intronisé chef de ce culte²⁴⁷, « *Tron est un roi* » également pour le *hun-nɔ* **Fadi**²⁴⁸ et enfin « *(u)n Dieu suprême* » pour le *hun-nɔ* **Semako**²⁴⁹. Une lente et inexorable dérive vers une stature divine, qui s'apparente parfois à une forme de monothéisation²⁵⁰ à l'intérieur même de l'univers *vodun*²⁵¹. Aussi, le culte possède ses figures intermédiaires (*Nana Chéria, Banguéré Ketetchi, Sakla Boni, Zogbé*) auxquelles nous pourrions ici adjoindre à peu près toute figure du *vodun* classique ou de cultes *traditionnels* affiliés, comme ceux des **Zangbetɔ** et des **kulitɔ** qu'il a su intégrer à son panthéon.



Sakla Boni, Banguéré Ketedji et Nana Chéria au couvent TKD du hun-nɔ gan Toyi.

Le cas d'**Atinga** est encore plus ambivalent. Il est lui-même une structure globale, un écrin, un archange détaché. À l'image de ses pairs, il reste une figure éthérée, impersonnelle, qui n'est jamais représentée pour elle-même et à laquelle aucun culte n'est directement rendu ; il existe donc à son sujet presque autant de description que d'*adumaja*, ou d'*aviduvi*. Dans l'esprit de ses adeptes, il n'est pas considéré comme le Dieu suprême ou le créateur du monde (les discours y sont plus clairs, de ce point de vue, que chez les adeptes de **Tron**) mais bien comme un sur-médiateur central entre l'entité créatrice et le vivant. Néanmoins, son positionnement interne et la centralité accrue qui

²⁴⁴ K. Tall (1995b : 809).

²⁴⁵ Entretien du 01/05/2018.

²⁴⁶ Entretien du 07/02/2019.

²⁴⁷ **Metonfodji Vikpe Atedji** qui avait pris **Tron** pour satisfaire sa dernière épouse.

²⁴⁸ Entretien du 10/06/2019

²⁴⁹ Entretien du 18/02/2019.

²⁵⁰ Cette considération est rare chez **Atingali**. Jusqu'ici, seul l'**adumaja Aladji** nous avait affirmé qu'« *Atingali c'est plus que le Dieu.* » (16/08/2021)

²⁵¹ Le *hun-nɔ gan Dedo-Gbeyi* (par ailleurs adjoint au maire d'Allada) ne dit pas autre chose lorsqu'il nous déclare qu'il n'existe pas d'intermédiaire pour aller à Dieu, puisque Dieu c'est **Tron**.

s'attache à son rôle, au regard de l'enrichissement continu du panthéon, restent potentiellement susceptibles d'appuyer cette tendance à l'avenir. En attendant, il chapeaute ses anges qui restent, *de facto*, les véritables intermédiaires avec les hommes. Ce sont eux qui les interpellent spontanément, ou qui leur répondent. Au plan théogonique, *Atingali* n'est pas non plus le père filial des esprits, ce rôle étant dévolu à *Kpèdaxo* [*kpè* : autel, terre ; *daxo* : grand] *angel* lui-même, père des *angels*.

Quelques traits fondamentaux le définissent néanmoins : il conserve les atours de l'esprit élémentaire, en l'occurrence l'air (*jəhən*) ou le vent insaisissable, puisque *la main n'attrape pas le vent*²⁵², et il constitue à ce titre une véritable connexion verticale, une *antenne* (imaginons un *aseen* dédié aux anges, plutôt qu'aux ancêtres) qui favorise aux yeux de ses adeptes une communication directe entre la création, les divinités médiatrices et les hommes. En cela il détonne, au moins symboliquement, car la mise à distance du référentiel élémentaire reste une des ruptures fondamentales portées par les cultes de la kola. Précisément, c'est bien la visée globale, la tendance holistique, qui semble les animer et leur confère ce caractère généraliste qui permet de proposer des réponses à l'ensemble des interrogations et défis de la vie des hommes.

Plus globalement, nous touchons ici à la difficulté de rattacher la structure néo-vo-dun [schématiquement, une force créatrice indifférente aux sorts, échappant totalement aux questions de la théodicée chrétienne (*la création ne se rabaisse pas au niveau de ses créatures*²⁵³), qui ne peut être l'objet des spéculations humaines et qui n'est finalement que cela, et des entités intermédiaires, utilitaires, qui ont pour fonction d'assurer l'équilibre du monde, de maintenir le lien entre les éléments du créé, la nature physique, la nature invisible, les hommes] au répertoire conceptuel classique et aux tentatives de définition des structures religieuses : se rapproche-t-elle, par ses attributs, de l'hénothéisme de la Grèce antique, du khaténotéisme de Max Muller ?

Enfin, ces cultes de la *seconde génération* possèdent une autre particularité, à la fois fondamentale et formelle, qui constitue l'essence même de ce travail. Le cas d'*Atinga* sera d'ailleurs sur ce point tout à fait exemplaire, nous y reviendrons. Cette singularité, c'est l'effervescence en ville, qui s'est trouvé être pour eux un écrin des plus précieux.

²⁵² Yawo Kpasinde (14/11/2020).

²⁵³ Pour reprendre ici les mots de l'écrivain Doumbi Fakoly, qui correspondent bien à la réalité du système religieux dont il est question ici.

Dans leur processus de sécularisation relativement récent, les cultes de la kola semblent s'être particulièrement bien intégrés en milieu urbain, dans son acception la plus large (zones urbaines, péri-urbaines). La nature complexe de ces cultes, leurs itinéraires et leurs parcours divers (au gré des déplacements de populations), ainsi que les problèmes particuliers auxquels ils se proposent de répondre, ces insécurités globales de l'époque, sont sans doute des éléments déterminants d'explication.

Aussi, la représentation d'un très large panel de cultes dans ces zones spécifiques a pu faciliter et encourager leur tendance *globalisante*, par des mouvements d'absorption et de réinterprétation qui les caractérisent depuis leur première émergence. Ainsi chez **Tron**, particulièrement sous sa forme **Kpeto Deka**, le rapprochement formel, proche du mimétisme, avec la liturgie chrétienne, comme la concurrence de milieu engagée avec les mouvements néo-chrétiens (Eglises prophétiques africaines, mouvements évangéliques) a stimulé le prosélytisme et la massification des assemblées autour de chefs de culte charismatiques. Par le biais des mythogenèses particulières, fortement individualisées, ces cultes réactivent une grande figure sociale du continent au 20^{ème} siècle, celle du prophète, comme le précisait J.F. Bayart (1999 : 118) :

« (La figure du prophète) a grandement servi l'inculturation de la foi chrétienne importée, d'une bonne part de ses rites, de l'écriture en même temps que des Ecritures, de l'organisation bureaucratique ecclésiale et même, souvent, du nationalisme. (...) Or, le développement des Eglises indépendantes ou des mouvements religieux est, avec la guerre, l'une des principales formes contemporaines de mobilisation sociale. Il est lui aussi un véhicule de choix de l'intégration du sous-continent au système international... »

En corollaire, s'est opéré chez eux une course relative au gigantisme et à l'apparence de puissance et de prospérité dans l'érection ou le développement des lieux dédiés – ces fameux *couvents à étages*. Là encore, le phénomène est relativement spécifique à l'univers religieux urbain, il les différencie nettement des cultes *vodun* antérieurs autant que d'autres figures ghanéennes, et les rapprochent, au contraire, des mouvements prophétiques et de certains courants intermédiaires, comme l'Eglise de *Fa*²⁵⁴.

²⁵⁴ Il existe à Cotonou deux temples de l'*Eglise de Fa*, obédience venue du Nigéria, *Ijo Orunmila Adulawo* (un temple à Sikécodji, un autre à Avotrou), qui n'ont cependant presque aucun lien ni communication entre eux (leurs deux représentants se sont en revanche longtemps disputé le titre d'*Oluwo* pour le Bénin, sans que leur autorité de tutelle nigériane ait réellement tranché ce conflit).



Salle principale du couvent de Tron du Hun-nɔ Agbegbe Gendehou (10 mars 2015)



Entrée couvent Tron de Toyi à Hevié



Autel de la Fa Church de Sikekodji²⁵⁵

« ...un transfert de représentation des vodous s'est opéré entre des éléments naturels (...) et un patrimoine bâti et orné de plus en plus monumental » (Juhé-Beaulaton, 2009 : 3)

L'émergence, la large expansion, l'influence grandissante et la visibilité accrue de ces figures, qui sont majoritaires en nombre et tout à fait dominantes dans la dynamique *vodun* à Cotonou, a également contribué à mettre en exergue cette tendance à l'œcuménisme, par ailleurs déjà bien présente dans la sphère religieuse béninoise. Celle-ci, au-delà des réappropriations qui furent toujours un phénomène réciproque, se caractérise par la tolérance affichée devant la juxtaposition des appartenances (concomitantes ou successives) des adeptes, et parfois aussi, des représentants les plus éminents.

Cette approche, qui semble s'opposer à la logique de la concurrence, peut d'ailleurs générer des tensions qui s'expriment dans le discours de certains responsables de mouvements religieux tiers (particulièrement dans le monde chrétien) à l'égard des figures de cet univers post-traditionnel. Elles sont plus ou moins vives, restent le plus souvent

²⁵⁵ Photo prise le 29 mars 2015.

confinées aux prises de paroles en interne. Il n'est qu'à se rendre à un office catholique en vernaculaire, par exemple, pour entendre le prêtre reprocher à certains de ses fidèles leur participation aux cérémonies hebdomadaires néo-*vodun*, judicieusement (et historiquement) programmées le dimanche. Nous avons été témoins à plusieurs reprises de ces vaines remontrances qui garnissent les homélies et mettent en garde les fidèles contre le danger que constitue particulièrement le culte de *Tron* (le principal concurrent du christianisme à l'intérieur du monde *vodun*), de même que les pasteurs fustigent dès qu'ils le peuvent les dépenses handicapantes consenties par les familles aux cérémonies familiales traditionnelles (cet argument constitue depuis longtemps un des principaux axes d'attaque des mouvements évangéliques, avec un succès relatif). Néanmoins, au-delà des prises de position et des antagonismes théologiques, la situation est plus complexe, et parfois contradictoire. Ces mots de L. Ogouby, bien qu'ils aient plus de vingt ans, reflètent bien ce que tout observateur peut constater de lui-même :

« Toutefois, certains parlent d'un rejet apparent, dans la mesure où des chrétiens vont de nuit voir les prêtres vodoun pour demander leur aide (la protection des divinités contre les malheurs, la faveur d'avoir une bonne place dans leur travail, la bénédiction sur les cultures des champs, etc.), et que même des pasteurs, après avoir fondé leurs Églises, vont solliciter des charmes pour attirer les fidèles, demander des puissances pour pouvoir exercer l'autorité et provoquer des miracles... Des chrétiens prennent d'ailleurs part à certaines manifestations pourtant organisées en l'honneur des divinités. [...] Dans ce contexte de syncrétisme, une éradication de la religion vodoun telle que l'envisagent les évangéliques et les pentecôtistes paraît illusoire. » (2013 : 99).

Ce trait fondamental, dont nous avons vu qu'il était une caractéristique assez partagée dans le positionnement des divers mouvements religieux au Bénin, fut pour les cultes de la kola une marque centrale, depuis leur grande émergence jusqu'aux sécularisations en cours. Elle préside aussi les rapports que cette galaxie entretient en interne avec les cultes pairs, le *vodun* classique ou les autres traditions religieuses.

Par ailleurs, les manifestations de l'œcuménisme sont aussi celles de l'héritage, du mimétisme, de l'interpénétration, de la macération. Dans la *liturgie* d'*Atingali*, la croix chrétienne est omniprésente sur les tenues de *tchamin* et le pentacle, près des *aco* et des *akonti*, et peu importe l'obédience. La justification courante est à rattacher à la concurrence historique et à l'ambition holistique, car il s'agit d'embrasser ici l'ensemble des valeurs religieuses de l'environnement cultuel et culturel du pays. Dans la

configuration de l'association **Atinga Sɛn Wiwé**, qui d'une certaine manière arrime la figure d'**Atingali** à la galaxie chrétienne, nous le verrons, elle est d'autant plus claire :

*« Mais ça c'est la croix de dieu (tracée sur le pentacle)
parce que **Atinga** travaille sous l'œil de Dieu, c'est à cause de
ça **Atinga** a dit qu'on doit mettre cette croix, là, parce que
c'est croix sacré...Ça c'est croix sacré de Dieu »
(**Adumaja Hunsa** – 16/02/2020)*

Ainsi, ces manifestations dépassent le cadre du discursif convenu et des recommandations attendues. L'assignation à la paix et le rejet des oppositions frontales sont aussi des aspects essentiels de la société civile. Dans les discours, l'œcuménisme propre à la sphère *vodun* s'éloigne en revanche largement des injonctions spirituelles relativistes qui tendent à renvoyer les distinctions dans le simple fourre-tout des trajectoires culturelles, ou du matérialisme historique. Dans un environnement de forte concurrence où les cultes importés charrient derrière eux l'idéologie qui a présidé à leur genèse puis à leur exportation même, l'esprit du *vodun* conserve, aux yeux des pratiquants, des particularités qui lui sont propres. Aussi, bien qu'ils ne renient aucunement les influences ni les points de convergence possibles, ceux-là rejoignent davantage les modes d'appréhension segmentés, comme celui que proposait G. Lindbeck (1984²⁵⁶) lorsqu'il affirmait que « *(l)es fidèles de différentes religions ne thématisent pas de manière différente la même expérience, mais ils ont des expériences diverses...* ». Suivant la même idée, Damien Boko nous confiait au sujet de la messe de **Tron**²⁵⁷ que l'analogie visible avec le rite de référence catholique n'est que le reflet d'une analogie beaucoup plus vaste, qu'il faut rapprocher de la pratique spirituelle en général :

« Quand on regarde le culte de la messe catholique et le rituel d'une cérémonie traditionnelle vous voyez que c'est presque la même chose ; lorsque je dis « aspergez-moi », la purification, et quand je rentre dans un temple le type dit « je ne sais pas tout ce que tu as fait, mets la main dans l'eau, purifie-toi » et maintenant quand une cérémonie veut com-

²⁵⁶ *The Nature of Doctrine : Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster (1984). La citation est ici tirée de D. Mafuta (2010: 43)

²⁵⁷ Nous reprenons ici le terme de messe qui est utilisé dans ce couvent. Il existe sur ce point une relative dichotomie à l'intérieur de la mouvance TKD entre les tenants de l'affiliation islamique et chrétienne. Le chef de culte concerné ici, par ailleurs ancien séminariste, est un des principaux représentants de la seconde mouvance et fut un des premiers à codifier cette messe. Ici donc, le terme est une bonne description de l'acte cérémoniel en question, qui est une reprise formelle assez fidèle de la messe catholique.

mencer et qu'on a fait ce rite de purification. Après on continue, ça fini par une bénédiction, l'action de grâce...tout le monde le fait, chez les musulmans aussi... » (25 mars 2015)

Sur le plan relationnel, l'une des traductions les plus ambivalentes de la tolérance revendiquée est sans conteste nichée dans les rapports singuliers qu'entretiennent les praticiens de l'univers néo-*vodun* avec les figures satrapes du monde évangélique ou prophétique, avec lesquels ils partagent une partie de leur origine, et qui d'une certaine manière sont aujourd'hui leurs plus virulents concurrents au sein du marché religieux. Cette propension à *donner la main* à ces *visiteurs de la nuit*, tout en sachant pertinemment que la bouche les insultera sans retenue pendant l'office est un sujet qui mériterait une analyse propre, d'autant qu'elle implique la sollicitation des forces de la *tradition* dans la constitution et l'établissement physique de leurs Eglises. Cette répulsion publique, ou apparente, des seconds à l'encontre des premiers est si forte que l'on en vient à se demander, comme S. Fancello (2018 : 81) « *pourquoi des ethnies ou des peuples particuliers trouvent à affirmer leur identité dans le cadre de la conversion au pentecôtisme alors même que cette religion fait peu de concessions aux cultures locales.* »

Un cas local parmi d'autres, justement²⁵⁸, est le rôle qu'a pu jouer un *bokɔnɔ*, également *azɔngbleɔ*, qui fut un temps fameux dans Cotonou. *Agbogbo Gladja* (Albert Hunve *Azɔnsi*) pris en effet toute sa part dans le développement de l'Eglise béninoise de l'URHC et dans les conflits qui surviendront ensuite entre ses membres. Dans les années 1970, Albert rencontre les premiers fidèles de ce qui deviendra officiellement l'Eglise Evangéliste Union et Renaissance d'Homme en Christ, ainsi que son pasteur-



fondateur, Justin N. Kossoko. Ce dernier réussit à le convaincre de le rejoindre à Cotonou pour se mettre au service de la structure nouvelle, qui vient de s'installer au quartier Agontinkon (photo ci-contre). La capitale économique, qui fait alors office de *Petit Paris* dans l'esprit du jeune *Azɔnsi*, est un argument persuasif, presque autant que les promesses de confort matériel faites par le Kossoko. Avidé d'augmenter ses pouvoirs, il compte également apprendre de la puissance des *Renaissance* (qu'ils appellent *Mayakari Man* et « *qui fait des miracles et guérisons pour eux* ») et accepte la proposition. Il y deviendra *Gbenɔ jiwu* (Le père puissant/mystérieux). Pendant plusieurs années, il participera aux activités de l'Eglise,

²⁵⁸ Nous nous basons notamment ici sur le témoignage personnel d'Albert, recueilli le 12 avril 2016.

on lui fait attaquer d'anciens ou de potentiels fidèles qu'il se dit ensuite chargé de guérir, attestant la réalité des miracles attribués au pasteur. Aussi, il enregistre panégyriques et incantations sur des cassettes



vendues dans les boutiques internes. L'Eglise prospère au niveau national et construit un centre plus vaste, dans le même quartier (photo ci-contre). Mais les promesses matérielles ne sont pas tenues,

la brouille survient avec le fondateur (qui disparaît le 30 août 2013). Depuis, la relation d'Albert et de l'URHC est une succession de conflits et de réconciliations temporaires.

Cette mansuétude, à la fois naïve et intéressée, aussi enrichissante que suicidaire devant les sollicitations de ces faux amis qui sont encore pour le *vodun-nɔ* des créanciers matériels autant que des obligés spirituels, redevenus sitôt le jour levé ses ennemis publics les plus acharnés - « *eux qui rejettent les gens (du vodun), parlant mal d'eux...or, tous là prennent leur force chez nous* »²⁵⁹ - est un phénomène déconcertant qui souligne une visée à court terme que beaucoup de chefs de culte reconnaissent au niveau global mais dont peu assument la responsabilité à l'échelle individuelle.

Le soutien ainsi apporté à des confrères éloignés qui se comportent en concurrents, voir en véritables détracteurs, au-delà de l'aspect financier qui a ici une grande importance, est une des principales interrogations que nous soumettons aux premiers et pour laquelle les justifications apportées, renvoyant principalement à une forme d'ignorance revendiquée (en feignant de ne pas connaître la fonction de ces visiteurs), ou à l'impératif d'accueil et d'assistance qui doit conduire les actions de tout chef de culte *vodun* (qui reste cette référence spirituelle, ce docteur de l'âme) semblent toujours insatisfaisantes, ou tout au moins incomplètes.

« Bon, souvent c'est des frères ou des amis...qu'est-ce qui se passe, souvent ? C'est pas qu'ils nous détruisent, hein, ils nous insultent mais ils savent que sans nous ils n'existent pas, c'est des gens malins qui essaient de gagner notre confiance, ils donnent beaucoup d'argent et nous, toujours pauvres... Ils deviennent riches effectivement, hein...celui qui m'a envoyé 200 mille en deux semaines, il faut voir ce qu'il a déjà trouvé avant de m'envoyer ça, or c'est par moi qu'il a la puissance...et s'il rentre il achète toujours des cabris et il m'envoie

²⁵⁹ *Ađumaja Dossou-Gbete Yelian*, entretien du 28 mars 2017.

pour immoler... Les gens essaient de gagner votre confiance, c'est ça...tous ceux que moi j'ai aidé, les pasteurs que moi j'ai aidé c'est des gens, des frères ou bien des amis à qui vous êtes tellement familier que... Et puis ils commencent par demander d'une manière que vraiment c'est difficile de refuser, je t'assure.... » (Adumaja Dossou-Gbete, 28/03/2017)

Au-delà, la tolérance des *vodun-nɔ* vis-à-vis des adhésions extérieures potentielles de leurs adeptes ou initiés n'est, semble-t-il, pas complètement feinte.

« Atingali n'a jamais refusé, tu peux être chrétien, par exemple moi qui suis ici je suis Atingali, adumaja, mais je vais à la messe si je veux, mes enfants ont tous communiés et confirmés, moi-même qui suis ici j'ai communié, j'ai confirmé et je suis là... » (Adumaja Yelian Metogbe – 28/03/2017)

Et elle l'est d'autant moins qu'ils auront eu l'occasion de la pratiquer eux-mêmes, sur le mode principalement successif²⁶⁰. Ainsi, comme beaucoup de confrères *hun-nɔ* [*« Dans mon aventure, en même temps que catholique, je n'oubliais pas les vodun de ma famille »*²⁶¹], les *adumaja* ont parfois connu dans leur jeunesse, ou leur *vie antérieure*²⁶², l'univers chrétien, le plus souvent catholique. C'est par exemple le cas pour les fondateurs de deux des plus anciens couvents de la ville, ceux des Kpeifa et des Dossou-Gbete, dont le premier engagement est ici raconté par les fils, héritiers de la maison mais pas de la charge pour le premier²⁶³, successeur officiel pour le second :

« Jean (Kpeifa, son père) était catholique...a son arrivée (de Djika, Ouidah) à Cotonou il est venu tomber dans la main des prêtres, chez les sœurs, il a fait avec eux jusqu'à ce qu'il soit baptisé, sinon avant il s'appelait Kpeifa Koku, après son baptême il est devenu Jean. Il était maçon il a contribué à la construction de l'Eglise Saint-Michel en tant que maçon...ce qui l'a amené vers Atingali ensuite, c'est qu'il avait été confronté à la sorcellerie... » (Kpeifa Joseph – 28/03/2017)

« Mon papa, paix à son âme, c'était un séminariste (avant de devenir adumaja), après son décès on a amené la messe, on a été à l'église...tu peux aller dans ta famille, il (Atingali)

²⁶⁰ Sur ce point, nous ne connaissons qu'un seul exemple de double affiliation active touchant directement un chef de culte. Il s'agit d'un *hun-nɔ* de **Tron**, également pasteur dans une Eglise évangélique.

²⁶¹ **Hun-nɔ Nikodeme Kploka**, entretien du 15/03/2017 (quartier Saint-Louis Gbedegbe)

²⁶² Vie antérieure à l'évènement (décès, maladie, impératif divinatoire, etc.) qui a motivé leur initiation.

²⁶³ Le couvent des Kpeifa a connu, à la mort du patriarche Jean, une crise de succession qui n'est toujours pas réglée à ce jour. Un seul *adumaja* (Dorothee) y fut officiellement intronisé sur injonction divinatoire, mais trois autres de ses frères (enfants d'une autre mère et occupant la maison) revendiquent également ce titre (dont Joseph, dit Marteau, qui est le chef de fait de la maison familiale où se situe le couvent).

n'a jamais refusé d'aller dans ta famille (référence ici aux cultes familiaux), donc tu peux aller faire tout ce que tu veux dans ta famille... » (Adumaja Yelian Metogbe – 28/03/2017)

Au plan personnel, cette référence aux affiliations précédentes, lorsqu'elles sont extérieures à l'univers *Vodun* et aux cultes qui s'en rapprochent, est différemment mise à distance par les adeptes, mais elle est très rarement reniée :

« Ça a disparu, ma foi reste, mais en Jésus-Christ...Je reconnais qu'il est un maître, un grand spirituel, ça s'arrête là, je n'ai pas besoin d'intermédiaire pour lui parler...parce qu'en vérité, je ne vois pas pourquoi je dois passer par l'église et aller dire mes fautes à un prêtre si tant est que lui-même est un fautif. Moi j'ai aidé beaucoup d'amis et de frères qui sont prêtres, on s'assoit et on discute. Aujourd'hui je suis à l'aise pour leur dire mes expériences, ils me disent on va prier pour que tu reviennes...y'a pas de problèmes, priez toujours, si vous pouvez le faire (rire)... » (Damien Boko²⁶⁴, 25 mars 2015).

*« Moi je ne connaissais pas Vodun **Atingali**...ce qu'il m'a fait, il a fait du miracle dans ma vie, j'ai considéré et j'ai opté pour ça...c'est ma maman qui m'a orienté...et quand vous connaissez Dieu, vous respecter les lois de la nature là, vous êtes protégé... C'est fort, hein...c'est un truc quand vous respectez ça, ah, c'est un sauveur...mais c'est un combat. En tout cas, moi, François Hunmakutolé, **Atingali** m'a sauvé la vie, Vodun **Atingali** ça m'a sauvé la vie, ça m'a permis d'être là aujourd'hui, sinon j'étais dans l'Eglise catholique... ça m'a sauvé la vie... donc on va passer par là pour dire merci à Dieu... » (Adumaja Lokossa/Hunmagblé, 23/02/2020).*

Un œcuménisme poussé plus loin dans le culte de *Tron* où certaines traditions internes - *Tron Kpeto Ve*, mais aussi une partie non négligeable de la forme *Kpeto Deka*, qui privilégie la fidélité aux primo-cultes référents - s'inscrivent clairement dans la lignée des origines islamiques. Qu'il s'agisse de TKD, avec la figure tutélaire d'*Adjakwasssi*, ou de TKV avec celle de *Mama Seidou*, la fondation historique du culte de *Tron* reste rattachée à un premier contact puis à une transmission entre l'esprit et un intermédiaire fondateur musulman. Cette référence reste forte, et certains *hun-nɔ* n'hésitent pas à encourager les conversions concomitantes de leurs adeptes à l'Islam.

²⁶⁴ Damien Boko possède au profil intéressant. Il fut très engagé dans la foi catholique, jusqu'à devenir directeur d'un lycée technique catholique à Bohicon (poste qu'il occupe d'ailleurs toujours). Suite au refus de Msg Dayan d'opérer un exorcisme sur sa sœur malade, il décide de l'emmener dans un couvent de *Tron* que fréquentait déjà son frère, celui du *hun-nɔ Agbegbe Guendehou*. Sa sœur y fut guérit et lui se fit initier. Il deviendra le bras droit de Guendehou père jusqu'à l'avènement houleuse du fils, *Agbohoundji Guendehou*.

Une prescription pacifique d'autant plus assumée dans le culte de *Tron* qu'elle sert parfaitement sa propension à neutraliser ou à *engloutir* dans sa sphère les figures de cultes tiers, appartenant au *vodun* traditionnel ou à d'autres champs du monde spirituel. Les nombreuses références aux *Vodun* 'frères' et cette mise sous tutelle symbolique qui les ramène parfois aux caractéristiques particulières (éléments de référence ou périmètres d'action), visent ainsi à mieux souligner la transversalité et le caractère universaliste de cette figure : « *Tron est la plus grande des divinités, et plus encore, l'ainé de tous les Vodun et le papa de tout ce qui se meut sur terre.* ²⁶⁵ »

Au-delà, la bienveillance vis-à-vis des phénomènes d'appartenances multiples, de fidélités successives, de papillonnage ou de *butinage* religieux, n'est pas motivée ou justifiée par le seul prisme de l'œcuménisme. Elle témoigne aussi d'une forme de certitude que font montre les tenants de ces cultes protéiformes, dans lesquels la divergence entre l'eschatologie chrétienne et la circularité du système *vodun* se diluent, sans compromettre la jonction. Sur ce point, leur plasticité dogmatique abolit ou rabote les apparentes frontières, et les affirmations de nos devanciers perdent un peu de leur force aujourd'hui, tout comme celle d'un P. Verger qui tendait à supposer irréconciliables, à sa décharge il y a plus de soixante ans, ces deux grandes traditions religieuses :

*« ...il ne faut pas perdre de vue qu'il règne une grande incompréhension entre ceux qui suivent une religion de salut, et ceux qui pratiquent celle des **orisà**, qui est basée sur la conception de l'**àse**, force vitale, énergie, ressort fondamental de toutes choses, dont l'approche et l'utilisation est plus scientifique que sentimentale ». (1965 : 158)*

En creux, les affirmations des *vodun-nɔ* miment ou affichent l'assurance solide de ceux que les comparaisons n'effraient pas, ou qui préfèrent croire que la compétition spirituelle ne pourra au final se déployer qu'à leur avantage, quand bien même la réalité contredit amplement la certitude affichée. C'est d'ailleurs lorsque le sujet est abordé durant les cérémonies que cet appel, qui sonne parfois comme une provocation, se dévoile le mieux, comme ici dans la bouche du président d'**Atinga Sɛn Wiwé** pendant une séquence dominicale, dans le temple central d'Ekpé (Sèmè-Kpodji) :

*« Tu peux être vodun, musulman, catholique, les anges de **Sɛn Wiwé** ne refusent pas d'aller dans une autre Eglise, ça ne refuse pas... On ne te dit pas de venir adorer ici forcé... Viens et*

²⁶⁵ *Hun-nɔ gan* Gbesso Aïdekon.

vois, et si tu veux tu peux adorer (car) celui qui quitte ailleurs, que ce soit vodun ou autre culte, peu importe, Atinga Sen Wiwé va le sauver ». (Adumaja Hunsa, 16/02/2020)

Enfin, si l'œcuménisme reste une caractéristique à ce point centrale dans ces cultes, c'est aussi parce qu'ils restent, intrinsèquement, les fruits des diverses rencontres : celle avec l'Islam, dès les origines ; celle avec le *vodun historique*, qui ne fut pas leur terreau originel, mais qu'ils ont intégré en cours d'élaborations ; celle avec le christianisme, concurrent de l'émergence et un horizon formel contemporain.

L'Islam comme terreau, le christianisme comme horizon ?

Nous connaissons une part des contextes et conditions de naissance de ces cultes, sur lesquels nous ne reviendrons pas ici. La singularité de cette génération tient autant à la grande variété symbolique et liturgique de ses emprises, partagées entre les ascendances islamiques et les influences chrétiennes, que dans celle des impulsions qui gouvernent à son évolution plus contemporaine. Ces dernières ne remettent pas en cause les liens profonds et puissants conservés avec l'univers islamique, à différents niveaux. Au plan formel, leur réalité reste indéniable : strict respect des fêtes musulmanes, parallélisme des interdits, *saara*²⁶⁶ envoyés vers les mosquées, centralité de la kola, etc.

Néanmoins, à ce terreau originel revendiqué s'est largement greffé l'amalgame référentiel engendré par la rencontre et la rivalité avec l'univers chrétien. Si des correspondances entre les deux traditions ont pu en effet exister dès l'expansion, elles s'expriment davantage encore dans la recomposition contemporaine.

Au plan formel la pénétration est remarquable, dans le culte de *Tron*, lors des fêtes annuelles de *Christmas* comme au cours de *messes* qui rejouent, chaque semaine, une véritable ampliation de la séquence catholique correspondante. Le parallélisme est par endroit quasiment intégral et connaît son apothéose dans la célébration eucharistique, durant laquelle la kola remplace l'hostie de pain²⁶⁷. Là, une forme de mimétisme essentiellement liturgique s'opère, comme si l'on avait renoncé à choisir entre les différentes influences spirituelles issues du corpus chrétien, préférant reprendre simplement

²⁶⁶ Offrande (souvent de nature alimentaire) recommandée dans le cadre des cultes de la kola en remerciement d'un succès, elle peut effectivement être dirigée directement vers les mosquées ou les musulmans.

²⁶⁷ Au sujet de la communion avec les noix de kola, par exemple, D. Boko concédait que « (c)'est juste pour faire de la communion...ça a été pris chez l'église catholique, on partage la kola, qui symbolise Tron...on offre la kola à Tron et on en garde une partie...cette messe est un grand rituel fait à Tron » (25 mars 2015).

l'ordre du déroulé en respectant scrupuleusement jusqu'aux chronologies, quitte à réaménager ensuite l'explication philosophico-théologique, pour justifier la légitimité de cette entière *intrusion*. D'ailleurs, une telle assimilation n'est pas sans générer certaines objections en interne. Citons encore ici D. Boko, au sujet de l'intégration de *Christmas* dans le culte de *Tron Kpeto Deka* par son tuteur, le *hun-nɔ gan Agbegbe Guendehou*, dont il avait dû, avec l'aide d'autres anciens du couvent, tempérer les ardeurs :

« C'est là que nous (**ses conseillers**) on a été un peu utile à *hun-nɔ gan*, parfois quand il veut faire des choses trop identiques à l'église catholique on lui dit non, restons collés à nos réalités... (**À propos du *Chritmas*, rebaptisé Fête de la Lumière**) Oui, c'était cette fête, mais moi j'ai dit « qu'est-ce que ça a à voir avec *Tron* ? Si vous voulez faire un fête vous dites « remercions vodun pour l'année, donnons-lui un nom », *hun-nɔ gan* a dit 'Fête de la Lumière', « nous allons consacrer des bougies qui veilleront sur le vodun », je lui ai dit « si vous pouvez l'expliquer comme ça c'est bon, dites à vos adeptes de ne plus dire *Christmas* ». (Entretien du 25 mars 2015)

Ces modalités d'intégration furent particulièrement à l'œuvre dans la création puis la diffusion (parfois sous d'autres formes, d'autres appellations) de la *Fête de la Lumière*, qui ne constitue pas un succédané complet à la cérémonie chrétienne correspondante²⁶⁸. L'enjeu était d'abord ici concurrentiel, puisqu'il s'agissait de répondre au désœuvrement des adeptes, tenus à l'écart des larges festivités d'un réveillon chrétien de plus en plus visible au Bénin, et particulièrement à Cotonou (visibilité soutenue par des enjeux commerciaux de plus en plus évidents), le soir du 24 décembre.



Hun-nɔ gan Agbegbe Guendehou Flemamiti (à droite, photo de gauche)
Hun-nɔ gan Agbohoundji Guendehou (le fils et successeur, au micro)
 (Fête de la Lumière, le 24 décembre 2015, Zézoumé, prises personnelles)

²⁶⁸ Les justifications proposées sont diverses, et plus ou moins profondes. D'après le fils du *hun-nɔ gan Toyi*, sa mise en place proviendrait d'une demande récurrente émise par certains expatriés conquis par les panégyriques et danses rituelles de *Tron*, qui auraient suggéré la pertinence d'une telle cérémonie : « *Christmas n'est pas Tron, c'est pour les (rendre hommage aux) ancêtres qui ont accepté la demande des blancs* » (entretien du 30/12/2015).

Au-delà de la fonction première de toute cérémonie *vodun*, qui vise d'abord à (re)vitaliser les esprits, la *Fête de la Lumière* fut rapidement aménagée autour de deux axes : injonction à la paix (symbolique de la bougie) et dimension divinatoire, individuelle et collective. Celle-ci porte sur l'année à venir, et c'est à cette occasion que sont distribués les *fezan*²⁶⁹. Ainsi, après s'être lavé la tête, chacun peut venir demander au *bokɔnɔ* ce qu'il trouvera et celui-ci interroge alors sous la forme : « *Quelle année veux-tu trouver ?* » ou « *Combien d'années veux-tu trouver ?* ». Le requérant répond en présentant la main gauche et s'il s'agit de la seconde occurrence, demande un nombre très élevé, voire impossible : « *afatɔn, afatɔn, na mi afatɔn [mille, mille, donnes-moi mille]* ». Une prière est également faite pour ceux qui ne sont pas là ou qui sont décédés, on en appelle aux autres *Vodun*, on implore la clémence en cas d'oubli.

C'est ainsi qu'au fur et à mesure de l'assimilation dans le culte, l'origine et le contexte des emprunts tombent dans l'oubli relatif, en assurant le meilleur succès de l'intégration. Dans tous les cas, ces réappropriations des rites chrétiens sont encore à rapprocher de l'œcuménisme, mais aussi de la prise en compte de la concurrence et de la nécessité de réformer les pratiques (« *De toutes les manières, Vodun va évoluer, entend-on souvent*). Aussi, ce n'est pas un hasard si ce rite particulier, fortement décrié à ses débuts, a si bien essaimé dans le vaste réseau de ces cultes. Pour finir, il permet aux fidèles qui s'étaient progressivement éloignés, notamment pour rejoindre les rangs des structures évangéliques, de retrouver une forme de dévotion familière. En ce sens, ces innovations se présentent une opportunité de retour vers la spiritualité d'origine.

Pour sa part, le rite de large vitalisation hebdomadaire est devenu la séquence centrale des maisons, hors période de grandes cérémonies²⁷⁰. Il est aussi le principal vecteur de l'ouverture sur le monde, celui de la cité, des autorités, des cultes proches ou exogènes, et le principal pourvoyeur d'*aviduvi* potentiels. C'est le temps des bénédictions pour les hommes (à blinder) et pour les esprits (à renforcer), de la mise à jour des répertoires (à exercer), du règlement des conflits éventuels (à apaiser), des principales annonces (à communiquer), du recensement des forces vives de la maison (à compter) et de la présentation des nouveaux impétrants (à guérir et à initier), etc.

²⁶⁹ Le *fezan* [fɛ : l'invisible ; *azan* : jour] est un calendrier spirituel issu de la divination par le *Fa*. Il comprend les bons jours (*Medjo, Vodun, Vo, Bo, Fa*), les mauvais jours (*Meku, Azɔn, Hwe, Hin*) et un point neutre (*Awaya*).

²⁷⁰ Concernant *Atingali*, nous y reviendrons dans la partie II, dédiée aux divergences formelles entre les deux associations ; pour *Tron*, nous présenterons un exemple de cérémonie hebdomadaire en annexe.

Cela étant, ces tendances sont inégales. Elles restent ainsi plus que modérées dans la forme *Kpeto Ve*, qui s'en tient à la fidélité revendiquée aux origines islamiques. Elles sont également largement remises en cause dans la branche même de *Kpeto Deka*, pour les mêmes raisons. Nous n'entrerons pas ici en détail dans ces divergences propres au culte de *Tron*, qui nous éloignerait de notre sujet (bien qu'elles rejoignent en partie les conflits internes en cours chez *Atingali*), mais il est important de souligner que les évolutions en cours, bien qu'elles soient puissantes, sont loin de faire le plein consensus. À titre d'exemple, le fils du *Hun-nɔ gan Toyi* de Hevié nous affirmait²⁷¹ sans nuances que *(l)es enfants de Toyi et Tchedji*²⁷² *ne peuvent pas faire de messe* ».



Autel de *Tron*, couvent du *hun-nɔ gan Toyi*, à Hevié Sogan.

Par ailleurs, si l'assemblage rituel tend à rendre compte aujourd'hui de l'influence catholique, le rôle et le comportement des *hun-nɔ* officiants se rapprochent davantage de ceux du pasteur évangélique, notamment pendant la cérémonie hebdomadaire, cette fameuse *messe* : dynamisme, déplacements dans l'espace, recours direct à la participation et aux témoignages des adeptes qui nourrissent le thème personnalisé du prêche, mise en avant des cas individuels comme exemples à suivre ou à méditer, etc.

Le culte de *Tron* mobilise aussi bien ici les ressorts liturgiques du catholicisme que certaines des caractéristiques de l'univers protestant. L'évangélisme étant sans doute aujourd'hui son principal concurrent - leur positionnement massif et *révolutionnaire* à l'intérieur de leurs périmètres respectifs n'est d'ailleurs pas éloigné - cette double analogie reste une adaptation au terrain concurrentiel tout à fait cohérente.

²⁷¹ Entretien du 30 décembre 2015.

²⁷² Référence au *hun-nɔ gan Tchedji Tchiakpe* [cf. l/3/h] qui avait intronisé *Toyi*, vers 1953. Néanmoins, l'affirmation est fautive, puisqu'un grand nombre des enfants de *Tchedji* ont suivis cette tendance et que le vieux *hun-nɔ gan* lui-même, sur la fin de sa vie, aurait été tenté par cette voie.

Ce double corpus référentiel de l'islam (terreau d'origine) et du christianisme (horizon formel et stratégique) est moins prégnant mais reste une réalité tangible dans une partie au moins du culte d'*Atingali*. Car le culte de l'esprit de l'air aura d'abord façonné un univers propre et tout à fait original, bien plus qu'un agrégat de tendances absorbées pêle-mêle dans un ensemble supra-culturel, comme ce fut en partie le cas chez son grand cousin ghanéen. Sur de nombreux points, depuis les particularités de l'expansion géographique jusqu'aux évolutions en cours dans la figuration de ses figures internes, nous verrons que ce culte révèle un autre schéma qui, tout en conservant sa portée exemplaire sur les enjeux contemporains, se traduit sur un mode beaucoup plus singulier.

Plus généralement, les passerelles restent grandes entre les communautés catholique et *vodun*, et les *vodun-vi* (particulièrement parmi les néo-cultes) sont nombreux à avoir eu un passé lié à l'Église, à y avoir conservé de bonnes attaches, sporadiquement réactivées selon les circonstances (scolarisation des enfants, notamment). Aussi, lorsqu'un chef de culte est inhumé, la cérémonie dans l'église de zone est souvent réalisée entre les rites funéraires relatifs au périmètre familial et ceux dédiés au culte endogène de référence. Plus, les catholiques d'origine (ou d'affiliation parallèle) restent nombreux parmi les impétrants ou les simples requérants du pouvoir supposé d'*Atingali*. A tel point que certaines subtilités pratiques sont déployées pour aider ceux-là sans les compromettre, à l'image de celle-ci, expliquée par le président de la **CO.NA.VA**, l'*adumaja Metɔnu Agbokanlin*, qui confirme ce que nous vîmes ailleurs nous-mêmes, sous des formes proches. Ainsi, à ma question sur la présence d'une statue de la vierge Marie à l'entrée de son *kpèxo*, voilà ce qu'il m'expliquait, sans ambages :

« Il y a Atingali là-dedans (dans la statue en question), c'est moi qui ait mis....ce qui est là, ça c'est une composition, c'est pour quelqu'un... La personne va à l'église et la personne travaille à la BCAO (Banque Centrale de l'Afrique de l'Ouest) donc maintenant la personne est en Amérique maintenant, donc comme elle veut partir en Amérique c'est à cause de ça qu'elle a amené ça ici parce que j'ai mis l'esprit dedans...quand ils rentrent dedans dans sa maison, les gens peuvent croire que c'est la Vierge Marie alors qu'il y a Atingali dedans... » (Adumaja Metɔnu – 04/08/2019)

Au-delà, les appartenances à l'intérieur des familles restent multiples, à l'intérieur des êtres compilées, et les funérailles souvent le moment propice pour en apprécier la richesse. Un exemple assez récent nous fut donné tandis que nous assistions, en février

2021, aux funérailles organisées par l'*adumaja Tokélo* Paulin (Pahou et Vodje) lors du décès de sa maman, la femme et *Nana Galé* de son père, l'*adumaja Tokélo* Raphaël.

Ici, après les séquences dédiées au *vodun* (qui avaient eu lieu la veille chez l'*adumaja*, et non pas dans la maison familiale de Vodje), et avant les rites culturels et familiaux qui devaient commencer le soir même à Ouidah, d'où la défunte était originaire, se déroula dans l'église catholique de Pahou une cérémonie qui donna lieu à un spectacle des plus intéressants. Là, en effet, la rencontre entre les deux traditions spirituelles s'exprima de manière vive, dans les contrastes apparents et la concrète alchimie. Les proches de la défunte y arrivèrent parés en grande tenue de *vodun-vi* (bazin ou lessi), puisque la fin de la séquence catholique signalait le départ pour les cérémonies familiales et que la place même qui jouxtait l'église Sainte-Geneviève (par ailleurs *patronne* de la ville de Paris et de ses gendarmes) en était le point de rassemblement. La défunte n'étant pas elle-même issue d'une famille d'*aviduvi* (je me rendis compte à cette occasion qu'il y avait de ce côté assez de *Mami* et de *Tron-si*), c'est plutôt vers l'aéropage du couvent paternel, la branche Tokélo, que mon regard se tournait. Certains parmi eux avaient bénéficié d'une éducation catholique, ou l'avaient été, et ils furent à l'aise dans les premiers rangs (l'*adumaja* lui-même y siégeait, en tant que fils aîné), reprenant les chants, écoutant religieusement l'homélie qui ne fit pas mention de l'appartenance spirituelle de la défunte, allant à la communion avec les percales immaculés sur l'épaule, faisant cliqueter bagues et bracelets. D'autres restèrent en retrait, au fond, mais écoutaient attentivement, saluaient d'un signe de tête les injonctions symboliques évidentes, tâtonnaient les gestes, se relevaient ou s'asseyaient parfois à contretemps, ou restèrent simplement assis, se prenant en photo au milieu de l'assemblée. Pour ceux-là, le prêtre dut faire quelques rappels à l'ordre. Enfin, la plupart des *tchamin* avaient préféré rester à l'extérieur (une vaste cour y encadrait le bâtiment dont les portes étaient restées ouvertes, ce qui permettait de suivre la cérémonie sans y entrer).

Parmi ceux-là, un petit-fils de la défunte (*tchamin agba* qui détient la charge de la maison de Vodje tandis que l'*adumaja*, son oncle paternel, est installé à Pahou) dont je connaissais l'esprit bravache et guettais particulièrement les réactions, eut alors son moment de gloire. A l'occasion de l'ultime quête il rentra subitement dans l'église, lunette de soleil au nez, pagnes blancs et kufi tricolore fièrement fixé sur la tête, déposa une pièce dans la corbeille, tenta un signe de croix précipité, puis d'une démarche de potentat trop pressé, en ressortit aussitôt. Une rumeur parcourra l'assemblée derrière lui (ceux de l'avant n'avaient pas vu et le prêtre feignit l'indifférence), quelques rires

fusèrent du dehors où se trouvaient des *adumaja* invités, les autres *tchamin* ainsi que la majorité des *visionnaires*, des sourires parcoururent les visages des personnes à l'intérieur, devant le culot à peu de frais dont avait fait preuve le numéro deux du couvent familial d'*Atinga*, rentré dans la maison du Dieu des catholiques avec les attributs du *vodun* et plus précisément ici, avec ceux de l'esprit du vent. La cérémonie achevée, il reçut quelques félicitations discrètes (pour avoir osé) ou admonestations bienveillantes (pour les mêmes raisons). Andoche pensait sans doute avoir rendu là un vibrant hommage à sa tante et, au-delà peut-être, à son esprit tutélaire.

Des influences réciproques, une concurrence ambivalente

Si nous pouvons constater que la forte inspiration qu'ont exercés, sur les cultes néo-*vodun*, les deux grandes religions révélées, il serait naïf de ne pas prendre également en compte l'existence d'un courant réciproque, singulièrement dans le monde chrétien. Sur la période récente, le parallèle entre le recentrage anti-sorcier de l'univers *vodun*, justement amorcé par les figures issues des cultes de la kola, et la forte *poussée démonologique dans le christianisme pentecôtiste* (Hackett, 2002²⁷³) semble assez évident. Mais de quelle manière, s'il en existe, ces deux traditions qui consacrent la centralité de la question sorcellaire sont-elles encore liées ?

La délivrance spirituelle comme entreprise, le combat mené contre les forces du mal dans la résurgence des discours sataniques, les discours agressifs ou *disqualificatoires* envers les croyances traditionnelles, sont autant de caractéristiques des mouvements néo-chrétiens de tous ordres. Pourtant, les relations que ces *visiteurs de la nuit* entretiennent avec les tenants des courants spirituels endogènes, comme la terminologie utilisée dans leurs propres discours, sur le mode de la dénonciation des attaques de tiers,



constituent une reconnaissance implicite de l'existence, de la validité et de la puissance des pratiques attribuées aux religions *traditionnelles*. Le cas des Eglises prophétiques, qui tendent à repousser *vodun* et cultures endogènes dans la marginalité d'un caractère méphistophélique, est certainement le plus ambivalent.

Notons dans cette catégorie l'*Eglise des Chérubins et Séraphins* (ECS, fondée en 1925 à Lagos, par Moïse Orimolade Tunolase), la très dynamique *Eglise du Christianisme Céleste* (ECC, fondée en 1947 par Samuel Bilehou

²⁷³ Si cet article s'appuie particulièrement sur l'exemple de la MFM (*Mounatin of Fire and miracles Ministries*) au Nigéria, ses analyses restent en grande partie valables dans le Bénin voisin.

Joseph Oshoffa, photo ci-dessus) ou plus récemment l’*Eglise catholique de Banamè*, fondée en 2008 par Vicincia Tchranvoukini et Mathias Vigan²⁷⁴. Devenue l’*Eglise catholique de Jésus-Christ* (2014), elle revendiquait à son apogée jusqu’à 400 000 fidèles.



Le pape Christophe XXIII, l’Esprit Saint et Parfaite de Banamè (à gauche).
Ordination de diacres de l’Eglise à Porto-Novo le 17 décembre 2016 (à droite).

Le rapport à l’affliction, qui reste le point nodal des pratiques, est particulièrement révélateur. Au sein des Eglises prophétiques, les moyens de guérir s’éloignent parfois des tendances chrétiennes classiques pour se rapprocher, au contraire, de la *praxis* du *hun-nɔ* ou du *bokɔnɔ*, malgré l’utilisation d’un matériel de référence chrétien (parfum et savon Saint-Michel, chaînes, croix, huile sainte, bougies, etc.).

Aussi, s’ils en constituent des exemples assez remarquables, ces mouvements ne sont pas les seuls à avoir subi l’influence réciproque des cultes traditionnels.

Dans une démarche d’acculturation claire, qui fut la base de sa stratégie d’expansion au Bénin, la religion catholique y fut également sensible. Parmi ses principales figures, Monseigneur *Daga* (François Steinmetz) ou le père Francis Aupiais, auquel les accointances avec les cultes traditionnels²⁷⁵ auront coûté cher, en témoignent. Concrètement, le rapprochement entre l’exercice local du culte catholique et les éléments de l’univers endogène sont légion, même dans les aspects les plus liturgiques. Stratégiquement, les modalités d’expansion tiennent compte de cette approche où l’Evangile le partage aux considérations d’ordre ethnologique. En introduction de la *Double appartenance religieuse des chrétiens africains ?*, le missionnaire K. Mafuta présentait ainsi les grandes lignes d’une réflexion mûrie par la représentation catholique à l’échelle continentale, sur la nécessaire *indigénisation* de l’évangélisation, facteur de sa croissance externe :

²⁷⁴ Ancien prêtre-exorciste, il fut excommunié par l’Eglise catholique avant d’être nommé Pape Christophe XXIII par Parfaite ‘Dieu Esprit-Saint’ (Vicincia Tchranvoukini), le 17 novembre 2012.

²⁷⁵ Il sera accusé par ses pairs d’avoir cédé à l’apologie du fétichisme. Ses critiques contre le système colonial n’auront pas arrangé son cas. Il se fera enfin, la dernière année de sa vie, élire député du Daho-Togo.

« Après avoir longuement réfléchi sur les problèmes d'évangélisation en liaison avec les travaux du Synode des évêques de 1974, consacré à l'évangélisation du monde contemporain, les évêques catholiques d'Afrique et de Madagascar (...) déclarent : « Toute action pour construire nos Eglises doit s'opérer en référence constante à la vie de nos communautés. C'est à partir de nos communautés que nous apporterons (...) non seulement nos expériences culturelles et artistiques spécifiques, mais une pensée théologique propre (...), à la fois fidèle à la tradition authentique de l'Eglise, attentive à la vie de nos communautés chrétiennes et respectueuses de nos traditions, de nos langues, c'est-à-dire de nos philosophies (...) » Ces idées ont été reprises et poussées, en 1975, par la IVe assemblée générale du Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar (...), réunis à Rome, sur le thème de l'inculturation. Parmi les recommandations finales, on retient celle-ci : « On recommande que l'épiscopat d'Afrique considère et traite de l'indigénisation, c'est-à-dire de l'incarnation du message du Christ, comme d'un problème essentiel à l'évangélisation du continent, comme elle est d'ailleurs essentielle à l'évangélisation de n'importe quelle partie du monde. C'est seulement par une indigénisation effective que la religion chrétienne peut réaliser sa prétention d'être une religion universelle » (2010 : 5)

Au-delà d'une simple adaptation aux particularités locales, les passerelles entre univers catholique et cultes de la sphère *vodun* sont nombreuses. D. Boko, ancien séminariste et directeur d'un lycée catholique à Bohicon (il n'a pas apostasié sa foi chrétienne, qu'il a cependant concentrée entièrement dans le symbole christique – « *Je reconnais que Jésus est un maître* » - et rejette par ailleurs l'institution, tout en défendant les valeurs qu'elle aurait, selon lui, trahies), nous avait déjà confié cette réalité :

« Vous voyez la culture autochtone qui est là, quel que soit ce que vous allez faire avec votre religion importée, elle prendra toujours le pas...Les meilleures chansons qui sont exécutées à l'église le sont dans nos langues et ont été puisées dans nos traditions, dans les couvents. Aujourd'hui il y a peu d'enfants qui sont capables de vous chanter « gloire à Dieu, au plus haut des cieux », ils vont le faire en gun, en fon, en yoruba, en bariba, en dendi, en peul et ça va avec le rythme de la chanson, avec les tams-tams, et beaucoup de choses qui sont réalisées au niveau de l'église catholique ont été puisées dans les couvents. » (25 mars 2015)

Au final, la vigueur des influences réciproques reste ici difficile à saisir. Si certains dénoncent le ritualisme à l'œuvre dans les mouvements prophétiques, et plus largement dans les structures pentecôtistes africaines²⁷⁶, d'autres préfèrent mettre en exergue la *christianisation* apparente de ces cultes néo-*vodun*. Les émergences respectives étant proches dans leur temporalité, ils ont souvent abordé les mêmes zones de concert, des passerelles existent - entre l'ECC et *Atinga* notamment [cf. Intro, note 20] - et les accointances sont nombreuses. Parmi celles-là, bien sûr, la centralité du schème sorcelaire et l'utilisation, souvent entremêlée, de la transe et de la *vision*.

e) *L'intégration du/dans le périmètre du Vodun*

La grande plasticité de cette génération ne s'est pas arrêtée aux traditions exogènes. Il nous faut aussi aborder la facilité avec laquelle ses représentants auront su investir l'univers du *vodun* classique. En intégrant ses figures et valeurs à leurs périmètres, les cultes de la kola ajustent les pratiques et se réapproprient une partie de l'histoire. Dans le même temps, ils mettent davantage en valeur leur visée universelle :

« *Le gorovodun connaît aujourd'hui, surtout au Bénin, une période de forte revitalisation. Bien qu'incorporé dans la religion vodou, il a gardé ses particularités qui le distinguent des plus anciennes divinités, considérées comme autochtones* ». (Brivio, 2008, pp. 237-238)

Ainsi, s'il est courant de retrouver dans le panthéon interne d'un *temple kolatier* un certain nombre de figures additionnelles, issues des cultes coutumiers, dont la présence reste le reflet de l'histoire et de l'antériorité spirituelles familiale, certains cas interrogent. Des figures y sont parfaitement exogènes, d'autres n'entrent pas dans le champ *vodun* mais y furent conviées par les processus de mise en patrimoine engagés au début des années 1990. C'est le cas des sociétés secrètes et de masques, à portée collective (*Zangbetɔ*, *Kulitɔ*/*Egun-gun*, *Oro*, etc.), qui ont largement essaimé au-delà des lignées.

Chez *Tron*, cette compilation est parfois largement mise en scène (et en images), et conforte ainsi l'aspect trans-culturel, multipolaire et transcendant de la figure la plus massivement répandue de cette génération. Un exemple parmi d'autres, ici (photo ci-dessous), à l'entrée du couvent du *hun-nɔ gan Flemamiti Agbegbe Guendehou* de Zezoumé (Vedoko), où les cultes extérieurs et antérieurs à *Tron* sont cités (pratiqués de

²⁷⁶ H. Cox affirmait au contraire : « *les Eglises indigènes africaines sont totalement pentecôtistes.* » (1995 : 220).

manière relative ou ponctuelle) en figures collectives ou familiales - sous la dénomination *tɔxwɔɔ* [*tɔ* : père ; *xwɔɔ* : faire des offrandes : référence à une divinité, un ancêtre commun]. Ce périmètre chapeaute l'ensemble des cultes à dimensions lignagères, ethniques ou familiales, *akɔvodun*, *hennuvedun*²⁷⁷, etc., rattachés à l'origine (Agonlin-Cové) du chef de culte, avec la date de première introduction/d'installation.

LES DIVINITES DU TEMPLE
Vodun Tɔxiɔ

| | | | |
|--------------------------|------------------|-----------|------|
| Thron | 01 ^{er} | Mars | 1975 |
| Ojuoli | 02 ^{er} | Avril | 1979 |
| Saclo | 03 ^{er} | Avril | 1979 |
| Bahoungre | 08 ^{er} | Décembre | 1982 |
| Sogboligui | 15 | Juillet | 1983 |
| Assains | 10 | Août | 1985 |
| Kœila | 11 | Septembre | 1986 |
| Miwajogbè | 09 | Mars | 1989 |
| Sagla de Fa | 03 | Mai | 1989 |
| Dan et Kanfo | 20 | Mai | 1989 |
| Hooho Les Jumeaux | 21-24 | Janvier | 1990 |
| Imokakpè Imokajo | 19 | Août | 1992 |
| AZIZA kofa-kifi | 02 | Décembre | 1990 |
| Baba-òkè (ORO) | 02 | Décembre | 1990 |
| Guelède | 02 | Novembre | 1997 |
| Zangbèlo | 02 | Novembre | 1998 |
| Kouliro Balley | 04 | Décembre | 1999 |
| Abikou | 11 | Janvier | 2000 |
| Gounouko | 11 | Janvier | 2001 |
| Zomadonu Bedenon (Hounn) | | | |
| Kpodogan (Bonon) | | | |
| Sogboligui | | | |

Dans le culte d'*Atinga*, la distinction symbolique et visuelle accompagne plus radicalement la voie de la séparation physique entre les figures d'origine ou de nature diverses, aussi bien qu'entre les éléments internes, qui ont chacun leur place symbolique, selon les affiliations particulières de la maison. Par le biais du large panthéon, en effet,



la variété des entités y est plus importante que chez *Tron*. Dans la branche **CO.NA.VA**, qui s'inscrit dans l'héritage du *vodun* classique, les figures de la galaxie *traditionnelle* sont représentées et toujours louées les premières (leur antériorité ne faisant pas débat), mais

dans des espaces distincts, séparés, cloisonnés au besoin : un simple mur de briques lorsque la maison est modeste, une chambre dédiée si possible. Des amalgames perdurent cependant, comme ici (photo ci-dessus) dans le *kpèxo* de l'*adumaja Tchetula Kelebo* à Hévié, où le culte d'*acina* (visuellement mélangé au *gun*) est mis en avant.



Exemples d'*acina* lors des festivités du 10 janvier 2022 à Adjarra, Porto-Novo.

²⁷⁷ Pour aller plus loin dans ces distinctions, Bamunoba Adoukonou (1979 : 189) : « Le *Hènnu* est la forme d'existence spatio-temporelle sous laquelle l'*Ako* subsiste concrètement (...) Tandis que le *Hènnu* est d'abord une relation de sang, l'*Ako* est d'emblée et avant tout un rapport idéologique et mystique. »

Dans l'obédience **Sɛn Wiwé**, où l'appartenance au périmètre *vodun* est fortement interrogée, pour des raisons variées (*théologiques*, historiques, mais aussi stratégiques) voir totalement reniée [« *Atinga c'est pas vodun, c'est angel* »²⁷⁸], la séparation est radicale. Pour le président **Hunsa**, les cultes *vodun* restent une *affaire pour la famille* et n'ont pas droit de cité dans le périmètre des temples.

Dans les faits, les positionnements sont complexes, parfois contradictoires, toujours individualisés en fonction de l'approche et des tierces affiliations (antérieures ou familiales, justement). Nous reviendrons en détail sur ces liens entre **Atingali** et les figures des cultes *traditionnels*, en présentant la dichotomie représentative du culte (une association rattachée au monde *vodun*, une autre s'en détournant), qui constitue davantage un positionnement idéal qu'une réalité à l'échelle de maisons, dans lesquelles les logiques et références internes restent fortes. Voici, pour l'exemple, les réponses de deux *adumaja* sur la question. Le premier est désaffilié, le second dirigeant de zone (**Atinga Sɛn Wiwé**). Ils se connaissent peu, n'ont pas la même histoire avec le culte, mais ils convoquent tous les deux ici la référence biblique pour mettre à distance la pratique de l'immolation, souvent présentée comme la preuve d'appartenance au monde *vodun* :

« **(Atingali, c'est du vodun ?)** *Les gens l'ont nommé vodun mais il n'y a pas vraiment quelque chose comme vodun dedans...bon, y'a des gens qui immolent mais en fait Atinga n'a même pas besoin d'immoler, il suffit de prendre une bougie et il travaille déjà pour toi... l'immolation ici ressemble à celles de la Bible, on voulait qu'Abraham sacrifie Ismaël et un ange a fait descendre un bélier à sa place...* »

(**Adumaja Visetogbe**, 14/02/2022)

« **Atinga, c'est pas du vodun, c'est un esprit du vent qui ne prend pas de l'huile rouge, il porte du blanc pour la pureté... Mais si ce n'est pas du vodun c'est quoi ?)** *Amisa, c'est comme une Eglise... (Et par rapport à Gbigbowiwé) Gbigbowiwé c'est presque la même chose sauf qu'ici on immole et pas là-bas (on immole, comme dans le vodun) rires...ici on immole dans des bassines, pas sur le fétiche comme chez Conava... (Mais il y a le sang) rires encore...oui, mais regardez dans l'Ancien Testament, on immolait aussi.* »

(**Adumaja Afognon** – 30/01/22)

La plupart des avis particuliers (dans une structure comme dans l'autre) ne sont pas donc pas si différents, et parfois peu tranchés. Pour exemple encore, l'*adumaja Yelian*

²⁷⁸ **Adumaja Hunsa**, entretien du 16/02/2020.

Metɔgbe, membre de la **CO.NA.VA** et grand défenseur (devant nous) d'un rapprochement entre *vodun* classique et **Atingali** (il fut l'un des premiers à y intégrer la figure de **Sakpata** en substituant dans ses compositions l'huile blanche²⁷⁹ à la rouge) tempérait un autre jour (toujours devant nous) son appartenance à ce même univers, tout en reconnaissant, lui aussi, la primauté des cultes antérieurs :

« **Atingali** lui il est hors, et il le dit toujours que lui n'est même pas au même pied d'égalité avec nos ancêtres ni nos fétiches qui étaient sur la terre avant son arrivée, que lui il est hors, et d'abord il n'est même pas vodun, il n'est même pas fétiche, c'est un ange et on le dit *wensagun mawutɔn* [**wensagun** : messager ; **Mawu** : Dieu (terme générique) ; **ɔn** : le sien] un messenger de Dieu parce que lui c'est l'air, il est dans l'air, il est dans l'eau, il est un peu partout où tu l'appelle. » (**Adumaja Dossou-Gbete Yelian**, 28/03/17).

Comme nous le verrons [cf. Panthéon, III/7/b] certaines figures du *vodun* classique furent assimilées à l'intérieur du panthéon des anges d'**Atinga**, ou cohabitent simplement à leurs côtés, sous certaines conditions. Ainsi, qu'il s'agisse de la galaxie intégrée de la **CO.NA.VA** ou de la structure segmentaire d'**Atinga Sɛn Wiwé**, des précautions doivent toujours être prises lorsqu'il s'agit de faire côtoyer **Sakpata**²⁸⁰ et **Atingali** :

« **Sakpata** est la mère de tous les Vodun, c'est le primordial. Ils peuvent rester à côté...**Sakpata** se trouve dans **Atingali** mais on ne le met pas ensemble dans la même chambre avec **Atingali** parce que quelqu'un d'autre peut venir et son **Sakpata** utilise d'autres choses (...) ils peuvent rester à côté...**Sakpata** se trouve dans **Atingali** mais on ne le met pas ensemble avec **Atingali** parce que quelqu'un d'autre peut venir et son **Sakpata** utilise huile rouge et *soɖabi*²⁸¹... »
(**Adumaja Kpodekon Agué**, 18/02/2020)

« **Sakpata**, c'est **Ayiɔ**, la fondation de terre...sur la terre il faut espérer ça d'abord...maintenant **Atingali** est venu, c'est un esprit, un esprit saint qui est venu...on ne doit pas

²⁷⁹ Il s'agit de l'huile d'amandes de noix de palme, *adinmiwe*, et non pas directement de l'huile de palme, *demi* ou *amivɔɔ* (qui est rouge, donc). Les amandes sont broyées, reposent dans l'eau, puis on en presse la pâte pour faire remonter la mousse que l'on chauffe, pour obtenir l'huile.

²⁸⁰ Sous sa forme béninoise (équivalent du *Shakpana/Chakpana* yoruba), ce *vodun* est originaire de la région de Dassa-Zoumè et du pays *maxi*. C'est la raison pour laquelle, au milieu des nombreuses appellations (car on ne la nomme pas directement) *Dassa-xɔlu* (le roi de Dassa) est très usité en milieu *fon*. Les autres termes sont légion : *ayixɔsu* [*ayi* : terre ; *xɔsu/axɔsu* : roi], *ayinɔ* [*ayi* : terre ; *nɔ* : possesseur], *doxɔsu* [trou ; roi], *dokunɔ* [*dokun* : richesse], etc. Il est le maître de la terre, et à ce titre est à la fois source de vie (la terre nourricière) et de mort (le lieu du linceul). Cette puissance mortifère s'exprime principalement, chez lui, sous la forme de maladies éruptives, en particulier la variole (la plus virulente d'entre elles, éradiquée officiellement en 1980). C'est pourquoi ses adeptes sont souvent nommés *azɔn-si* (*azɔn* : maladie ; *asi* : épouse).

²⁸¹ En l'occurrence, le **Sakpata** de l'**adumaja Kpodekon** prend le gin et l'huile d'arachide.

*contaminer les deux ensemble, Sakpata doit être à côté, Atingali aussi doit être à côté...par exemple quand tu rentres dans certains couvents de **Atingali CO.NA.VA** tu dois trouver Sakpata, nan, en plus, dans la même chambre ? Normalement ça ne devait pas être là...on doit construire la chambre de Sakpata à part et Atingali à part... »*
(**Adumaja Aïmeton**, 28/12/19)

Le premier témoignage est celui d'une *adumaja* membre de la **CO.NA.VA**. Dans le second, membre de la structure concurrente, se retrouvent les reproches en collusion (*vodun /Atinga*) fréquemment dénoncés par les membres de l'association. Ces derniers sont en partie infondés ici, puisque les mêmes recommandations sont faites au sein des deux associations : *Sakpata* et *Atingali* peuvent cohabiter dans la même cour à condition d'être physiquement séparés, et ne peuvent rester dans la même chambre (contrairement aux propos de l'*adumaja Aïmeton*, nous n'avons jamais vu une telle cohabitation chez un membre de la **CO.NA.VA**). Aussi, les modalités matérielles du culte rendu au *chef de terre* s'y trouvent modulées. C'est ainsi, donc, que l'huile blanche, *amiwe* (principalement l'huile d'arachide, *aziimi*) et le gin remplacent l'huile rouge, *amivovɔ* (l'huile de palme, *demi*) et le *soɖabi*. Dans tous les cas, la présence de *Sakpata* dans la maison d'*Atinga*²⁸² est courante, comme dans celles de tout chef de culte néo-*vodun*.

*« C'est une question de prédominance, Sakpata est le chef, et c'est une question d'ascendance dans le culte, parce que si tu es **Atingali** et que c'est ton ascendance tu es obligé de l'avoir....c'est le chef de terre, il doit toujours être là... »*
(**Adumaja Kpodekon Agué**, 18/02/20).

Chez *Atinga Sen Wiwé*, la distance prise avec les figures du *vodun* est sans cesse réaffirmée par le discours des autorités (la base, nous le verrons, s'écarte largement de ces injonctions). Le *vodun* est reconnu lorsqu'il reste confiné au périmètre limité dans lequel les dirigeants de l'association cherchent à le circonscrire : respect évident de l'antériorité des cultes de terre, reconnaissance de l'importance des cultes familiaux et filiations prédestinées dont on ne se détache pas, etc.

*« Mais les jumeaux c'est pour la famille, Sakpata c'est de famille...**Atingali** c'est pas vodun, c'est angel....eux là (**CO.NA.VA**)...y'a des Sakpata, y'a tout...ce sont des vodun-si...y'a vodun-si ici, le temps des cérémonies de hunxwé (littéralement, **Vodun de maison**), là ils vont aller faire*

²⁸² Chez *Atingali*, il n'existe pas de forme adaptée de *Sakpata*, comme on en trouve chez *Tron* (*Amegan Glikpo*).

*hunxwé dans leur couvent là-bas...même affaire de 10 janvier, j'habille comme ça²⁸³ pour aller là-bas je reste là avec eux....affaire de vodun, là, moi je n'emporte pas **Atingali** pour aller là-bas ... » (Adumaja Hunsa, 16/02/20)*

Si l'œcuménisme de façade reste bienveillant au sujet du rapprochement opéré avec les forces de la *tradition*, respectées chez les membres de **Sen Wiwé** (cette acceptation de la compilation religieuse, honnie dans les discours évangélistes, la rapproche pourtant davantage de la culture *vodun*), il peut néanmoins se retrouver qualifié de foyer à **Legba** dans l'effervescence cérémonielle, dans une analogie évidente avec un langage missionnaire qui désignait ainsi le principe animiste, et le diable. Ce génie protecteur, dont la portée se déploie sur divers périmètres (l'habitation, le marché, le village), dieu lare, divinité des carrefours mais aussi de la réflexion, est une figure complexe et centrale du culte *vodun* classique. Il constitue également le principal chaînon reliant celui-là au système divinatoire, le **Fa**²⁸⁴. En effet, de par sa fonction d'intermédiaire primaire entre la création et ses frères *Vodun* [sa position dans la généalogie des dieux est particulière : tour à tour fils aîné, rebelle ou préféré du couple créateur (*Mawu/Lisa*)] puis entre ces mêmes *Vodun* particuliers et les hommes, il reste le média et le réceptacle des offrandes exigées par le **Fa**, avec lequel il forme un duo qui aura nourri de nombreux récits de mythogenèse²⁸⁵. A ce titre, il reste le *Vodun* le plus visible dans l'espace public (placé à l'extérieur des maisons, ses présentifications collectives sont parfois impressionnantes). Dès l'époque missionnaire, il fut donc facilement assimilé au système entier dont il faisait partie et constitue un canal fort, dans les discours d'évangélisation d'hier comme dans ceux aujourd'hui, pour les tentatives de disqualification des affiliations religieuses traditionnelles, notamment par leur *reductio ad Satanum*.

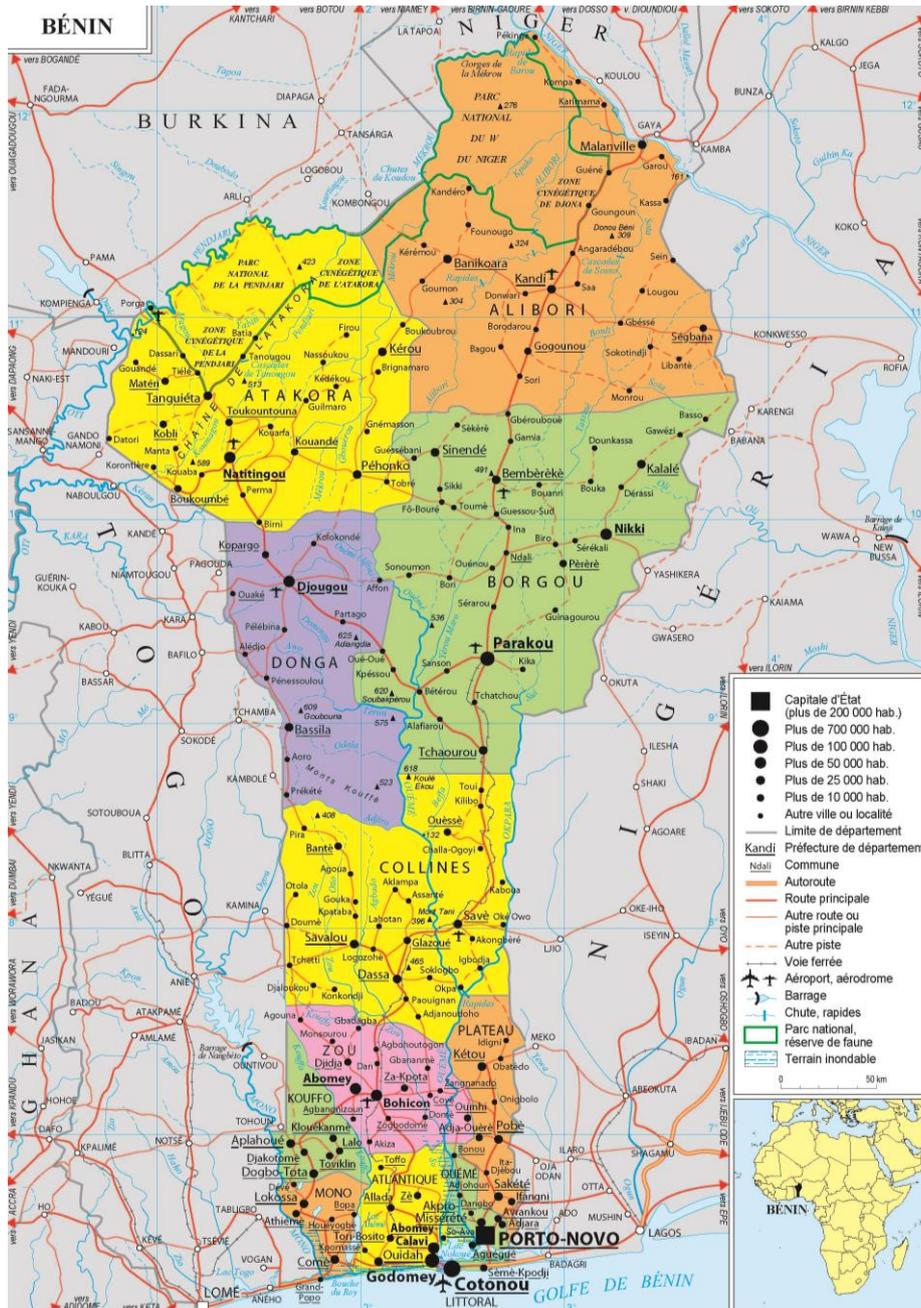
²⁸³ L'habillement des membres actifs de **Sen Wiwé** et en particulier de l'*adumaja Hunsa* est à noter : vaste soutane de type ecclésiastique (modèle cardinal) aux couleurs vives, déterminées par la consultation des anges. Comme nous l'avons précisé, il se rapproche beaucoup, et pour cause, de l'habillement des prêtres de l'ECC.

²⁸⁴ Sur l'importance et la nature symbolique du couple **Fa/Legba**, ces deux divinités pour un seul principe, se rapporter notamment aux travaux de Paul Aclinou.

²⁸⁵ La plupart de ces récits mettent en scène les conflits entre les deux figures mais surtout, la défense systématique de la cause des hommes par **Legba** auprès de la création, ou de ses pairs.

3) La figure et le culte d'Atingali : un cheminement singulier

« (...) ces nouveaux cultes sont traversés par deux mouvements. L'un d'ordre syncrétique, en particulier chez les adeptes du vodun Glo Alafia, qui perçoivent leur divinité comme un esprit protecteur et qui en privilégient la dimension éthique. L'autre d'ordre néo-traditionaliste, principalement chez les adeptes d'Atingali et de Kpe vodun, qui associent leurs nouvelles divinités aux cultes locaux et qui en privilégient la dimension ritualiste. » (Tall, 1995b : 811)



Carte 23 - Bénin. Source : Ministère des Affaires étrangères et du développement international, direction des Archives, Novembre 2014.

Il nous faut préciser en préambule que les modalités exactes de l'importation originelle du culte d'*Atingali* au Bénin échappent en partie à la connaissance de ses actuels représentants. Contrairement à l'entité *Tron*, dont l'histoire sous-régionale est bien documentée, sous l'angle néanmoins hagiographique des *memento* et des biographies de devanciers qui ont connues des successions verticales assez claires²⁸⁶, celle d'*Atingali* reste désespérément dépourvue d'écrits ou de scénarios fondateurs consensuels, partagés (la plupart des *adumaja* ne maîtrisent ni la lecture ni l'écriture), au sujet de son histoire nationale, de sa structuration, ou encore de la codification de ses pratiques.

Les récits existants, laissés à la précision poreuse d'une transmission orale dégradée, sans cesse revisités par l'inclinaison à mettre en exergue sa propre lignée (celle de son initiateur, du parent, de la région d'origine) restent parcellaires, et sur certains points précis, divergents ou proprement contradictoires. La meilleure voie pour remonter à travers les mouvements complexes qui en ont modulé son implantation progressive dans la région, reste donc celle des recoupements à l'aune de l'histoire accessible des familles d'*adumaja*, des installateurs/intronisateurs²⁸⁷ ou des quelques tutélaires dont l'antériorité est actée par les pairs. En clair, remonter la chaîne des initiateurs successifs par branche ou par courant, en définir la temporalité, les réseaux induits, la place dans la communauté élargie, etc. La relative jeunesse du culte au Bénin (environ un siècle pour l'introduction, un demi pour la grande diffusion et deux générations pour atteindre une certaine forme de sécularisation) le permet, en grande partie.

Pourtant, bien que cette présence soit relativement récente, le culte a déjà connu de multiples transformations depuis sa pénétration au pays. Ses premières décennies - de l'arrivée dans la région des *Collines* au début des années 1920 à la *conquête* du sud à la fin des années 1940 - furent celles de l'*évangélisation* itinérante, initiée par une poignée de devanciers (*Latifou, Léon, Aguémon, Koladé, Sokénu, Toublougablou*, etc.) qui ne s'installèrent pas eux-mêmes, mais qui intronisèrent les premiers *alakpo* ou *adumaja* à Dassa, Glazoué, Pobé, Kétou, dans les régions frontalières sud du Nigéria, vers

²⁸⁶ Dans l'organisation de certains cultes, comme celui de *Tron Kpeto Deka Goka Awudja*, la succession héréditaire est la règle tacite. Sa violation au plus haut niveau engendra une direction bicéphale sans scission du culte, entre les lignées *Agbeyinou* (fils légitime de Goka) et les *Kwami* (fils de l'un des jeunes frères).

²⁸⁷ Dans le cadre associatif contemporain, la différence entre ces deux fonctions peut être de taille, nous le verrons. Si les *adumaja* sont en partie libres d'installer *Atingali* de leur propre chef (lorsqu'ils en ont la compétence morale et pratique), l'intronisation proprement dite reste l'apanage du président, comme elle fut aussi, à une autre époque, celle de l'*Alakpo* principal. Cette double allégeance entraîne parfois des tensions entre initiateurs filiaux et intronisateurs officiels (la répartition des rôles lors de la *prise du chapeau* doit alors être le lieu d'une subtile négociation menée par l'impétrant lui-même). [cf. II/4/b].

Porto-Novo, Adjarra²⁸⁸ d'abord, où le culte fut introduit au palais du roi Gbefa (officiellement, en 1951), et enfin dans la grande région de Cotonou. Nous connaissons peu de choses à propos de ces *pionniers*, si ce n'est qu'ils se présentaient en guérisseurs et visionnaires (*konfo*), pas en *adumaja*. Le plus célèbre d'entre eux, *Latifou*, était d'après l'*adumaja Visetogbe*²⁸⁹ « un yoruba du Nigéria, ou de Pobé ou Banté, un nago, un *ayɔnu*²⁹⁰ ». *Toublougablou*, demeura longtemps dans le quartier de Vodje, était originaire du Ghana, où il repartira finir sa vie. De même, les premiers anges érigés - certains sont toujours *actifs* dans ces lieux de première installation - furent avec le temps et la spéciation du panthéon remplacés puis relativement oubliés au sud [alors que nous soumettions leurs noms à un jeune *adumaja* de Cotonou, il nous déclarait qu'il s'agissait des anges *des anciens temps*²⁹¹]. C'est ainsi le cas des esprits *Efulala*, *Tchankara* ou *Aledju*, mais également du lien direct qui était opéré avec la figure controversée de *Gambaqa* (elle aussi introduite très tôt dans la région de Dassa), pour lequel existaient alors des visionnaires dédiés.

f) Diffusion itinérante et premières cristallisations dans le centre-est du pays.

La particularité dans le déploiement du culte reste ce passage relativement direct du Ghana vers le centre puis le sud-est du Dahomey d'une part - 1923 dans la région de Savalou, Glazoué et Dassa, puis dans celle de Kétou et Pobé - et vers le Nigéria d'autre part, d'où il revint par la vallée de l'Ouémé, en générant de nombreux échanges entre les zones frontalières des deux pays. Avant cela, il semble que l'origine de sa diffusion soit à rapprocher des mouvements de migrations économiques du Bénin vers le Ghana et la Côte d'Ivoire, qui ont particulièrement concerné les populations de la région de Porto-Novo, dès la première moitié du vingtième siècle :

« *Atingali* en fait, c'est des ouvriers béninois (maçons, pêcheurs, etc.) qui allaient travailler au Ghana, en Côte-d'Ivoire - ils vont et ils viennent, surtout les gens de Porto-Novo - et les gens sont venus de Côte-d'Ivoire en passant par Accra (sous-entendu le Ghana) et c'est là qu'ils ont rencontré *Atinga*... ils sont venus avec les Akonti, les Aco, les

²⁸⁸ C'est dans ce quartier que les diffuseurs itinérants s'installèrent. Le roi, touché personnellement par la sorcellerie, eut alors vent de leurs pratiques et de leur efficacité.

²⁸⁹ Latifou avait initié puis installé son père, John Godonou, sous le nom d'*adumaja Ahouassou*, à Sô-Ava.

²⁹⁰ La référence est double, et sans certitude. Le terme désigne un habitant d'ɔyɔ, un yoruba. Mais par une extension qui n'est pas revendiquée ici, il désigne également les locuteurs yoruba adeptes de *Sakpata*.

²⁹¹ *Ađumaja Dagbo 2*, deuxième fils de *Metɔnu*, le 15/11/2020.

Suma Galé et ils sont passés par Dassa et c'est là qu'ils ont installé Olugbenyi....donc ils sont arrivés par Dassa où ils ont installé Olugbenyi, chez Olugbenyi ça a commencé à prendre et les gens ont quitté chez lui et ils sont venus à Pobe Afanmé, non loin de Porto-Novo...et ils ont travaillé avec leur Suma Galé, Acosi....les Latifou, les Koladé, les Sokenu, etc. » (Adumaja Xweton Oscar - 05/11/2020)

*« Tu vois, **Atingali** c'est pas une personne qui a amené ça au Bénin...c'est plusieurs personnes qui...la personne qui t'a donné **Atingali**, là, ce que il t'a dit, c'est ça que tu vas prendre...est-ce que ce qu'on dit, là, tous les gens vont mettre ça dans leur tête, les gens oublient....A Cotonou ici, là, y'a quelqu'un qu'on appelle **Toublougablou**, c'est lui qui a développé **Atingali** à Cotonou...(il est d'où ?) Toublou, là, c'est un ghanéen... non c'est l'autre qui est de Porto-Novo, Latifou...mais eux là ils ont restés au Nigéria, c'est au Nigéria qu'ils ont rencontré **Atingali** avant de l'emmener ici...quand **Atingali** a quitté là-bas, au Ghana directement, il est allé au Nigéria avant de venir au Bénin...et d'autres personnes a emmené ça à Dassa, et d'autres personnes a amené ça au Nigéria et ça a rentré à Porto-Novo, à Djogbehoue, à Pobé, d'ici a quitté Pobé pour venir à Cotonou ici et commencer à partager...c'est Toublou qui a dominé Calavi, c'est Toublou qui a intronisé Ouega, vous connaissez ? (**Adankon Kpenhoude**) oui, Adankon Kpenhoude, c'est Toublou qui l'a intronisé. » (Adumaja Metonu Agbokanlin - 03/01/2021)*

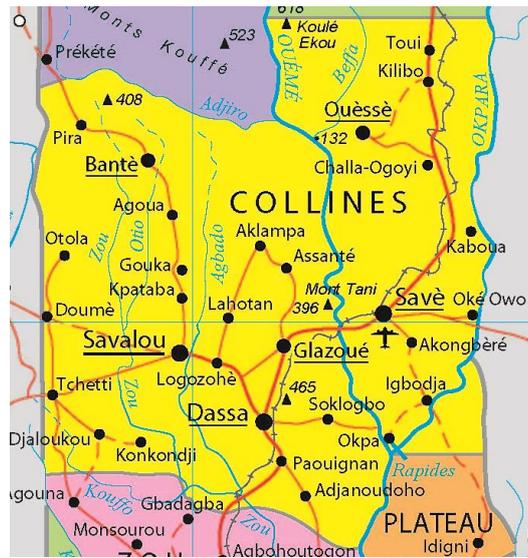
L'arrivée du culte au Bénin et dans les régions sud-ouest du Nigéria semble s'être concrétisée d'abord, du côté béninois, dans le *triangle* des Collines²⁹² - Savalou/Dassa /Glazoué - d'où proviennent les devanciers sécularisés, (re)connus comme tels, c'est-à-dire les premières maisons effectives d'*alakpo* et d'*adumaja* installés dans le pays. En l'occurrence et parmi d'autres, la maison de l'*Alakpo Ololo* puis celle de l'*Alakpo Atchou Kuyone* à Konkon (sud-ouest de Savalou), celle des Gnimassou²⁹³ (*Alakpo Sekpé II Oga*) et Balotcha (*Alakpo Dieudonné Olugbenyi*) à Dassa, respectivement dans les quartiers Tré et Zongo, mais aussi celle de l'*Alakpo Oktiti* à Glazoué ou encore, installé par celui-là, de la



²⁹² Les maisons les plus anciennes que nous ayons visitées sont respectivement sises au sud-ouest de Savalou et dans les abords de Glazoué. Si Dassa est considérée comme le cœur du culte au Bénin, la formule est donc à prendre au sens large de sa *région*, de la même manière qu'Accra est nommée pour désigner le Ghana lorsqu'il s'agit d'aborder la question de l'apparition de la figure d'**Atingali** dans la sous-région.

²⁹³ Il s'agit de la maison dans laquelle Samuel Oshoffa aurait été *konfo* de l'ange *aco*, nous y reviendrons.

pléthorique collectivité familiale de l'*ablewa Yawo Kpasinde*²⁹⁴ (photo ci-dessus) à Sokponta, plus précisément dans le village d'Akouegba.



Carte 24 - Département des Collines. Source : carte 23)

Cette dynamique de l'expansion du culte depuis le Ghana jusqu'au centre-Dahomey aura également donné naissance à des formes distinctes dans la pratique du culte : **Akpo**, la plus répandue, qui correspond au passage relativement direct entre le Ghana et le Bénin, et **Langabo**, qui semble être le fruit d'une macération plus longue, au nord et centre Togo. Néanmoins, la logique géographique de ces deux pratiques reste en partie un mystère puisqu'il existe des maisons pratiquantes de la forme *Langabo* dans la région de Dassa alors que celle-ci est totalement absente des régions côtières et de l'agglomération de Cotonou. Quoi qu'il en soit, l'antériorité de l'introduction et de la sécularisation du culte *Atinga* dans les environs de Dassa est confirmée par la plupart des *adumaja*, qu'ils en soient originaires ou pas :

« Comme j'ai dit les premiers dignitaires du culte c'est à Dassa...il y a Olugbenyi, voilà, c'est eux qui ont reçu le truc à travers les mouvements, les transactions commerciales et autre, là, ça a atterri chez eux à Dassa et ça s'est propagé de Dassa à Agonlin, Agonlin à Kétou, Kétou à Pobe, Pobe à Porto-Novo... » (Adumaja Vivenu - 22/11/2020)

« Si je peux parler, aux temps des premiers adorateurs d'Atingali, c'est à Dassa, Atingali c'est du Ghana, mais au Bénin c'est de Dassa, chez Olugbenyi. » (Adumaja Oscar Xweton - 05/11/2020)

²⁹⁴ Très active dans le traitement des cas de sorcellerie, *Yawo Kpasinde* est également installée dans l'agglomération de Cotonou (Calavi-Alegleta). Cela lui permet de répondre aux nombreuses sollicitations provenant de la ville. Au cours du traitement, les malades passent d'un lieu à l'autre, Sokponta restant celui de la délivrance finale.

« Moi à ma connaissance *Atingali* a quitté Ethiopie, d'Ethiopie il a passé par plusieurs pays et venir s'installer au Ghana... Ce que nous adorons ici, celui qui nous a donné a pris ça du Nigéria mais avec le temps nous avons eu aussi beaucoup de relations avec les gens venus du Ghana donc ça veut dire que nous avons la force du Nigéria et une autre partie du Ghana aussi...» (**Adumaja Yelian** –28/03/2017)

« Le vodun a quitté Ghana pour aller chez *Olugbenyi* à Dassa. Chez *Olugbenyi* aujourd'hui c'est *Alakpo Dieudonné*. Y'a des gens aux anciens temps qui ont collaborés, c'est le mouvement, quand **Atingali** se déplace on en installe un pour chaque région et c'est les *Latifou* qui partagent ça partout...» (**Alakpo Xwenon Xesu** - 04/12/2020)

« **Atinga** même vient du Ghana mais il est passé au Nigéria et puis c'est arrivé à Dassa, c'est Dassa qui est le premier, c'est de Dassa que c'est venu au sud...et au sud maintenant certains ont commencés par faire à sa manière (...) parce que **Atinga** vrai là, pour faire sortir ça...on fait sortir ça la nuit profonde, et maintenant les gens ont modernisés ça...» (**Adumaja Aladji** - 22/08/2019)

Après la grande région de Dassa et les zones frontalières entre Bénin et Nigéria, la figure d'**Atingali** prend donc son envol vers le sud, dans une démarche qui s'apparente formellement à une véritable mission d'évangélisation. Cette trajectoire explique notamment pourquoi les *adumaja* d'Agonlin (qui fut touchée juste après Dassa) sont si bien représentés dans la région de Cotonou, avec les deux *adumaja* **Misihoun** - Bossou Jean à Hevié (Houinmey) et **Adinkpo Honorine** à Ouega (Calavi) - les *adumaja* **Yetinton** à Womé, **Kpodekon** à Ouedo, ou encore la famille **Xwenon Xesu** à Vossa-kpodji, dans le 6^{ème} arrondissement de la ville. Ce dernier, tout comme *Kpasinde*, opère d'ailleurs de nombreuses translations entre région d'origine et région d'installation. Son père, qui acheta la parcelle familiale de Vossa, pratiqua lui-même longtemps ces aller-retour, notamment lorsqu'il s'agissait de procéder au traitement d'un impétrant.

Les principaux diffuseurs furent donc des initiateurs itinérants et cette forme particulière d'expansion fut dupliquée dans la région même de Cotonou, où certains habitants, parmi les plus âgés, se souviennent de ces pratiques qui eurent lieu dans les années 1960 et qui donnèrent lieu à des tensions avec les membres *cousins* de l'ECC ou

d'autres membres des structures du prophétisme africain²⁹⁵, avec lesquelles les accointances semblent évidentes (temporalité de l'émergence, vision par transe, etc.).



Plage de Sèmè-Kpodji-Djeffa – Pèlerinage Céleste, Noël 2017.

Mais c'est bien à Porto-Novo, capitale politique et principale ville du sud-est (rapelons que dans ces années 1940-50, le basculement économique, politique et démographique entre Porto-Novo et Cotonou est en train de s'opérer), que le culte se cristallise concrètement au sud puis sur la côte, stimulé par l'introduction à la cour. Cette étape importante expliquera aussi, par la suite, toute l'importance qu'a conservée cette ville dans la dynamique et la structuration du culte, au sud-Bénin comme au Nigéria :

« (d)onc ils (les Latifou, Koladé, etc.) étaient en train de travailler à Pobe, ils attrapaient les sorciers, ils guérissaient les gens...c'est comme ça que le roi de Porto-Novo, Gbeffa, lui il fait des enfants, y'a sorcellerie et les enfants meurent... quelqu'un est venu lui dire : 'Mais il y a des gens à Pobe ils ont quelque chose qui guéris, qui lutte contre les sorciers', et le roi a dit si il y a quelqu'un comme ça il faut me les envoyer...eux-mêmes ils ne peuvent pas se soustraire à l'autorité du roi, ils sont venus chez le roi et ils ont fait des miracles, ils ont fait des travaux pour le roi et le roi a dit : 'ah vous m'installez ça ici'...donc ces gars-là c'est les Koladé, les Sokenu, etc....ils sont restés au palais avec le roi. » (Adu-maja Xweton Oscar – 5/11/2020)

« Quand ça a quitté Dassa, ça a passé par Pobé, de Pobé à Sakété, de Sakété à Gbeffa, chez le roi Gbeffa à Porto-Novo... » (Adumaja Aïmeton –28/12/2019)

Ainsi, l'implantation du culte dans les murs du palais de Xogbonu²⁹⁶ (officiellement, le 26 janvier 1951) constitue une étape majeure dans l'histoire nationale du culte. C'est

²⁹⁵ Ancien adepte de l'ECC, Paul Sonounameto fonde ainsi en 1968 à Cotonou l'Eglise d'Évangélisation de la Parole du Christ au Monde.

²⁹⁶ Xogbonu (case ; grande ; bord) est le nom en *gun* de la ville de Porto-Novo. Les yoruba/nagô l'appellent Ajacé, la ville conquise par les aja. Le nom Porto-Novo fut donné par les portugais au milieu du 18^{ème} siècle.

là, chez le roi **Alohinto Gbeffa** (qui régna de 1946 à 1976 et fut le dernier à le faire au palais unifié), que certains des personnages majeurs de la future forme sédentarisée d'**Atinga** sont initiés au culte puis intronisés pour le diriger et le répandre à leur tour. C'est ici, enfin, que deux d'entre eux se démarqueront : **Hunsukpɔ** [*hunsu* (enfant dont la naissance eut lieu au couvent) ; *kpɔ* (panthère) : *le hunsu vaillant*] qui le diffusera vers Sèmè-Kpodji et le grand-est, et son disciple **Hunkwékwé**²⁹⁷[*hun* (sang), *kwékwé* (banane de couvent, cérémonielle)], la figure tutélaire pour la région de Porto-Novo, qui sera l'instigateur de la scission associative et de la création de la **CO.NA.VA** :

« Hunsukpɔ a découvert Atinga au palais de Gbeffa, il a été initié là-bas...c'est là qu'il a noué des relations sincères et intimes avec ceux qui sont venus avec le culte... y'avait les konfo Latifou, voilà ceux qui sont venus avec le culte, y'avait Koladé... Bon, Atinga a atterri à Porto-Novo et dans le temps c'était le roi Gbeffa qui était sur le trône... eux (au palais) ils n'ont pas pris ça pour en faire quelque chose, c'est-à-dire c'était pour protéger la ville...Gbeffa a entendu parler de Atinga au village ici, à Adjarra, là où les Latifou étaient venus pour la première fois, là où ils étaient en train de chasser les sorciers...Gbeffa en a entendu parler et quand lui il a appris que des gens sont venus et parlent de sorcellerie dans son royaume, ah on ne parle pas de sorcellerie, on n'en parle pas parce que lorsque tu parles de sorcellerie tu ne finis pas la journée-là, c'est-à-dire tu meurs le jour même...Qui sont ceux qui sont venus dans mon royaume sans me voir et qui parlent de sorcellerie ? ça veut dire que peut-être ils veulent casser le royaume...parce que à l'époque dès qu'on tape le tam-tam tu es sorcier tu sors, c'était trop fort, à l'époque...c'est-à-dire c'est une vibration que tu reçois et tu dois venir rendre ce que tu as pris...donc c'était trop fort à l'époque...on les a donc appelé et ils ont fait des révélations terribles à Gbeffa et Gbeffa a dit si s'en est ainsi mon royaume sera assis sur ça aussi et nous allons rester ensemble...» (Adumaja Vivenu –22/11/2020)

« Et c'est là que les Hunsukpɔ et Hunkwékwé ont été avivés chez le roi Gbefa...et se sont les Soké là qui sont venus installer les Hunsukpɔ, Hunkwékwé, tous les gens du palais. C'est Hunsukpɔ qui a ensuite ventilé partout. » (Adumaja Oscar Xweton - 05/11/2020)

Cette singularité dans la diffusion sous-régionale, qui détonne au regard du déploiement relativement linéaire – nord, centre et sud-Ghana, sud-Togo, sud-Bénin - qui a

²⁹⁷ Suite à de fortes tensions avec *Hunsukpɔ*, l'**adumaja Hunkwékwé** sera renforcé (avec l'installation d'*Adja Bariba* notamment) par l'**adumaja Adankon Kpehounde**, de Ouega.

marqué tous les autres représentants des figures ghanéennes et *glo-vodun*, est aussi la raison pour laquelle une bonne part des figures historiques du culte, comme les familles de la première génération des *adumaja* cotonnois, est originaire du même secteur géographique (sud-ouest du Nigéria/sud-est du Bénin) et souvent d'ethnie gun ou nago, avant que des mouvements ultérieurs vinrent en compliquer la lecture.

Ainsi, les Hounkpatin/Kpeifa (*adumaja Kpeifa*, puis le fils aîné *Dorotheé*) sont une famille nago originaire de Kétou, qui s'est installée par la suite à Ouidah (Jika) puis s'est fixée à Cotonou ; les Dossou-Gbete et les Adinkpiton (*adumaja Misihoun* de Ouega), deux familles ouidahniennes originaires de Cana ; les Youssoufou (*adumaja Aladji*), de Kaboua ; les Hounsa (*adumaja Videkon*) de Porto-Novo, tout comme l'*adumaja Caïman* (son père était originaire de Soké) et les Hounzandji (la famille de l'*adumaja Metonu Agbokanlin*, dont le père fut *konfo*). L'*adumaja Hunmagblé* aurait pour sa part été initié au Nigéria et son oncle maternel avait été *konfo* à Pobé dans les années cinquante, l'*adumaja Hunsukpɔ* et la famille Dossavo sont des autochtones de Sèmè, les *adumaja Yetinton* (famille Kpadonou) et *Kpodekon* (Aïdolan) viennent des localités d'Agonlin et la dernière fut intronisée par l'*adumaja Tchegbate*, originaire de la même région puis installé à Zogbadje (Abomey-Calavi). Par ailleurs, se trouvent aussi dans ces zones sud-est les plus grands effectifs d'adeptes, plus que dans les régions de l'ouest et du sud-ouest et surtout qu'au Togo, pays d'installation secondaire puis de transit habituel pour la plupart des cultes de cette génération²⁹⁸.

Ainsi, de ces tendances historiques se dégagent les logiques d'implantation et de cristallisation du culte dans le pays. Il reste cependant impossible d'affirmer que l'existence de cette passerelle Ghana/est-Bénin/Nigéria constitue la lignée écrasante que certains lui attribuent, bien qu'elle ressorte souvent des histoires familiales des responsables et de quelques recherches²⁹⁹. Et si tel était le cas, qu'elle soit une trajectoire directe, exclusive, prépondérante. D'autres témoignages la tempèrent, assez largement.

Le premier que nous reproduisons ici réactive furtivement la filière classique togolaise - sans qu'il s'agisse pour autant de la forme **Langabo** - abordée de manière allusive par Dossou-Gbete (« *les gens venus du Ghana* ») sont possiblement aussi, dans son témoignage, ceux passés par le Togo) et offre une explication inhabituelle sur l'origine

²⁹⁸ Il est à noter ici que dans la plupart des cultes de la kola aujourd'hui, excepté chez *Tron Kpeto Ve* et *Gambaɔa*, les devanciers ghanéens sont peu présents, et souvent oubliés. Les raisons en sont complexes et touchent aussi aux modalités de développement et de mise en valeur du patrimoine religieux/immatériel au Ghana. En cette absence, les référents de *Tron* se trouvent aujourd'hui au Togo, ceux d'*Atinga* au Bénin.

²⁹⁹ C'est notamment le cas d'A. Apter (1993) qui estime que le culte a touché le Nigéria 10 ans après le Bénin.

des principales familles, en plaçant la filiation Koba (*Gosimiti*) devant les noms cités habituellement dans le département des Collines (il existe des *alakpo* de famille Koba dans la région, mais Rigobert lui-même y est inconnu) ; le second affirme l'antériorité historique du Bénin sur le Nigéria (l'hypothèse des cadres de **Sɛn Wiwé** et d'une manière générale, de la plupart des chefs de culte béninois³⁰⁰). En revanche, s'agissant de la fixation effective au pays, la primauté de Dassa semble faire consensus :

« Quelle est la fondation d'Atingali ?...y'a pas quelqu'un qui a levé le doigt...c'est peut-être Koba Rigobert....parce que quand Atingali est venu du Ghana en passant par Togo il a passé directement à Dassa, chez Koba...c'est lui, de son grand-papa qui a pris le Atingali en main...quand ça a quitté Dassa, là, ça a passé par Pobé, de Pobé à Sakété, de Sakété à Gbeffa, chez Gbeffa à Porto-Novo...(...) c'est eux la fondation...Koba, là, c'est la fondation d'Atingali...y'a pas quelqu'un qui va se lever maintenant et dire que lui il connaît, non...c'est une grande histoire ça.... »

(Adumaja Aïmeton - Entretien du 28/12/2019)

« (Atinga au Nigéria ?) Avant le Bénin, non...parce que quand j'ai parlé de Latifou Malomon, là (Rigobert) lui c'est du Bénin que Atinga est venu...parce que Gbosémado est le président du Nigéria, le premier du Nigéria...or il a pris ça du Bénin chez Gosimiti...peut-être il a fait ses recherches après.... » **(Adumaja Lokossa** – Entretien du 23/02/2020)

La diffusion du culte dans la région même de Cotonou, qui en deviendra en quelques décennies le cœur, ou le centre névralgique (par la démographie spirituelle comme par le biais des instances représentatives), est sur ce point plus complexe qu'il n'y paraît. En réalité, plusieurs filières d'introduction locales semblent avoir pu percer parallèlement, sans forcément remettre en cause celle déjà évoquée, de ces devanciers descendus de Dassa vers Porto-Novo. Plus précisément, les lignées cotonoises sont à considérer comme un second étage de la propagation, et peuvent se rejoindre au niveau générationnel antérieur alors qu'elles paraissent aujourd'hui étanches. L'étude précise des trajectoires locales et du parcours des intronisateurs dans l'agglomération doit donc nous permettre de dégager un certain nombre de filiations dominantes, ou récurrentes.

³⁰⁰ L'avis de l'*adumaja Hunsu* sur ce sujet précis doit être pris avec prudence car il présente son père, l'*adumaja Hunsukpo*, comme le devancier du culte au Nigéria. Or, ce fait est loin d'être établi.

La diversité de la langue rituelle (le hun-gbe³⁰¹).

« Pour que le message soit 'transposable', il faut que ses prémisses soient compréhensibles et acceptables dans des environnements linguistiques et culturels différents. Il peut être ainsi adapté (si son savoir est limité et son apprentissage relativement facile) et transformé, grâce notamment à sa plasticité et à son potentiel d'universalité. »

(Csordas, 2009 : 4/5)

Cette ascendance aux mille visages est particulièrement soulignée par la glossolalie et le corpus lexicologique interne au culte. Ainsi, à l'image des autres figures de cette génération, le système *Atingali* est caractérisé par une variété linguistique importante, une partie des termes naviguant d'ailleurs d'un culte à l'autre en fonction de leurs trajectoires respectives, à tel point qu'il est parfois difficile de retrouver l'origine et le sens précis de certaines nominations utilisées. Celles-là ont été fixées au gré des pérégrinations géo-historiques, des interpénétrations ethniques et spirituelles qui ont marquées son déploiement sur quatre pays (Ghana, Togo, Bénin, Nigéria) et à travers diverses zones ethnolinguistiques d'adoption ou de passage. Aussi, nous retrouvons dans le langage cérémoniel de fortes variations d'une région d'intégration à l'autre, qu'il soit celui de la liturgie, de la nomination ou de la parole des esprits, qui s'adressent aux hommes dans leur langue propre³⁰² par le biais des *ablewa/konfo*. Au final, ici se module un mélange riche sur le plan diachronique (les termes communs au culte) autant que synchronique (les traductions concrètes localisées).

Cette réalité nous oblige, par ailleurs, à différencier ici le corpus linguistique généré par le milieu d'installation et celui, relativement invariant et forgé sur un temps plus long, de la lente digestion des rencontres, de la fixation et de la diffusion d'un noyau de termes, en agrégat conventionnel. C'est le double langage récurrent d'*Atingali*, celui de *l'universel localisé*. Ainsi, le terme *adumaja* lui-même désigne une fonction globalement équivalente à celle d'un *hun-nɔ* ou *vodun-nɔ* [*hun* : *vodun* ; *nɔ* : possesseur] et fut vraisemblablement fixé dans les régions de structuration primaire du culte, puisqu'il est de langue ghanéenne. Mais il est désigné sous le nom d'*alakpo* dans la région des Collines (et globalement, en pays nago béninois) qui fut donc touchée antérieurement

³⁰¹ *Hun* : *vodun* ; *gbe* : langue.

³⁰² Ce langage des *visionnaires* en transe n'est pas un *langage des oiseaux* ou une langue spécifique aux anges, comme le siryanite de la tradition angéologique islamique. Il est ici formé d'un mélange linguistique qui se réfère aux origines ethniques de l'*adumaja* ou à celles de son référent (qui peuvent être différentes).

au reste du pays. Dans ces zones, il désigne un rang distinct de prêtres à l'intérieur de la hiérarchie, le terme *adumaja* y est également utilisé. D'autres appellations ou fixations linguistiques existent à d'autres échelles, dont certaines ont largement essaimé, comme nous le précise ici le président de la **CO.NA.VA** :

« Au Nigéria, on dit *Oli Tchentché*...dans le **Atingali** il y a un esprit qu'on appelle *Tchentché*...*Tchentché* là, à Pobé, au Nigéria, dans les coins coins là, eux connaissent *Tchentché* et les anciens utilisaient ça avant, on appelait ça *Oli Tchentché Balowé*. Qu'est-ce qu'on appelle *Balowé* ? Ça veut dire qu'il prend la sorcellerie d'abord, si quelqu'un est sorcier on dit *Oli Tchentché Balowé*...quand on dit *adumaja*, là, c'est la langue des gens qui ont pris au Ghana pour aller au Nigéria...sinon y'a les autres qui disent *Bosoffo*, les gens du Ghana ils disent *Bosoffo* qui veut dire chef...tout le monde ne comprend pas ça, les gens qui ont quitté au Ghana c'est eux qui nous ont donné le nom *Adumaja*, sinon allez au Dassa eux autres ils disent *alakpo*... »

(**Adumaja Metonu Agbokanlin** – 01/06/2019)

Seraient en revanche d'origine nago-yoruba les interjections *Keluku* (équivalent d'*Am'pa*³⁰³ chez **Tron** ou de *gloire à Dieu* dans la liturgie chrétienne) et *Yakao* (que l'on rapprochera respectivement d'*Alafia* et d'*Ainsi soit-il/Amen*). Dans les temples où la liturgie *primaire* de Dassa a été relativement conservée, certains des termes utilisés chez **Tron** sont également de mise. Dans ceux de l'obédience **Sen Wiwé**, les premiers côtoient les *Alléluia* de rigueur, tandis que *Yakao* s'y prononce *Yakaou*. Le terme *aco*, qui est à la fois un esprit et un objet rituel central, serait lui d'origine nago-yoruba [il désigne le tissu (*avo* en fon) chez les musulmans nagophones] ; en revanche, son équivalent dans le culte de **Tron** (*apia*) est de langue ghanéenne.

Aussi, la prière déclamée avant chaque action rituelle, qui se traduit de façon plus large lors de la cérémonie hebdomadaire collective³⁰⁴ se nomme *adura*, qui n'est pas un terme conservé d'origine ghanéenne mais de langue yoruba, qui fut modulé phonétiquement en pays *fon*, plutôt que traduit, en *aduwa*. Mais cet idiome singulier ne se limite pas à la terminologie liturgique qui encadre le culte. Les louanges - *m̄la*³⁰⁵- qui ouvrent chaque appel vers la divinité, constituées d'une modulation d'une douzaine de propositions (de l'interjection simple à la phrase) scandées en fréquence continue, en

³⁰³ **Am'pa**, terme de langue ashanti, est aussi utilisé dans la liturgie d'**Atinga**, dans la région de Dassa.

³⁰⁴ Contrairement à ce que l'on observe dans le culte de **Tron**, le terme de *messe* n'est pas usité chez **Atingali** pour décrire la cérémonie hebdomadaire dominicale.

³⁰⁵ De *Xo m̄la m̄e* [*xo* : frapper ; *m̄la* : louer ; *m̄e* : personne], glorifier ou louer (langue fon).

sont le symbole marquant. Jusqu'à ce jour, nous n'avons pu en faire traduire avec exactitude l'ensemble des termes, pourtant déclamés en de nombreuses occasions, non seulement par les chargés du culte mais aussi par l'ensemble des participants, qui par leur récitation entérinent l'appartenance communautaire tout en invoquant la protection des esprits (la mémorisation fait partie de l'initiation, chaque *aviduvi* les connaît par cœur). Bien qu'il s'agisse principalement de langue nago, elles sont également le fruit des rencontres et intégrations successives. Nous les transcrivons donc ici phonétiquement :

**« Keluku
 Keeeluku
 (...)
 Keluku ame ya to
 (Keluku Je suis avec toi)
 Keeeluku
 Agbohounbo likiti
 O kpakata manya
 Oku (corps) ori (diriger) koto (fosse) o (elle) sa
 (Le cadavre/le corps ne fuit pas la fosse)
 Aco
 Lebé lébé
 Aje o (la sorcellerie) o fo (réponse du chœur)
 Fulani o e didé
 (Fulani est arrivé)
 E fo n'botɔ Azeto akwlano soxweto avitino Ekeno »**

Les *adumaja* eux-mêmes ont parfois les plus grandes difficultés à restituer le sens véritable des nominations ou expressions utilisées, dont ils maîtrisent l'esprit bien plus que l'exacte traduction. Il nous faut donc reconnaître qu'il existe ici une faille dans le potentiel de transcription³⁰⁶, une faille qui rend certains de choix de graphie ou traduction inévitablement discutables. En revanche, ce kaléidoscope linguistique participe à la mise à l'abri (le savoir-taire) des secrets - cette *convention du silence*³⁰⁷ - que conservent l'initiation et la maîtrise rituelle de chacun, selon son niveau de pénétration, de savoir. Il permet de replacer les membres dans un ordre hiérarchique dont l'*adumaja*, qui sera passé par toutes les fonctions subalternes, constitue le sommet. Cette connaissance intime forge la collectivité qui, au cœur des séquences, ne réunit plus des femmes et des hommes différenciés mais le groupe entier des *aviduvi*, enfants d'*Atingali*. Une

³⁰⁶ Après tout, F. De Saussure lui-même ne disait-il pas que « l'objet linguistique n'est pas défini par la combinaison du mot écrit et du mot parlé (mais que) ce dernier constitue à lui seul cet objet », confirmant l'affirmation tout en nuance de Householder : « (...) l'écriture n'est d'aucun intérêt théorique » ?

³⁰⁷ Expression d'A. Zempléni, qui détaillait par ailleurs (1996) les différents intervenants du secret : détenteurs, dépositaires, destinataire primaire, destinataire secondaire et intrus potentiel.

forme de dépersonnalisation au service de laquelle la langue rituelle forme un ciment et qui fut bien décrite, ici, par Roger Brand :

« Ce n'est donc pas la peur de révéler quelque chose à un non-initié ou la peur de subir un châtement de la part de la divinité qui retient l'initié mais c'est le fait que celui-ci a perdu son identité humaine profane ; de plus, cette langue rituelle ou sacrée ne peut être utilisée que dans un temps rituel ou sacré. La langue rituelle le situe hors de chez lui, hors des rapports humains normaux ; elle est un facteur important de dépersonnalisation et le garant du secret des rites. » (2001 : 290)

Plus loin, la marque linguistique peut constituer un moyen supplémentaire pour retracer l'itinéraire et la pénétration du culte dans les régions traversées, et mieux apprécier ses tendances locales. Pour le Bénin, il s'agit principalement des langues *haoussa*, *nago*, *tɔfin*, *fon*, *gun*. Cependant, ce traçage linguistique comporte ses limites quand il s'agit d'en déduire un cheminement géographique précis, car nous ignorons une bonne part des modalités qui ont présidées à la fixation des termes dans une langue plutôt que dans une autre, et qu'il ne faut pas négliger les liens transversaux qui caractérisent ces figures. Ainsi, le nom de l'esprit *Fulani* renvoie aux origines islamiques, et il n'est pas utilisé dans le lexique angéologique des maisons du centre-Bénin. Il aura certainement émergé de la rencontre avec les populations nago ou depuis les régions frontalières qui furent pénétrées après l'introduction dans les Collines. L'approche onomastique se révèle également fragile lorsqu'il s'agit de dégager les ressorts d'une théonymie *vodun* à travers les noms transmis au sein de cultures orales. Il serait néanmoins dommage de l'écarter tout à fait. D'abord, au regard d'une mise en écriture qui se répand et constitue un mouvement contemporain qui ne peut pas être ignoré. Ensuite, parce que la graphie privilégiée pour désigner une divinité ou un esprit souligne précisément la variété attachée aux appellations initiales de ces cultes. Ainsi, les noms utilisés dans un lieu ont pu connaître des dégradations dans la prononciation qui les ont éloignés de la langue d'origine et rendent celle-ci en partie inaccessible ; dégradation qui se retrouve dans le choix des graphies qui servent à les désigner, y compris parmi les spécialistes.

Pour en donner ici quelques exemples, le *Gambaḍa* des sud-Togo et Bénin est désigné *Kabada* par ses chefs de culte d'origine ghanéenne, mais il est encore *Kofi* (sa

forme la plus répandue³⁰⁸). **Tron** pour sa part fut tour à tour *Papa Kunde*, *Thron*, *Tlon* ou *Etron*, et comme on l'a vu **Atinga** lui-même fut désigné successivement ou concomitamment par les termes *Atingeli* (qui fut à l'origine du culte de *Kaya*), **Alakpo** (son appellation à Dassa) ou *Atinga* (le plus usité en pays nago). Les *Vodun* des générations antérieures, qui avaient également voyagés lors de leurs diffusions, n'échappent pas à ces variations linguistiques et scripturales. **Sakpata** en pays *fon* devient *Sakpaté* chez les *gen* et *Chakpana* chez les nago, mais son nom peut aussi être, comme **Gambaḡa**, réduit à l'une de ses formes particulières (*Dah Zodzi*, *Amegan*) ou l'objet d'appellations parallèles, ou métaphoriques : *ayinḡ* [*ayi* : terre, *nḡ* : possesseur, *le propriétaire de la terre*], *ayixosu* (terre, *axosu* : roi, *le roi de la terre*), *dokunḡ* (*dokun* : richesse, fortune), *Dassaxolu* (*le roi de Dassa*, région d'origine et de cristallisation du culte au Bénin), etc. Dans ces catégories, les références restent fortement localisées. Enfin, **Hevioso** peut être lui aussi être transcrit en *Xevioso*, *Hebieso*, *Xevyoso*³⁰⁹, etc...

g) Les filières de pénétration dans la région de Cotonou³¹⁰

« **Atingali**, c'est un cercle... »
(**Adumaja Visetogbe**, 14 février 2022)

Au-delà de l'histoire générale des introductions primaires à l'échelle du pays, c'est à la diffusion du culte d'**Atinga** dans la grande région de Cotonou que nous allons nous intéresser maintenant. Sur ce point, il semble qu'il nous faille d'emblée rejeter la beauté et la simplicité du vecteur primordial. Plusieurs lignées d'installateurs - à des moments et depuis des points d'entrée variés - en sont à l'origine. Ainsi, il est probable que l'arrivée du culte dans la région ait été le fruit d'héritages multiples : *adumaja* initiés au Ghana, devanciers descendus du centre-Bénin et presque concomitamment mouvements entre territoires limitrophes du Bénin et du Nigéria. D'une manière générale, la variété et la multiplicité apparente des entrées illustre bien ce processus d'introduction par vagues successives, mais ramassées dans le temps.

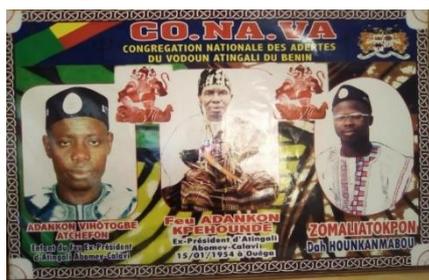
³⁰⁸ Il existe des dizaines de formes de **Gambaḡa**, chacune spécialisée dans le traitement d'un domaine particulier de l'existence (amour, argent, maladie, etc.) où dans une approche particulière au sein d'un même domaine (à l'image du *bo*, il en existe des formes défensives ou agressives).

³⁰⁹ Voir l'ouvrage descriptif très complet de Bertrand Ananou (*Vodun Xevioso*, Les Editions du Net, 2014).

³¹⁰ Au regard de la réalité urbaine de Cotonou en 1950, que nous avons précédemment tenté de décrire, le terme région nous semble plus indiqué que celui d'agglomération lorsque nous faisons référence à ces périodes.

La filière de Xəgbonu fut une des principales, et nous savons que certains des devanciers descendus des Collines y demeurèrent (à Adjarra puis au Palais du roi Gbefa). Elle l'est restée jusqu'à ce jour, au regard de l'importance qu'ont pris ses deux grandes figures à l'est, les *adumaja Hunkwékwé* et *Hunsukpə*. De même, bien des chefs de culte sont originaires des environs de la capitale ou de la vallée de l'Ouémé, à commencer par les deux présidents associatifs, les *adumaja Hunsu* (fils de *Hunsukpə*, famille Dossavo) et *Metənu Agbokanlin* (famille Houzandji).

La lignée initiée par le devancier ghanéen *Toublougablou*³¹¹ fut poursuivie localement par l'*adumaja Adankon Kpehoude* père (famille Gbefon, cf. photo ci-contre,



avec ses deux fils), qu'il installa le 15 janvier 1954 dans sa maison de Ouega, au nord de la commune d'Abomey-Calavi. Les disciples générés par cette maison aujourd'hui dirigée par le fils cadet³¹²(après une période de régence assurée par un oncle paternel), l'*adumaja Togbemabu*, font partie des principales figures du culte à Calavi. Ci-

tions notamment les *adumaja Xweton Ahumbe* (Hunye Oscar) à Adjagbo, *Agbako Tokandji* (Hevié) *Tchetula Kelebo* (par le biais de l'oncle maternel, *Hounyegbo Etche*) et *Hwesinon* à Calavi-Kpota (famille du même nom), le premier étant un des membres fondateurs de la CO.NA.VA, le dernier un de ses dirigeants actuels. Mais *Toublougablou* a également installé *Jean Kpeifa* (Vodje, 11^{ème}) et a initié, sans l'installer, l'*adumaja Gosimiti* (idem). L'*adumaja Vivenu*, de la filière de Porto-Novo (initié par *Hunkwékwé*, installé par *Hunsukpə*) nous décrivait l'importance de cette branche :

« Nous on a eu ça des Latifou mais il y a eu d'autres chemin, il y a eu par exemple Adankon Kpehoude, lui c'est à Calavi... Oscar (l'*adumaja Xweton*), son patron c'est Adankon Kpehoude, Hwesino aussi son patron c'est Adankon Kpehoude... Tout Calavi, là, c'est Adankon...c'est une autre connexion, voilà...c'est-à-dire quand ils sont venus, il y a eu d'autres groupes, on se déplace par là-bas....donc Adankon Kpehoude il a eu ça d'une manière différente de celle dont Kpo (l'*adumaja Hunsukpə*) il a eu ça...même ceux qui sont dans Ganvié-Aguégus ils ont eu ça d'une autre manière... »
(*Adumaja Vivenu* –22/11/2020)

³¹¹ *Toublougablou* était ghanéen, ses installations nous font penser qu'il serait arrivé dans la région de Cotonou au début des années 1950. Nous savons qu'il a été locataire dans le quartier Vodje (11^{ème}) puis qu'il est reparti à la fin des années 1980 (à une date et dans des circonstances inconnues) finir ses jours au Ghana.

³¹² L'*adumaja Togbemanbu* [to : père ; gbe : parole ; ma : négation ; bu : oublier, « la parole du père ne peut pas disparaître »] fut intronisé fin 2020. Son frère aîné, *Acefon*, est installé à Ouedo depuis 2018.

La maison *Adankon Kpehounde* est par ailleurs fortement liée à celle des *Aduvelande* (aujourd'hui Aduvelande Gilbert, Calavi-Kpota), dont le grand-père fondateur, *Honwi Adjidja Mawudogo* [*La pluie qui tombe ne peut pas tuer le ver de terre*], originaire d'Abomey (famille Kakaheto³¹³) fut l'intronisateur du plus ancien couvent de Cotonou *intra-muros*, celui des *Seliho* (Yenawa, 2^{ème}), vers 1950. L'*adumaja Aduvelande* père aurait été intronisé par *Kowussi Agbodjogbe* de Xɔgbonu (maison éteinte) et fut un contemporain d'*Adankon Kpehounde*, et sans doute de *Toublougablou*.

Un certain nombre de devanciers renvoient pour leur part vers les populations de langue *ayizɔ*. Nous pouvons qualifier cette filière de branche, ou de courant *tɔfin*³¹⁴. Localement, elle s'incarne principalement dans les maisons des quartiers de berges (Aïdjedo, Sainte-Cécile, Agbato, etc.) et révèle l'importance qu'ont pu avoir dans la diffusion du culte les villages qui bordent le lac Nokwé. C'est particulièrement le cas de Ganvié (Sô-Ava), où *Atingali* est bien présent (une quinzaine d'*adumaja* y pratiquent, majoritairement reliés à l'héritage de *Hunsukpɔ*) et où se trouvent des référents ayant installé des maisons cotoñoises. La première adepte connue fut une certaine *Maman Xwé*, qui fit installer l'illustre *Laly Goudjedan Agossou* (président de la zone de Ganvié pour *Sɛn Wiwé* jusqu'à son décès, en décembre 2021).

S'agissant de la filière *tɔfin* de Cotonou même, la mythogenèse proposée en introduction par l'*adumaja Caïman* pour décrire la manière dont la figure d'*Atingali* serait apparue au Bénin - apparition réservée, donc, aux *tɔfinnu* - est une lecture intéressante de l'histoire interne et des rapports de force qui ont entouré l'implantation. Elle constitue même un cas assez exemplaire, en croisant l'émergence locale du *Vodun Atingali*, la naissance effective de son culte, dans ses considérations les plus concrètes (ici, la spécificité de sa pratique divinatoire) et le mythe fondateur de sa propre famille, autour de la figure centrale et paternelle de *Hungbeme Awi* :

« Le Vodun est venu visiter premièrement Zoken Gandjizo Mayaba [« le fer sur le feu ne peut pas être porté comme bracelet »], qui avait *Gambaɗa* et *Kɔku*... Le Vodun *Atingali* est venu lui demander mais toi tu as *Gambaɗa* et ça ne marche pas, qu'est-ce que tu cherches et tu te promènes comme ça ? Le Vodun a demandé des bougies de

³¹³ Ses successeurs reprendront le patronyme Aduvelande, comme nom d'*adumaja* et nom de famille.

³¹⁴ Les termes *tɔfin* (*tɔ* : étendue d'eau ; *fi* : ici), et par extension *tɔfinnu* (*nu* : habitant) ou *tɔwunu* (*tɔ* : étendue d'eau ; *wu* : corps ; *nu* : habitant) correspondent localement aux populations riveraines du lac et aux habitants des villages lacustres. *Ayizɔ* fait pour sa part référence à l'ethnie de rattachement et à la langue de ces populations.

couleurs, de l'eau, des animaux...il a demandé une somme...il (**Gandjizo**) a demandé si il (**Atingali**) va manger, le Vodun a dit non, il s'est enfermé, on est en train de voir s'il va sortir or il n'est pas sorti jusqu'au lendemain... Zan ku, bo ayi hon (**la nuit tomba puis la terre s'éclaira**³¹⁵) pendant 16 jours... Ils sont venus après 16 jours, ils ont vus la porte ouverte maintenant et la matérialisation du Vodun qui est parti...mais avant de partir le Vodun n'a pas dit que c'est tel ou tel nom qu'on lui donne...tu sais comment ils ont fait pour savoir son nom ? Ils ont appelé les bokɔnɔ, ils ont fouillés kaka kaka kaka (**jusqu'à, jusqu'à**) ils ont dit que le Vodun qui est là, ils ne peuvent pas appeler son nom parce qu'il les perd dans leurs consultations...Tous les Bokɔnɔ de Sainte-Cécile, de Godomé...n'ont pas pu. Un jour on a appelé mon papa (**Hungbeme Awi**) qui était aussi bokɔnɔ pour voir ce qui se passe...mon papa est venu...il a fait akplɛ³¹⁶ et puis il a calé (**il est resté figé**) pendant au moins 10 minutes...et puis il a dit que le Vodun va s'incarner et que celui qui va être incarné va dire le nom du Vodun... 10 minutes après avoir dit ça il a lancé akplɛ et le **Fa** a dit que de chercher les bougies, parfum, poudre et gin et que d'allumer, de faire le truc...et à 17 heures le Vodun a incarné...donc là, il a commencé par dire que c'est **Atingali** et Gandjizo Mayaba a dit au papa : comme c'est toi qui a pu faire ça je ne vais plus te lâcher tu seras avec moi, on va adorer le Vodun ensemble... donc quand le Vodun a incarné il a dit maintenant il ne veut pas de bokɔnɔ que c'est lui-même Atingali qui va faire (**la divination, par le biais des ablewa/konfo**) ...»
(Adumaja Caïman, 28/12/2019)

C'est de ce même groupe de références *tɔfin* (Mayaba, Okan, etc.) qu'est également issue la filiation directe de l'*adumaja Dossou-Gbete* père (vers 1956/57). Cette famille originaire de Cana (département du Zou) émigra à Ouidah, que le tuteur a quitté pour s'installer à Cotonou, au quartier Agontinkon (8^{ème}). Aussi, même s'il n'en a pas gardé de traces personnelles³¹⁷, le successeur *Yelian Metɔgbe* confirme l'affiliation :

« C'est les *tɔfin* qui ont amenés ça à Cotonou...en tout cas les gens qui nous ont donné **Atingali** un temps utilisaient leur langue, la langue *tɔfin* »
(Adumaja Yelian Metɔgbe - 23/03/2017)

³¹⁵ Cette expression, invoquée spontanément, est très intéressante puisqu'elle est une référence à l'expression chrétienne utilisée dans la traduction de la bible (en *fon-gbe*) concernant la fondation du monde, présentée dans la Genèse (*Bibeme*). Dans la version française, donc : « Il y eu un soir, il y eu un matin... »

³¹⁶ Demi-noyau de *asɔ* (pomme sauvage, *irvingia gabonensis*) avec lequel est conçu l'*akplekan* (*kan* : corde), le chapelet divinatoire utilisé pour consulter le **Fa**. Ici, faire *akple* signifie donc consulter.

³¹⁷ L'*adumaja Dossou-Gbete* père est décédé en 1987. Son fils, désigné par le **Fa**, refusa longtemps la charge et s'éloigna de la maison pour s'installer à Lomé. Il n'assumera finalement la succession qu'en 2004, 17 ans plus tard.

(...) c'est que la force d'**Atingali** vient de Ghana et du Nigéria, c'est le Ghana et le Nigéria qui ont fait le Bénin...les tɔfin après nous par exemple, ils sont trois à travailler ensemble, y'a Sokan Kanzomavo Mayaba y'a Kan Honvou Watè et le père de Caïman, qui est leur tchamin Agba à l'époque et qui travaille avec eux (**Hougbe me awi**)...il n'a jamais été adumaja il est tchamin agba (**ils venaient d'où ?**) c'est tɔfin, Caïman et autres là, c'est des tɔfin, même l'autre qui est venu en dernière position, Seda...(vous et Caïman vous avez la même filiation) oui, parce que se sont ses parents qui nous ont installé ici (**les maisons sont-elle encore là ?**) non, les maisons sont là, mais ça ne fonctionnent plus, Seda est encore là et j'ai l'impression que c'est les trucs de Sokan que Caïman est allé ramassé...son papa est tchamin agba et il les suis et c'est un bokɔnɔ donc il connaît Fa, il les suis pour les éclairer, c'est le rôle qu'il a joué entretemps mais lui-même n'a jamais été adumaja...nous, on a hérité **Atingali** de Sainte-Cécile, or les gens qui sont là-bas ont hérité de Ganvié et de Ganvié les gens ont pris ça du Nigéria...» (**Adumaja Yelian Metɔgbe** – 20/12/2020)

Le culte fut également installé dans la maison **Tokélo** (1953) par l'*adumaja* **Awhanhun**³¹⁸ **Dekpe Xoteyin**, un tɔfin originaire de la localité de Ketonou, à l'est du Nokwé. D'après la légende familiale, il aurait d'abord disparu pendant une vingtaine d'années, à la suite de violentes et récurrentes attaques sorcières. Passé par le Nigéria et le Ghana, on retrouve alors sa trace chez **Seliho** à Yenawa, où il officie comme *konfo* de l'ange **Djanta Bariba** (le petit frère de **Seliho** est son beau-frère), avant une installation précaire, au début des années 1950, dans le quartier de Vodje, chez un oncle puis dans la maison Adjeyi, où il est locataire (c'est là que naîtra son fils et successeur, **Metogan**). En avril 1977, il s'installe sur une parcelle acquise dans le quartier Avotrou (Akpakpa, 1^{er}), derrière le marché actuel. Il y meurt à l'âge de 88 ans, le vendredi 30 avril 1993. Son fils dirige la maison depuis ce jour, bien qu'il ne fût officiellement intronisé qu'en décembre 2016 par le président de **Sen Wiwé**. Au-delà, **Awhanhun** a connu **Kpeifa** (qui fut lié à la maison **Seliho** par le biais du *konfo* Lokossou Azanmado) et à également installé **Atingali** dans les régions de Comé et d'Allada (*Ayu*). Avant tout reconnu pour ses compétences de *konfo* et de guérisseur (*amawatɔ*), tout comme son fils aujourd'hui, il entretenait par ailleurs de bonnes relations avec les autres devanciers cotonnois de son époque - **Aduvelande**, **Eke**, **Adankon**, **Seliho** - et particulièrement avec **Ganon**, avec lequel il se brouilla à la suite d'une sombre affaire d'empoisonnement avorté³¹⁹.

³¹⁸ *Awhan* : guerre ; *hun* : véhicule

³¹⁹ Les raisons et le contexte de ce conflit n'étant pas clairs, nous ne rentrerons pas dans les détails ici.

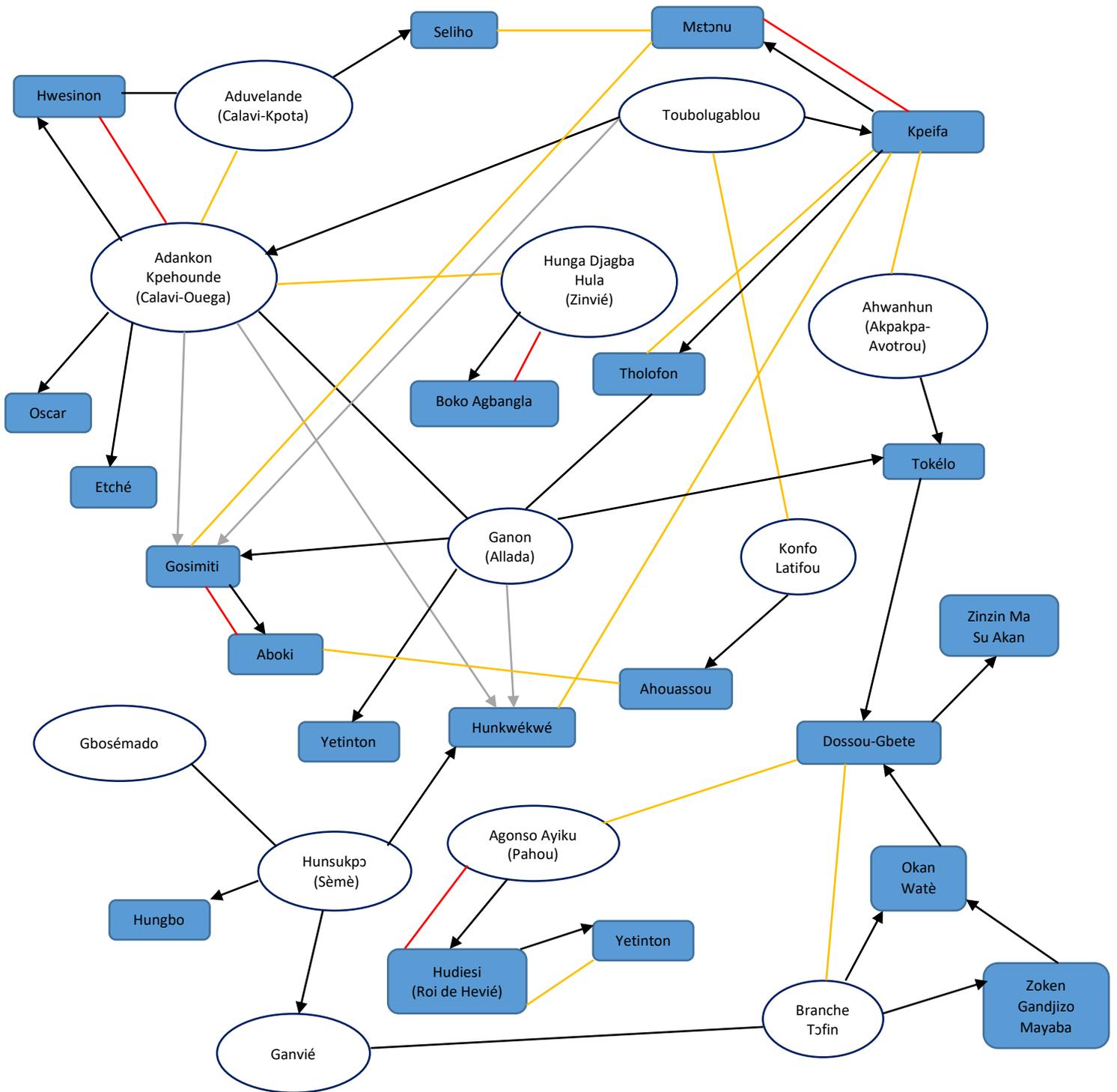
La *branche* initiée par l'*adumaja Ganon* (famille Ganongbe) constitue justement la dernière de nos principales lignées, que nous n'épuiserons pas ici. L'homme d'Allada prit une importance considérable dans le partage local du culte, grâce à la grande puissance que l'on prêtait à sa main. Il fut proche de la plupart des anciens, notamment de l'*adumaja Eke*. Si sa maison a perdu beaucoup de son prestige, faute d'une succession personnelle préparée³²⁰, *Ganon* installa *Atingali* - chez l'*adumaja Yetinton* à Womey, chez *Gbedande* (anciennement *Hwenukpo*) et chez *Gosimiti* - et renforça, d'une manière ou d'une autre, un grand nombre de maisons dans l'agglomération : les *adumaja Dandokpata, Tchedji Atanon, Kinkpon, Tokélo Paulin* après le réveil de la maison, ou encore le président *Metonu Agbokanlin*. Comme celle d'*Ahwanhun*, la légende de *Ganon* renvoie d'ailleurs à une découverte d'*Atinga* directement faite au Ghana :

« *Moi ce que j'ai entendu, c'est que Ganon est sorti au Ghana, il est resté auprès d'un adumaja là-bas, pour cultiver la terre...Ganon était agriculteur et a travaillé un temps chez cet adumaja...et en venant, l'autre lui a donné la main et il est rentré au Bénin avec...» (Adumaja Tchedji Atanon)*

Ainsi, la région de Cotonou a été touchée par des lignées variées d'installateurs qu'il faut rapprocher de ces mouvements de population que stimule alors l'émergence de la ville, cet aimant déjà irrésistible. Plusieurs canaux, non étanches, furent donc à l'origine de la diffusion, depuis les régions du centre où il s'est d'abord implanté - Dassa, Konkon, Sokponta, Glazoué - puis du sud-est où il s'est structuré - vallée de l'Ouémé, Porto-Novo - avant d'aborder la région cotonnoise. Au regard de la surface de l'aire urbaine, les influences ne peuvent donc qu'être intriquées, parfois difficile à lire. Si la filière des itinérants a pu se cristalliser autour de figures majeures (*Hunsukpo, Hunkwékwe*), venues de l'est, d'autres ont essaimé par le nord et l'ouest de l'agglomération (*Adankon, Ganon*) et leurs successions contemporaines restent davantage liées à l'état-major de la **CO.NA.VA**. Cette double représentation du culte, par deux entités qui tendent à se démarquer continuellement (sur les pratiques et les références) au sein du nécessaire jeu concurrentiel, est une donnée essentielle pour comprendre son expression sur notre terrain. Nous verrons que dans la mise en place et la structuration de cette direction bicéphale se retrouve une bonne part des enjeux du *vodun* contemporain.

³²⁰ Comme dans les maisons *Gosimiti* ou *Kpeifa*, le successeur officiel ne vit pas dans la maison mais se déplace, selon les besoins, depuis la commune de Hinvi. En revanche, la grande *Nana Galé* (la femme de *Ganon*) y demeura jusqu'à son décès, en janvier 2021.

Lignées d'importateurs et d'initiateurs dans l'agglomération.



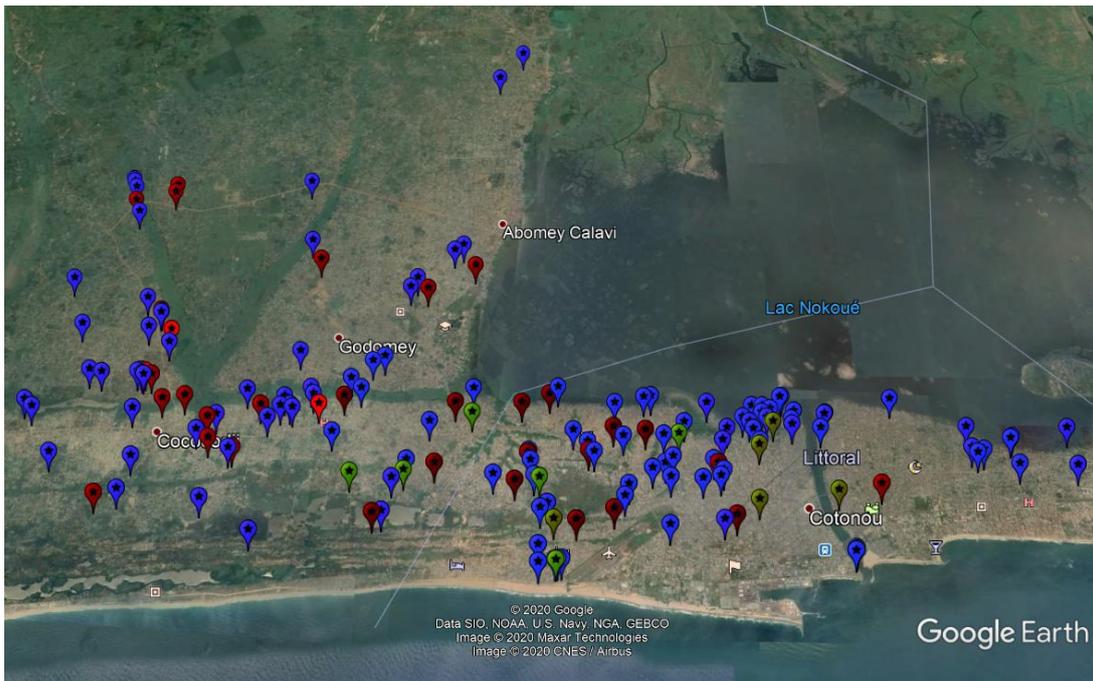
Légende (schéma 1) :

- Relation de parenté directe.
- Relation proche (alliance, amitié, association)
- Relation intronisateur/installateur – intronisé/installé
- A renforcé

h) *Un regard comparatif : les branches et maisons du culte de Tron.*

À titre de comparaison, puisqu'il s'agit du plus éminent *concurrent interne* et que nos travaux liminaires de recensement dépassaient le cadre de la galaxie *Atingali*, nous présentons ici la répartition spatiale des maisons de *Tron*, considérée dans le même périmètre. Aussi, pour mieux en saisir l'importance et la nature, nous tracerons ensuite les grandes lignes des différenciations internes dans la pratique du culte (divisé en trois obédiences) et les principales figures de *hun-nɔ gan* pour chacune d'elles.

Carte 25 : Localisation et distribution des couvents de Tron.



En bleu, *Tron Kpeto Deka* – En rouge, *Tron Goka Awudja* – En vert, *Tron Kpeto Ve*.

| Distribution | Cotonou intra-muros | Cotonou extra-muros | Agglomération |
|---------------------|------------------------|------------------------|---------------|
| Maisons Tron | 99 | 91 | 190 |
| <i>Kpeto Deka</i> | 73 | 62 | 135 (71%) |
| <i>Goka Awudja</i> | 14 | 26 | 40 (21%) |
| <i>Kpeto Ve</i> | 12 | 3 | 15 (8%) |

Tableau 7 : Répartition des obédiences de Tron dans l'agglomération (source : données personnelles)

La diffusion de la figure et du culte de **Tron** fut donc (et reste) bien plus massive que celle d'**Atingali**. Au-delà de la dynamique intrinsèque et des raisons profondes de sa large et durable diffusion, qu'il est difficile d'objectiver entièrement puisque le succès d'un mouvement religieux contient toujours en lui-même une part irrationnelle, ou indicible, quelques tentatives d'explication sont néanmoins possibles.

Tout d'abord, son expansion géographique est aussi ancienne que celle d'**Atinga** [le premier couvent structuré autour de la figure de **Tron** au Bénin fut celui de *Loko Danon* (Danon Abraham Loko Gbèzon) à Ouidah dans les années 1920] mais fut plus linéaire, dans un axe de rayonnement est-ouest (Ghana-Togo-Bénin) qui constitue la dynamique d'expansion classique pour les figures importées de cette génération. Le culte a ainsi pu jouir d'une position de primauté et d'une force de pénétration continue qui lui aura donné davantage d'élan que n'en bénéficia la figure d'**Atinga**, caractérisée par un déploiement dispersé, depuis plusieurs points de pénétration et en plusieurs temps.

Cette diffusion en faisceau est d'ailleurs confirmée par la localisation des autorités de références des différentes obédiences de **Tron**. Toutes siègent depuis ces territoires antérieurs, le Ghana (*Tron Kpeto Ve*) ou le Togo (*Tron Kpeto Deka* et *Goka Awudja*), là-même où la figure a longuement macéré. D'une certaine manière, c'est bien ce dernier pays qui a constitué sa véritable terre d'adoption, de structuration et de rediffusion. Aussi, cette logique d'expansion peut expliquer également pourquoi les principaux tuteurs béninois, importateurs-fondateurs ou successeurs, soient pour la plupart installés ou originaires des régions de première introduction au pays, à savoir les départements du Mono, de l'Atlantique et dans une moindre mesure, du Couffo.

Tron Kpeto Deka

Le *hun-nɔ gan*³²¹ *Agbanhounzo Lanfion Tonyèviadji* [en mina, *Tonyè* : le mien ; *vi* : peu/petit ; *ji* : sur ; « *le peu que j'ai me suffit* »³²²] est la figure tutélaire de cette branche. Son descendant direct, le *hun-nɔ gan Amoussou Folly Togninviadji III*, siège au Togo, dans le même village (Zowla). D'après la mythogénèse familiale, *Tonyèviadji* aurait découvert l'esprit **Tron** par le biais d'un personnage légendaire du culte, *Adjakwasi*. Ce dernier aurait lui-même installé le culte dans les régions béninoises de Grand-Popo, d'Adjaha et de Comé (Mono). Une autre grande figure est celle du *hun-nɔ gan Tchédji*

³²¹ Chez **Tron**, bien que les conditions d'adoption du titre restent floues, c'est en principe près le 1^{er} *Xwéta/Kpéta* (*Hounta*) le *hun-nɔ* devient *hun-nɔ gan*.

³²² Cette revendication est à l'origine de la scission avec son disciple **Goka**, qui préférera continuer à approfondir ses recherches et finira par créer sa propre branche, le *Tron Goka Awudja*.

(*Dandan Zounfon*) *Tchiakpe*, originaire de Tohonou Gankpé (village de l'arrondissement de Zoungbonou, commune de Houéyogbé, département du Mono), où il fut installé sous la supervision du précédent, dès l'année 1939. Son successeur, le *hun-nɔ gan Defodji Tchédji II* (photo), est aujourd'hui installé à Lomé.



Hun-nɔ gan Tchedji Tchiakpe



Hun-nɔ gan Defodji Tchédji II

Pour les représentants béninois, les régions frontalières du sud-ouest furent donc les premières terres d'introduction (Tohonou, Allada, Gankpé, Tori-Bossito) avec Ouidah. En sont notamment originaires le *hun-nɔ gan Atchetondji Papa Djrado II* (fils du *hun-nɔ gan Djrado Ahidazan*, neveu de *Tchédji* décédé en 2015), *Dagbo Fossou III* (maison installée en 1932), ou *Kpetô Gbedonumase Kinnifo II* (maison installée en 1935). Pour la génération suivante, les *hun-nɔ gan Sènan Adossou Dah Ahokpè* (fondation en 1976) ou *Dedo-Gbeyi* (installé par le précédent, en 1985) proviennent de ces mêmes régions de l'actuel département de l'Atlantique (Tori-Bossito et Allada).



Hun-nɔ gan Djrado Ahidazan



Hun-nɔ gan Atchetondji Djrado II

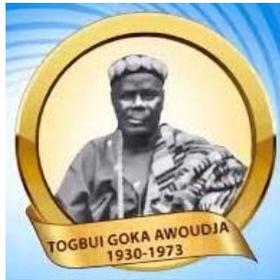


Hun-nɔ Senan Adossou Ahokpe

Néanmoins, la large diffusion du culte a permis à d'autres territoires de fournir des *hun-nɔ* d'importance au Bénin, et quelques figures majeures dans le développement et la structuration du culte à Cotonou. C'est le cas du département actuel du Zou, ancien cœur du royaume du *Danxome*, et notamment de l'ancienne capitale *Agbome*, ou encore d'Agonlin (localité de Cové) avec des figures importantes à Cotonou (dont les successions sont en cours), les *hun-nɔ gan Adoko* et *Agbegbe Flemamiti Guendehou*.

Tron Kpeto Deka Goka Awudja

Les tutélaires de référence, *Togbui*³²³ *Agbeyinu Goka IV* et *Kwami*, sont les descendants directs de *Goka* - branche légitime³²⁴ pour le fils et branche scissionnaire pour le neveu du dernier dirigeant, *Atissogbe Soedjedo Goka III* (1983-2004). Ils sont tous les deux installés aux abords de la capitale togolaise, dans les quartiers Bè et Zouzamé.



Togbe Goka Awudja



Gbeklu Goka II



Soedjedo Goka III



Agbeyinu Goka IV

Au Bénin, la branche légitimiste semble prépondérante mais l'intensité de la division est faible. Il est d'ailleurs fréquent de voir les représentants des deux courants présider ensemble aux intronisations ou cérémonies d'importance. Nous avons pu le constater lors des cérémonies de *azan dudu*³²⁵ chez le *hun-nɔ N'Tchiagbe*, qui reçut dans son couvent de Hevié les délégations des deux *camps* venues spécialement du Togo³²⁶. Par ailleurs, il existe au Bénin un représentant élu de la branche *Kwami*, en la personne du *hun-nɔ Amoussou Kassa II Edjeo* (photo ci-contre), le fils du *hun-nɔ Kassa Antoine*, dit *Koutoglo*, qui avait pris le *Tron* au Gabon, en 1953. Le siège de l'association est à Akpakpa (4^{ème}). La branche *Agbeyinu* en réfère pour sa part à l'autorité de tutelle installée au Togo, en l'occurrence *Agbeyinu Goka IV*.



Tron Kpeto Ve

Les descendants lignagers du fondateur *Kodjo Kumah Anibra* président toujours au siège mondial de *Tron Kpeto Ve*, à Kpando au Ghana.

³²³ Le terme *togbui* est l'équivalent de *hun-nɔ* (chef de culte) en langues mina/ewé.

³²⁴ La succession chez *Tron Goka Awudja* s'opère en filiation agnatique, du père au fils aîné. Ce n'est que lorsque le vivier des descendants mâles est épuisé que le processus successoral se tourne vers les frères du défunt puis vers leurs fils respectifs, dans l'ordre d'âinesse. En tentant d'écarter ses neveux pour succéder à son frère aîné, *Kwami* enfreinait cette règle tacite et créa *de facto* une seconde branche, tout en conservant le culte à l'identique.

³²⁵ Chez *Tron Goka Awudja*, le *kpeto* annuel est divisé en deux cérémonies semestrielles (*azan dudu* en milieu d'année et *xwetanu* en toute fin). La nécessité de vitaliser régulièrement l'esprit en est la principale explication.

³²⁶ Le *hun-nɔ N'Tchiagbe* [Nu ci agbé : je suis resté en vie, mina] n'est pas un chef de culte très ancien (primo-installation au début des années 1990). Mais son profil atypique à plusieurs titres (il est notamment professeur de climatologie à l'université d'Abomey-Calavi) en fait un *hun-nɔ* dont le potentiel et l'influence sont grandes.



Kodjo Kumah Anibra, fondateur du culte TKV.



CO.RE.LA.KO.BE (Logo)

Au Bénin, l'origine des *sofo* de **Kpeto Ve** est d'ailleurs remarquable. Hormis le plus ancien d'entre eux, *Dohou Tokannu*, héritier du *Sofo Malomon* originaire d'Abeokuta (Nigéria), les principaux chefs du culte proviennent encore des départements du sud-ouest, c'est-à-dire du Mono [les *Sofo Evivi* (famille Bopa), *Zohlon* (Comé), *Yehouenou Medessoukou Kocou* (Grand-Popo), *Eric* (Maison Lakoussanh) et *Ayihou Comlan Gabriel II* (tous deux de Kpovidji)], de la région directe de Ouidah [les *Sofo Atindehou*, *Elevagnon Kinnidogbe* et *Gbesso Cossi Hinnilo Quenum*] ou du pays *Aja*, département du Couffo [pour deux d'entre elles en l'occurrence (*Xemaxo Akwegnon* et *Axinaje Amegansi*), la pratique de *Kpeto Ve* est couplée aux cultes de **Mami** et de **Sakpata**].

L'expansion de *Vodun Tron* fut également soutenue par la relative simplicité de ses modalités d'affiliation, qu'il s'agisse des conditions d'initiations des adeptes ou d'installation des *hun-nɔ*. Sur ce point, le culte est le plus accessible aux impétrants extérieurs, le moins contraignant de l'univers *vodun*. On dit d'ailleurs souvent à l'intérieur de celui-là que n'importe qui peut devenir *Kpendjigan* et *hun-nɔ* de **Tron**, s'il peut payer [comme nous l'avons dit, le culte **Tron** peut s'acheter, bien que la succession des générations l'ait progressivement transformé, de fait, en culte lignager]. Aussi, c'est précisément dans cette ouverture, qui transcende les appartenances familiales et ethniques, que réside son dynamisme contemporain. Enfin, le parallélisme entre la distribution spatiale des deux cultes (**Tron** et **Atinga**), bien qu'il s'appuie sur une quantité de positions si différente qu'elle vire à la différence d'échelle, est intéressant. Il en dit long sur la force d'impact de cette génération de figures qui possèdent dans leurs mains une bonne part des enjeux et des cartes à jouer dans la redéfinition du périmètre et de l'imaginaire véhiculé par l'univers *vodun*, à l'intérieur de ses communautés comme vis-à-vis de l'extérieur. Une redéfinition qui s'exerce tout autant par eux que contre eux, au cœur d'une forte émulation concurrentielle dans laquelle les cultes traditionnels tendent à les rejeter hors de la sphère légitime du *proprement vodun*, celle-là même où les cultes tiers et une partie du corps social, au contraire, souhaiteraient les maintenir.

Partie II : L'expression contemporaine du culte *Atingali* à Cotonou.

Ama e gbo mo do no nu e we e no du

(C'est la feuille que le cabri a vu dans la bouche de sa mère qu'il mange)

« *Toute civilisation est alliance avec l'univers* »

Robert Jaulin (La Paix blanche, 1970)

« Vous savez, notre problème est quoi ? Notre président est analphabète, ceux qui l'entourent le sont et c'est ça qui fait qu'il n'y a pas des écrits sur ce que nous sommes en train de faire....mon père m'a dit que avant la colonisation, il y avait un procureur, sa maman est sorcière et la maman a tué beaucoup d'enfants...elle envoûte le procureur, le procureur ne savait pas... **Atinga** a allumé (**mis en transe**) une femme et elle est partie accuser la maman du procureur...le procureur a convoqué l'adumaja, et lui avant d'aller il a fait sortir poudre à canon, gin, encens....Bon, maintenant la cour a siégée et on lui a posé la question : quelle est la preuve que tu as pour accuser ma mère ? Il dit que c'est parce que l'ange monte sur l'ablewa et il demande à la mettre en transe (...) Il dit : « l'angel est monté sur l'ablewa, que c'est lui qui va parler »...celui-là dit au procureur général : « toi dans ta maison tu as eu tel, tu as eu ci, tu as eu ça », c'est-à-dire tout ce qui s'est passé, il a commencé par le dire (...) il dit : « Toi, le procureur tu as enterré tes enfants, là où tu es maintenant tu es en bonne santé, et si tu prends des médicaments tu seras guéri...c'est ta maman qui fait ça, si tu n'es pas convaincu appelles-là». Or il a appelé la maman et elle est arrivée...la maman pleure : « mon fils, c'est moi qui te fais du mal » En fait, **Atingali** est un fétiche qui a le plein pouvoir sur tout le territoire...mon père m'a dit ça, mon père m'a dit ça et il m'a dit vas voir. »

(**Adumaja Aladji** – 22/08/2019)

Depuis son introduction dans la région de Cotonou à l'orée des années 1950, dans un mouvement dont nous avons tenté d'esquisser le contexte et les modalités, la nature et la pratique du culte ont été fortement bouleversées tour à tour par des évolutions lentes et des transformations plus radicales, aux origines profondes et parfois opportunistes, sur le fond *théologique* comme sur l'exercice pratique et rituel.

Le facteur organisationnel majeur de l'époque contemporaine reste donc la scission en deux entités représentatives et la nécessité de différenciation qui suivit, au point de finir par justifier aux yeux de bien des membres le bien-fondé de leur séparation. Cette

dichotomie de structure, la segmentation qui s'y poursuit et la forte concurrence qu'elle entraîne vis-à-vis de tous (impétrants, futurs intronisés, maisons délaissées, autorités spirituelles) reste sans doute le moteur interne principal des évolutions actuelles, bien qu'il ne soit pas le seul. Nous verrons ainsi de quelle manière la nature du terrain prend largement sa part dans les impulsions qui sont, encore aujourd'hui, à l'œuvre.

Ainsi, que l'on aborde sa réalité actuelle sous l'angle diachronique de l'histoire des premières implantations ou que l'on tente de l'observer dans sa nature actuelle concrète, le culte apparaît comme un cas singulier au sein de la dynamique des *Vodun* de la kola. Comme s'il tentait de brasser plus large, ou plus varié. Comme s'il rebutait à choisir son camp entre les différents pôles d'influence qui ont pu le nourrir, ou vers lesquels par ses divers bras il tend. Surtout, comme s'il ne pouvait réellement se nourrir que des forces et ajouts générés depuis ses intérieurs, ce réseau si particulier, un cercle au sein duquel les maisons sont toujours fortement liées entre elles et finalement assez peu perméables aux forces extérieures.

Le panel limité de maisons, le grand nombre de fonctions nécessaires à la réalisation de sa pratique quotidienne autant que l'exclusivité des installations laissée aux volontés personnelles des dirigeants associatifs le singularisent assez, en effet, de l'omniprésent cousin, ce triptyque de *Tron* beaucoup plus accessible. C'est une des raisons pour laquelle cette thèse s'appuie essentiellement sur des témoignages de responsables ou de membres effectifs du culte. De fait, son fonctionnement en réseau façonne un répertoire dans lequel peu (pour ne pas dire aucun) élément parfaitement exogène ne peut surgir. Au contraire des foisons de curieux ou de sympathisants observés dans les couvents de *Tron Kpeto Deka* et *Goka Awudja* (moins dans celles de *Kpeto Ve*), il n'existe à peu près aucun officiant d'*Atingali*, de quelques niveaux que ce soit, qui n'ait eu des liens personnels antérieurs avec le culte. Surtout, celui-là nécessite un investissement important dans lequel le *rendement* et la *visibilité* sont potentiellement plus faibles que chez son concurrent, alors même que la charge réelle y est lourde. Autant qu'il est peu probable de rencontrer, à l'occasion d'une séquence rituelle, un adepte qui n'ait pas une raison doublement intime d'être là : l'affliction au sens large, mais surtout la médiation ou le parrainage d'un proche. Ce que nous confirment ici deux chefs de culte, un *ancien* de Cotonou *intra-muros* (de la maison Dossou-Gbete, où nous fûmes initiés) et un autre récemment installé à Hevié, alors que nous abordions justement devant eux les biographies et l'origine des *officiants* non héritiers :

« (...) si tu n'as pas un problème d'abord, qu'est-ce que tu vas venir chercher chez **Atingali** ?
(**Adumaja Yelian Metogbe** – 20/12/2020)

« Non, on ne se lève jamais pour dire : « je suis aviduvi »...avant que ça ne se lève ainsi, ça a fait quelque chose, c'est quelqu'un qui vous a amené. »
(**Adumaja Alodji** – 08/11/2020)

Dans les maisons d'**Atinga**, tout le peuple est, peu ou prou, composé d'officiants. Cette singularité, qui le rapproche davantage des cultes *coutumiers* et ressort comme une évidence au contact, n'en fait pas pour autant un culte d'où la monétarisation, la stratégie et les velléités d'expansion sont absentes, au contraire. Si les impétrants aux diverses fonctions, particulièrement à celle d'*adumaja*, s'appuient nécessairement sur des références ou une légitimité familiale directe dans le culte, ils doivent cependant payer leur dû à qui de droit, ce dirigeant associatif qui *entérine* l'installation, parfois au terme d'après négociations, d'autant qu'ils auront dû au préalable *choisir leur camp* parmi les deux propositions et qu'ils auront l'occasion à leur tour, un jour, de proposer à la fonction leurs propres *tchamin*.

Après avoir présenté le contexte général de l'émergence et de l'expansion du culte au sud-Bénin, par des devanciers encore éloignés des considérations organisationnelles et politiques, et avant de nous attacher aux évolutions qui ont fortement modulé sa pratique et ses références après seulement un siècle de présence au pays³²⁷, il nous faut présenter son expression contemporaine concrète, en revenant à la mise en association récente (2004), qui reste le point de rupture fondamental.

La volonté des représentants de la seconde génération d'*adumaja* au pays, première au sud, d'organiser officiellement le culte à l'échelle nationale pour lui offrir la reconnaissance, quelques moyens et une meilleure visibilité, est sans doute, en effet, le principal vecteur des développements actuels. Elle leur aura permis de placer sur orbite, parfois malgré eux, la génération de leurs disciples qui, pourtant jeune à l'époque, ne se sera pas privée pour leur ravir tout le pouvoir. Comme elle ne se privera pas d'intégrer à son projet les descendants des grandes maisons primaires. Formellement, la scission aura généré une organisation bicéphale qui, malgré la porosité et les accointances entre maisons ou au niveau interpersonnel, fut à son tour productrice de différenciation.

³²⁷ 1923 est la date officielle retenue de la première installation à Dassa même, populairement renvoyée à la maison *Olugenyi*. Néanmoins, certaines maisons semblent plus anciennes, comme celle de *konkondji*.

Les deux réseaux restent ainsi profondément liés, mais leurs pratiques, sous le sceau concurrentiel, ont suivi des voies divergentes. La **CO.NA.VA**, fruit direct du schisme, se raccroche à sa galaxie d'origine, celle de l'*endogène* revisité, du *néo-vodun*. **Atinga Sɛn Wiwé**, vestige de la structure primaire, en garda le nom bien qu'elle ait préféré se tourner vers d'autres sphères, celles des mouvements néo-chrétiens ou prophétiques. Enfin, en s'incarnant et en s'installant toutes les deux dans le périmètre de l'agglomération (l'une par choix stratégique initial, l'autre par contingence familiale), les deux têtes associatives auront entériné la place de Cotonou, simple escale *missionnaire* pour les distributeurs historiques, comme centre névralgique du culte à l'échelle nationale.

4) *Atinga*, un seul cœur (*ayi dokpo*) mais deux têtes.

« Adu kpo de kpan no no ken a »
(*La dent et la langue ne restent pas en rancune*)

L'apparente cohérence de l'organisation formelle du culte, lorsqu'il est appréhendé sous le prisme de ces deux structures, est ainsi remarquable. Cette configuration binaire autour de la **CO.NA.VA** (Congrégation Nationale des adeptes du *Vodun Atingali* du Bénin) et d'**Atinga Sen Wiwé** [*sen* (adorer) ; *wiwé* (être propre, sans tache) : ***La véritable (authentique) adoration d'Atinga***], semble devoir servir et simplifier ici l'observation. D'autant qu'à l'exception de quelques maisons qui, pour différents motifs, sont restées à l'écart, peu d'*adumaja* pratiquent en dehors de l'une ou de l'autre, quand bien même la figure d'*Atinga* se trouverait, chez ceux-là, dans une position secondaire.

Il est donc nécessaire de nous arrêter un moment sur l'histoire - finalement assez récente - de cette vaste querelle ouverte au crépuscule des grands anciens, à l'orée des années 2000, ce passage de témoin entre des devanciers légitimes, mais hors d'âge, et les représentants d'une nouvelle génération moins expérimentée, sans doute, mais beaucoup plus ambitieuse et, peut-être surtout, plus adaptée à son époque. Une scission qui aura produit avec le temps, la concurrence et la nécessaire différenciation, de véritables divergences *liturgiques* - dans les aspects pratiques les plus formels - et *théologiques* - dans la pensée justificatrice de l'univers d'*Atingali*. Aussi, qui aura été la base génératrice de ce (double) réseau entremêlé qui la contrarie parfois, et que nous tenterons de présenter. Des chemins en apparence irréconciliables, donc, qui remettent à l'épreuve le credo pourtant sans cesse réaffirmé du culte :

Ayi dokpo we no sen Atinga [*ayi* (cœur) ; *dokpo* (un) ; *we* (être) ; *no* (marque d'habitude) ; *sen* (adorer)] : « ***C'est d'un cœur unique qu'on adore Atinga*** ³²⁸ ».

³²⁸ Cette affirmation comporte un double sens évident. Le cœur unique (*ayi dokpo*) est également le cœur pur, dépourvu d'arrière-pensées ou de mauvaises pensées. Nous pourrions donc traduire également ce credo par : « ***seul un cœur ouvert peut adorer Atingali*** ». Nous reprenons néanmoins ici la définition commune, celle qui reste le plus régulièrement mise en avant à l'intérieur du culte.

a) Une scission née des antagonismes et des ambitions personnelles.

Me e ma j'ajo do tɔ tɔn a ɔ, me w'ε na j'ajo do ?
(Celui qui ne vole pas son père, qui volera-t-il ?)

Au départ n'existait donc qu'une seule structure, organisée autour des personnalités devancières du grand Sud (schématiquement, de Porto-Novo jusqu'aux dernières extrémités d'Abomey-Calavi), figures emblématiques du passage de l'itinérance à la sédentarisation, et pour la plupart d'entre elles particulièrement liées au mouvement interne de première diffusion au pays. Une association assise sur la légitimité historique de représentants charismatiques mais totalement informelle en droit, dépourvue de statuts et règlements officiels. Un regroupement, qui correspondait peu ou prou à la structure de l'association **Atinga Sen Wiwé**, qui en aura d'ailleurs jalousement conservé le nom, et qui s'était formé naturellement autour de quelques chefs de culte, principale-



ment originaires ou initiés dans la région de Porto-Novo. Elle fut ainsi dirigée jusqu'à sa mort par un personnage majeur de l'histoire et de l'expansion du culte vers l'agglomération de Cotonou, l'*adumaja* **Hunsukpɔ** (photo ci-contre), plus connu sous son patronyme compressé, **Kpɔ** (la panthère). C'est la disparition de ce dernier, le mardi 22 octobre 2002 - il ne sera enterré que le 5 mai

2003 – qui entraînera presque mécaniquement le conflit de pouvoir et d'alternance entre les principaux tutélaires de l'époque, anciens confrères ou compagnons de route, et le fils cadet tout juste rentré du Nigéria, l'*adumaja* **Hunsa**³²⁹.

Cette véritable *guerre* politico-spirituelle se matérialise d'abord dans les vaines tentatives d'une partie des contemporains de **Kpɔ**, et particulièrement de l'*adumaja* **Hunkwékwé**, à la fois le second et l'aîné, de contrarier cette logique mécanique de la filiation familiale pour lui opposer celles de la légitimité et de la continuité. Puis, rapidement, elle transcende le seul problème de l'héritage pour stimuler une volonté profonde de restructuration du culte à l'échelle du Bénin.

En effet, bien que **Hunkwékwé** ait été intronisé par **Hunsukpɔ** lui-même, et qu'il resta longtemps son adjoint le plus proche, de fortes tensions étaient apparues entre les deux hommes, du vivant du second. Elles avaient en réalité déjà poussé le premier à se

³²⁹ Ce nom propre constitue une double référence, puisqu'il est donné à un garçon *xɔgbonutɔ*, terme qui désigne à la fois les personnes originaires de Porto-Novo (les Dossavo sont des autochtones de Sèmè) et les adeptes de cultes familiaux *atinmevodun*.

rapprocher d'autres tutélaires de l'époque, comme **Ganon** ou **Adankon**. Témoin d'une partie de ces événements - il fut personnellement l'objet d'un profond contentieux entre les deux tutélaires, car il avait été le *tchamin agba* de **Hunkwékwé** avant de se faire introniser par **Kpɔ** - et du caractère autoritaire et omnipotent du président de l'époque, l'*adumaja Vivenu* nous expliquait la genèse de ces divergences :

*« (...) la tension a toujours existé, jusqu'à nos jours... Un temps il y a eu de fortes tensions entre Hunsukpɔ et Hunkwékwé et Hunsukpɔ menaçait Hunkwékwé parce que bon, lui, il avait un pouvoir et quand il dit quelque chose à l'époque, ça se passe, donc tout le monde avait peur...c'est pas comme aujourd'hui où les gens installent n'importe comment, hein, tu ne pouvais rien installer, c'est lui qui doit faire tout, tu ne peux rien faire dans ce culte là sans lui au moment où il vivait, donc Hunsukpɔ c'était une superpuissance...voilà, les problèmes de scission...Hunkwékwé connaissait beaucoup de plantes, donc il ne voulait pas être très soumis à Hunsukpɔ et c'est là qu'il y a eu les premières dissensions entre les deux à l'époque ...lorsqu'il y'a eu cette scission-là, et puis il y a eu des menaces, il (**Hunkwékwé**) a entendu parler d'Adankon (**Kpehounde**) et c'est comme ça que Hunkwékwé est allé vers Adankon et c'est comme ça que Adankon est venu lui installer d'autres anges, comme (**Adja**) Bariba...donc c'est Adankon qui est venu lui installer ça et c'est comme ça que Adankon a soutenu Hunkwékwé à l'époque... » (**Adumaja Vivenu** – 20/03/2021)*

C'est donc principalement cette impossible entente entre les deux hommes qui aura précipité la scission de la structure primaire. Devant l'impasse d'un mode d'organisation informel et verrouillé par le cadre familial (et féodal, dirent les détracteurs) de son ancien tuteur, **Hunkwékwé** engage en partie à ses frais le processus de création et d'officialisation d'une structure nouvelle, plus représentative à l'échelle du Bénin, qui aboutira à la fondation de la **CO.NA.VA**. Bien des *adumaja* le suivront, notamment parmi la jeune génération, qui se saisira finalement du pouvoir à la barbe du patriarche. D'autres s'en tiendront à la légitimité filiale de la maison **Hunsukpɔ** et accompagneront l'institutionnalisation de l'organisation d'origine restructurée (**Atinga Sɛn Wiwé**).

L'élaboration de la **CO.NA.VA**, depuis son ébauche confiée à différents bureaux préparatoires, la tournée de recensement et de rencontre des couvents et dignitaires dans tout le sud et centre du pays (Allada, Agonlin, Dassa, etc.) dont elle fut l'occasion, jusqu'à sa fondation officielle à Porto-Novo en août 2004, fut le cadre de complexes

luttres dans lesquelles certains s'engagèrent personnellement et que d'autres observèrent en retrait, mettant de fait aux prises la plupart des grandes maisons de l'époque (celles des *adumaja Gosimiti*, *Kpeifa*, *Adankon*, *Xweton*, etc.) et d'une certaine manière, les divers courants qui jusqu'ici cohabitaient au sein de la structure commune.

C'est lors de la fondation officielle, à la maison de la culture de Porto-Novo (cf. photos ci-dessous), sous le double parrainage du roi Gbeffa, qui avait fait introduire la figure d'*Atingali* au palais en janvier 1951 (en accueillant les *konfo* itinérants), et du *Mito Akplɔgan*³³⁰ que le jeune *adumaja Metɔnu Agbokanlin* (Houzandji Sourou Victorien) fut finalement mis en avant, en manière de consensus entre des anciens trop âgés pour régner et une jeune génération déjà suffisamment rompue (en partie grâce à la formation politique de l'époque révolutionnaire) aux subtilités des concurrences internes et de la stratégie politique au sens large.



Congrès fondateur du 15/08/2004 (Maison de la culture de Porto-Novo)
 (Accroupi au premier plan, l'*adumaja Xweton Ahumbe* ; sur la gauche, en troisième position, l'*adumaja Gosimiti* ; sur la droite, aux pieds de l'*akplɔgan*, l'*adumaja Hunkwékwe* (avec lunettes) et deux places sur sa gauche le jeune Sourou Victorien Houzandji, qui contre toute attente enlèvera la présidence).

En réalité, cette création en forme de séparation avait été mûrement préparée, dans ses moindres détails. Elle fut ainsi l'occasion de pactes d'alliances divers, qui devaient faire éclater au grand jour l'avidité et la ruse de jeunes personnalités à l'époque insoupçonnables, devenues aujourd'hui centrales (et parfois bien soupçonneuses).

La création même de la structure fut d'abord mise dans les mains (aux côtés de deux délégations chargées respectivement des statuts et du règlement intérieur) d'un bureau préparatoire composé de 9 membres. Ceux-là, qui furent en quelque sorte les délégués

³³⁰ Le *Mito Akplɔgan* est le chef suprême des cultes *Vodun* dans le royaume de Porto-Novo (à l'image de l'*ajaxo* dans celui d'Abomey). À ce titre, aucune initiative concernant un culte particulier ne peut se décider sans son accord, jusqu'à ce jour (les chefs de cultes *Vodun* s'étant toujours officiellement pliés, au Bénin, au pouvoir des chefs de terre). De même, il est appelé à régler tous les conflits entre *vodun-no*. La particularité de son rôle ici est bien entendu les liens directs et personnels qui liaient alors la maison royale et le culte d'*Atingali*.

fondateurs, avait été choisis parmi les trois principales zones géographiques du culte dans le sud-Bénin de l'époque : 3 pour Calavi (*Xweton Ahumbe*, dit Oscar, d'Adjagbo, *Hwesino* de Calavi-Kpota et le fils aîné du roi de Hevié³³¹, le prince *Adisso-Denu*), 3 pour la ville de Cotonou (*Metɔnu Agbokanlin*, *Sekandji* et *Djebatin*) et 3 pour celle de Porto-Novo (*Abérré*, *Adové Konou* et *Vivenu Clément*).

Parmi ceux-là, un pacte unissait un *adumaja* de chaque zone : *Xweton Ahumbe* pour Calavi, *Metɔnu Agbokanlin* pour Cotonou, bien que sa maison soit en réalité située sur la commune d'Agblangandan-Mondokomey, à quelques centaines de mètres des frontières de la ville, et *Vivenu* pour Porto-Novo. Aussi, pour des raisons de logique géographique, de centralité et de représentation symbolique du pouvoir, il avait été entendu que le président serait choisi parmi les chefs de culte installés dans la capitale économique. Parmi les trois *pactionnaires*, l'*adumaja Metɔnu* fut ainsi désigné.

Concernant précisément la séquence, le récit actuel des deux complices - l'un évoquant les événements avec le sourire, l'autre avec assez de frustration - nous montre qu'ils pensaient sans doute pouvoir manipuler ce jeune cadet, par ailleurs le seul analphabète du trio, en lui cédant la place officielle *sur le trône*. Bien qu'il soit aujourd'hui vice-président de l'association concurrente de, l'*adumaja Vivenu* reconnaît l'aspect stratégique de l'époque et son rôle dans ces événements, avec un peu de nostalgie :

« (...) après *Hunkwékwé* a été trahi pour que lui (**Metɔnu**) soit là, moi j'ai trahi *Hunkwékwé*...il est vieux, c'est ce qu'on a dit, mais c'est pas parce qu'il est vieux...il y a des présidents à cent ans aujourd'hui, en Afrique...bon, moi-même je regrette par moment, pour dire mais, cet imbécile-là (**Metɔnu**), je ne peux m'en prendre qu'à moi-même...ah, je ne peux m'en prendre qu'à moi-même parce que j'ai été l'artisan de tout ça, là... bon, quand je vois son comportement...**(vous auriez pu revendiquer la place à l'époque)**... Non, si je le faisais dans le temps les gens vont critiquer ça...et puis nous, au moment de cette scission, c'est à Porto-Novo qu'on a des problèmes avec *Hunsa*, si on choisissait quelqu'un d'ici, *Hunsa* verra que c'est pour l'arracher, que nous sommes contre lui, donc il faut que le président reste à Cotonou et que le vice-président (lui-même, à l'époque) soit à Porto-Novo... » (**Adumaja Vivenu** – 20/03/2021)

Comme nous l'avons évoqué, les querelles nées de la scission se cristallisent alors dans les tentatives de résolution auprès de l'*Akplɔgan*, gardien des cultes traditionnels,

³³¹ Dont la dernière femme est la fille d'un devancier de Pahou installé en 1966 (*Adumaja Agonso*).

et particulièrement des cultes *vodun*. C'est dans d'ailleurs dans ce cadre que la création de la **CO.NA.VA** fut actée, ce dimanche 15 août 2004³³².

Voici quatre autres témoignages de ces temps fatidiques du schisme, qui nous furent faits par les *adumaja Yelian Metɔgbe* (Dossou-Gbete, Agontinkon), *Tofodji Caïman* (Sainte-Cécile) et par les deux présidents respectifs de la **CO.NA.VA** et d'**Atinga Sen Wiwé** (toutes deux parties prenantes), *Metɔnu Agbokanlin* et *Hunsa*. Bien évidemment, tous abordent la question depuis des points de vue divergents (la volonté de pouvoir de *Gosimiti* dans le premier, celle de *Hunsa* dans le second, l'*habile* du jeune *Metɔnu* dans le troisième et le sentiment de trahison ressenti par *Hunsa* dans le dernier) mais ils se rejoignent en partie sur le rôle central de *Hunkwékwé* dans l'inévitable scission et dans la création de la **CO.NA.VA** :

*« (...) le problème s'est passé entre deux vieux qui ne s'entendaient pas... il y a Gosimiti et Hunkwékwé, ils sont tous morts déjà...ils sont partis pour élire Gosimiti parce que avant y'avait pas CO.NA.VA, y'avait pas Sen Wiwé, y'avait Atinga, point, et c'est Hunsukpɔ qui est là, c'est lui le président.... Maintenant, après son passage, voilà il est décédé, tu sais que personne n'est éternel, il est décédé et son fils, celui qui est là (**l'adumaja Hunsa**), c'est lui qui doit prendre la relève et les autres vieux-là sont partis avec leurs clans pour élire Gosimiti (...), parce qu'ils veulent écarter son fils (**Hunsa toujours**)...et c'est parti pour ça...maintenant, arrivés là-bas tu sais que...leurs accords, là, ça date de très longtemps...arrivés là-bas, beaucoup de gens ont changés de version et commencent par faire des reproches à Gosimiti...(...) c'est la politique...maintenant, entendant des reproches à Gosimiti, ils ont dit qu'est-ce qu'on fait ? Hunkwékwé n'a plus le droit de se présenter puisqu'il est déjà dans le groupe de Hunsukpɔ (**qu'il quittera finalement avec ses troupes au profit de la nouvelle structure**), qu'est-ce qu'on va faire ? Il faut chercher quelqu'un d'autre...y'a un autre, il est le plus jeune parmi eux mais c'est un choix par défaut...il est parrainé par son beau-père (**Jean Kpeifa**), donc ils ont même porté le choix sur Jean Kpeifa mais lui il ne veut pas...il a désigné et il a soutenu Metɔnu (**Agbokanlin**), il s'est désisté en sa faveur...c'est ce qui s'est passé... » (*Adumaja Yelian Metɔgbe* - 14/12/2018).*

*« Quand Hunsukpɔ est décédé, son fils Hunsa qui était Séraphou (**Chérubins et Séraphins**) au Nigéria est venu, il*

³³² Le jour ne fut pas choisi au hasard, puisqu'il est celui de la nouvelle igname, *tedudu*, qui est à la fois une fête agricole, ethnique et spirituelle/religieuse. C'est d'ailleurs presque à la même date (chaque 18 août) que le président de la **CO.NA.VA** réalise depuis le *xwetanu* de sa propre maison.

ne connaissait rien de Atingali justement mais il voulait devenir le chef donc il a fait campagne un peu partout dans le milieu tɔfin, Ganvié et autre là...et ils sont allés à une réunion...alors que à côté de Hunsukpɔ là, y'avait Hunkwékwe là donc normalement de droit si on doit faire l'association c'est lui Hunkwékwe qui devait être le chef...maintenant comme lui (**Hunsa**) il a fait campagne les gens n'étaient pas d'accord...et c'est là que Hunkwékwe a appelé Metɔnu pour lui dire toi on te mets là et tu vas rester, il a enlevé son chapeau de chef et il lui a mis, on te nommes chef, c'est là qu'il y a eu la séparation...»

(**Adumaja Tofodji Caïman** -28/12/2019)

« Non, y'a quelque chose, pour ne pas vous mentir, le Sen Wiwé eux ils sont associés avant Conava (**2002**)...donc, quand Hunsukpɔ même est mort, Hunkwékwe là doit être le président, et son enfant (**Hunsa, fils de Hunsukpɔ**) a décidé que c'est l'esprit de son papa, que lui il doit être président à vie, et Hunkwékwe a dit qu'il ne peut pas rester dans la main du papa et rester dans la main de son enfant, c'est comme ça la chose est cassée..et Hunkwékwe il est maintenant en train de penser à être le président, à créer son association pour être président, donc on a commencé la réunion avec lui - c'est la politique que je suis en train de vous dire - les vieux là, Hunkwékwe, Kpeifa, Rigobert (**Gosimiti**), Dah Lodji, etc... ils sont restés ensemble pour dire que Hunkwékwe veut être président, et ils ont désigné 9 personnes pour aller parler à les gens et faire la tournée...quand je fais ça, avec mon habile, là, je suis le président du (**bureau**) préparatoire, le papier est là maintenant...dans ce temps-là Soglo est dans le pouvoir, et avant que Soglo a quitté là, j'ai fait tout possible et il a signé le papier préparatoire donc nous continuons, nous continuons, avec mon habile j'ai fait tout possible, j'ai dit que je ne peux pas être le président préparatoire et une autre personne va rester là....parce que je suis très habile, jusqu'à maintenant là, je ne connais pas le papier mais moi j'ai le cerveau...et avec la chance, les vieux-là sont rentrés dans les discussions, Hunkwékwe il veut être le président, l'autre veut être président, l'autre veut être président....avec mon dictature là, y'a un vieux, je n'ai pas donner l'argent, hein, donc avec mon dictature là, y'a un vieux qui est là qui dit que comme les vieux sont en train de chercher la chose, chacun veut être président...le vieux a dit, le Sourou-là (**Metɔnu**), c'est lui on va lui donner, parce que vous les papas ne peut pas prendre ça et après vous serez encore morts et on va encore faire d'autre congrégation, parce que les dépenses qu'on a fait pour la congrégation maintenant on va encore faire ça, donc on doit nommer le petit, le constat est là et c'est comme ça les vieux m'a nommé. » (**Adumaja Metɔnu Agbokanlin** - 03/01/2021)

« Conava, c'est toujours Hunsukpɔ qui est ici donc ils ont quitté chez Hunsukpɔ pour aller chez Conava pour casser Hunsukpɔ...Abéré (**adumaja de Porto-Novo**) c'est ici, Soudère (**adumaja de Adjarra**), c'est ici...c'est moi qui leur a donné le pouvoir...y'a encore autre là qu'on l'appelle Victor, lui aujourd'hui il fait **Mami**, c'est nous avec eux on est ensemble...après ils sont partis chez **Conava**...après l'autre il est déjà mort, Jean Kpeifa...c'est tout ça, tout le Bénin complet, il faut demander... Metɔnu n'a rien installé à Porto-Novo, c'est Hunsukpɔ qui a installé tout **Atinga** qui est à Porto-Novo jusqu'à Abomey...pendant que le bagarre est venu, c'est eux Abéré, parce qu'ils sont membres de Houkwékwé, parce que installer **Atinga** pardon je n'ai pas donné le couvent à Hunkwékwé alors que j'ai installé le couvent à Abéré (**le père avait installé Hunkwékwé**)...pendant que mon père est mort Hunkwékwé m'a dit de laisser lui le chef et ils ont refusés et ils ont ramassés son groupe pour aller voir Metɔnu là-bas pour faire tomber moi ici...et le vieux n'est pas...c'est Houkwékwé qui est allé voir **Conava** là-bas pour casser le temple de mon papa...et son enfant est là, Zinsou, il me connaît, moi je suis son ami... »
 (Adumaja Hunsu – 16/02/2020)

Bien que les récits diffèrent en partie (il en existe beaucoup d'autres versions, l'évènement étant relativement récent), ils pointent tous une évidence, celle d'un choix réalisé par défaut. La volonté de se neutraliser, l'incapacité à se réunir sur un seul nom, les volontés individuelles de pouvoir, auront poussé les anciens à privilégier la mise en avant d'un jeune chef de culte inexpérimenté à l'époque, et à lui confier les rênes de la structure naissante. C'est le début du règne de Sa Majesté **Metɔnu Agbokanlin**.

De l'autre côté, **Hunsu** réagit. Devant ces velléités et l'obligation de justifier auprès des autorités l'existence de deux structures responsables d'un même culte (rendu à une même divinité), il officialise les restes de l'association d'origine dirigée par son père, en affirmant qu'il ne rend pas de culte à **Atingali** mais à **Atinga Sɛn Wiwé**, du nom de la structure primaire :

« C'était une vraie bagarre qui s'est installée entre les deux et évidemment on (**les autorités publiques et traditionnelles**) les a convoqués...le ministre d'alors a dit qu'on ne peut pas avoir deux **Atingali** dans ce Bénin et ils ont demandé à Hunsu, toi tu fais quoi ? Il a dit moi je fais **Atingali Sɛn Wiwé**, et l'autre dit lui il fait **Atingali** »
 (Adumaja Yelian Metɔgbe – 14/12/2018)

Cet impératif administratif acté marque la véritable séparation entre des maisons et des personnalités qui avaient jusqu'ici pratiqué ensemble. Il entérine au passage la place stratégique de Porto-Novo dans la structuration nationale du culte (*Hunsukpɔ*, *Hunkwékwé*, *Vivenu* et *Metɔnu* en sont originaires) et préfigure d'autres séries de ruptures, plus fondamentales, auxquelles nous nous attacherons en détail : schématiquement, une forme de culte fortement enrichi, rattaché à l'univers du *vodun* ainsi qu'à ses figures proches, notamment celles de *Dan-Mami* (la **CO.NA.VA**), et une autre de plus en plus proche de la mouvance prophétique, néo-chrétienne (**Atinga Sɛn Wiwé**).

« *Mito Akplɔgan c'est le chef de culte...donc quand les histoires ont commencées, l'autre partie les Kpeifa, les Metɔnu tout ça, les Gosimiti, on les a convoqué chez le chef des cultes traditionnellement, à Porto-Novo...et quand ils sont allés là-bas, chef de culte c'est déjà le vodun traditionnel tout et tout et ils ont dit qu'ils vont rester sous la houlette de Mito Akplɔgan...alors que Akplɔgan il est chef de culte donc il gère déjà beaucoup de cultes dont le vodun et là-bas eux autres on a dit d'accord vous voulez rester sous la houlette de Akplɔgan et acheter tous les vodun mais nous on va rester avec notre **Atinga** original, sans vodun quoi... »*
(**Adumaja Hunsɔ** –16/02/2020)

Il est par ailleurs probable que dans l'esprit de l'*adumaja Hunsɔ*, **Atinga Sɛn Wiwé** constituait (et constitue évidemment toujours) une continuité légitime de l'association d'origine dirigée par son père. C'est encore ce dernier, et non pas lui-même, qu'il présente d'ailleurs comme le véritable fondateur de la structure, preuve qu'il ne souhaite pas dissocier l'organisation actuelle (qu'il a pourtant lui-même fait pourvoir en statuts) de la primo-structure. Enfin, nous pouvons encore percevoir cette peur de la dépossession et la volonté de légitimation dans le choix de conserver le nom d'origine³³³ de l'association, à la signification des plus claires : *L'authentique adoration d'Atingali*.

« *La séparation totale **CONAVA/Sɛn Wiwé** c'est en 2006...parce que mon papa est mort en 2002 et il était leur chef...Le papa m'avait déjà intronisé et à un moment nous étions tous ensemble avec les **CONAVA**...Eux autres ils ont dit que maintenant, comme mon père est décédé, que ils vont devenir chef...et les gens ont dit non, et moi j'étais avec mon papa depuis, je travaillais même avec mon papa de son vivant...le papa est décédé 12 ans après m'avoir installé... »*
(**Adumaja Hunsɔ** – Idem)

³³³ Le nom complet de la première structure était AAAS (Association des adeptes **Atinga Sɛn Wiwé**).

Comme souvent, les querelles de personnes et les attrait individuels pour le pouvoir, même (ou surtout) symbolique, auront scellé le sort et la configuration organisationnelle d'un culte, à l'époque où le mode de représentation par associations devenait la norme et peu à peu, une obligation administrative.

Si la structure initiale réunissait les principaux chefs du culte au sud, sous l'autorité incontestable de *Hunsukpa*, le processus de succession fut le théâtre recuit des ambitions refoulées ou naissantes, des uns et des autres. De là, le duel classique entre l'héritier filial (*Hunsa*) et l'héritier initiatique (*Hunkwékwé*), renforcé par la nécessité sincère de réorganiser la structure au niveau national, donna lieu à un vaste jeu de rôle qui appartient tout autant à l'univers de la stratégie politique qu'à celui de l'histoire religieuse. L'ambition impossible de *Hunkwékwé*, privé du pouvoir par les jeunes alliés de son propre camp, comme celle des autres tutélaires de l'époque (*Akwegnon*, *Gosimiti*, *Kpeifa*, etc.) dont les volontés s'annulèrent, restera malgré tout comme la pierre fondatrice de ce large mouvement de consultation et de reconfiguration qui amènera la scission, par la création de la **CO.NA.VA**, et la ré-officialisation d'**Atinga Sɛn Wiwé**.

CO.NA.VA (Congrégation Nationale des Adeptes du Culte Atingali du Bénin).



Le président *Metonu Agbokanlin* (au centre) entouré de sa garde rapprochée d'*Adumaja*. (Pèlerinage annuel de la CO.NA.VA à la plage Le Bélier, en décembre 2019).

La CO.NA.VA, l'émulation historique la plus fidèle, paradoxalement, des forces en présence à l'époque de grande sécularisation, regroupe aujourd'hui la majorité des plus anciennes familles dévouées au culte *Atingali* dans le pays (Olugbenyi, Hinvi, Koba, Agbangla, Hounkpatin/Okpeifa, Dossou-Gbete, Ganon, etc.).

À ce titre, elle est clairement prépondérante dans le périmètre de l'agglomération et peut jouir, à ce titre, d'une reconnaissance nationale et étatique plus importante³³⁴. Elle possède néanmoins, plus que sa concurrente, un caractère international épars (Gabon, Côte-d'Ivoire, Sénégal, Cameroun, France, etc.) davantage conditionné par un réseau de connaissances personnelles - parfois sous forme de rencontres numériques - ou à des parcours d'expatriation individuelle, plutôt qu'à une véritable stratégie de développement extérieur mise en place par ses dirigeants.

L'association fut donc élaborée dans un contexte de rivalité entre certaines des principales figures du culte au Bénin, puis développée par un jeune *aviduvi* devenu *tchamin agogo* dans le couvent familial de la femme qu'il convoitait (en l'occurrence Denise Kpeifa, la fille aînée de Jean, qui était *ablewa* chez son père en ce temps), une femme qui deviendra sa première épouse (d'*ablewa* chez son père, elle deviendra ainsi la *Nana Galé* de son mari) et qui bénéficie aujourd'hui, au sein de l'association, d'une autorité

³³⁴ La concurrence étant un sport d'endurance, cette affirmation est à mesurer. A l'heure où je rédige ces lignes, le président d'*Atinga Sen Wiwé* vient d'être, au terme d'un imbroglio de politique interne (dans lequel s'exprime aussi la rivalité entre Cotonou et Porto-Novo), reconnu officiellement par le *Mito Akplagan* de Porto-Novo comme le représentant officiel du culte d'*Atinga* au Bénin.

qui dépasse largement le cadre de ses seules fonctions rituelles (elle assiste par exemple aux réunions du bureau, où sa voix compte).

Au moment de leur rencontre, Victorin Hounzandji, originaire de Porto-Novo, est mécanicien pour vélomoteurs à Cotonou, dans le quartier de *Gbgamey*. Il est par ailleurs fils d'adepte lui-même. Bien avant sa naissance, son père avait été initié dans la maison de *Seliho*, suite à une maladie :

*« Metonu, lui c'est son papa qui était malade...il est venu à la pêche ici il a quitté yovotome³³⁵ il est en train de faire son filet jusqu'à venir à Yenawa ici et c'est une fois-là qu'il a été attaqué par des sorciers, par la sorcellerie, et il est tombé dans l'eau, il faisait des bruits de l'eau et les gens l'ont vus, ceux qui l'ont pris ne le connaissent pas, donc comment ils vont faire ? y'avait un grand marché à Yenawa (...) donc on l'a envoyé vers le marché, en ce moment il n'était pas en lui-même, il était sous forme folie, quelque chose de folie comme ça, on dit ah comme on ne connaît pas ses parents on a cas l'envoyer chez le guérisseur traditionnel qui est dans la zone ici qui est **Seliho Ayiso** qui fut moi mon grand-père, c'est comme ça on l'a envoyé ici...quand on l'a envoyé ici il est resté ici pendant 2, 3 semaines, après 2,3 semaines on a su qui il était on a envoyé message chez ses parents ses parents sont venus on a continué par faire les traitements 1 mois à 2 mois 3 mois il s'est retrouvé...sa guérison et puis sa délivrance en même temps que notre **Fulani Agbokanlin** le prend en même temps (...)c'est comme ça on a commencé par l'appeler Agbokanlin, parce que c'est Agbokanlin qui l'a choisi, et on a pris tam-tam et on est parti l'amené lui, il est rentré au couvent et il est resté jusqu'à il a fait près d'un an ici avant de repartir à la maison, pour repartir à la maison il a dit qu'il ne va pas partir seul qu'on va lui faire du gari d'abord c'est comme ça on est parti lui faire tcholé³³⁶ dans sa maison d'abord et avec tcholé là deux jours après il a commencé par prendre les anges un peu un peu et il n'a pas pris la moitié et la mort l'a pris...» (Adumaja Seliho, 20/10/2020)*

Le père de *Metonu* y fut intronisé officiellement sous le patronyme même de l'esprit qui l'avait incarné, **Hunkponu** [*vodun* ; *kpo* : clôture ; *nu* : près de] **Agbokanlin**, mais ne porta cependant jamais formellement le chapeau, car il était déjà *konfo* (les deux fonctions ne se cumulent pas en titre³³⁷), tandis que sa femme, la mère de *Metonu*, fut

³³⁵ Yovo : européen, blanc ; *tome* : pays : l'Europe, le pays des blancs, des occidentaux.

³³⁶ *Tcholé* est la première partie que l'on installe (en attendant l'érection du **Fulani Agbokanlon**) pour protéger la famille et la maison. Tout *aviduvi* peut également le faire installer chez lui.

³³⁷ Elle se cumule d'ailleurs rarement dans les faits, car peu de *visionnaires* accèdent au stade d'*adumaja*.

ablewa de l'ange *aco* au couvent de son mari. Le futur président de la **CO.NA.VA**, qui était jeune à l'époque où il perdit ses parents, resta ainsi longtemps éloigné du culte :

*« (...) il connaissait déjà **Atingali** parce que sa maman aussi était *ablewa*...sa maman était *ablewa*, elle était *aco-si* et son papa était *konfo*...c'est quand son papa a pris **Atingali** à la maison que **Atingali** a pris sa femme comme *aco-si*...malgré tout ça *Metɔnu* était encore enfant au moment où son papa est mort et il n'a pas adoré avec lui » (Ibid.)*

C'est donc bien la rencontre avec la fille aînée de Jean Kpeifa qui réactive la vocation profonde chez l'*aviduvi* Houzandji, et lui permet, après une première expérience décevante dans la maison *Gosimiti*, de mettre pied dans l'un des plus anciens couvents d'*Atinga* à Cotonou, celui de la famille Hounkpatin/Okpeifa³³⁸. Le hasard était alors d'autant plus beau que l'*adumaja* Kpeifa lui-même avait été *onilu* dans la maison de l'*adumaja* *Seliho* à Yenawa et que les deux hommes se découvraient là, d'une certaine manière, une filiation commune :

« C'est parce que lui il travaillait quelque part non loin de Vodje là-bas (Metɔnu), donc il a vu la fille, il a parlé la fille, la fille a accepté, il a suivi la fille...il était adepte...maintenant le papa a été tué...il a dit ça à son beau-père qui a vu certaines choses, il suivait les choses avec le beau-père jusqu'à connaître...c'est le beau-père qui lui a donné certaines forces....»
(**Adumaja Aladji**, 22/08/2019)

« Metɔnu est parti enceinter sa fille et il est parti pour aller voir les parents et Kpeifa Jean a dit que c'est toi qui...c'est pour toi ma femme ? Et Kpeifa lui a dit tu fais quoi ? La voie que tu as passée pour rentrer dans ma maison, je ne pense pas si tu vas voir cette voie-là pour ressortir... Metɔnu a eu peur parce que en ce moment-là Metɔnu faisait la délinquance...il était un peu chap-chap, quoi, il était un gentleman...donc c'est de là Kpeifa a dit à Metɔnu que c'est ça lui fait ici, avant que lui va être le mari de sa fille il doit accepter et être dedans...(...) quand son beau-père lui a dit qu'il doit adorer Atingali, Metɔnu a dit à Kpeifa que son papa est Hunkponu Agbokanlin...Kpeifa a dit qu'il ne connaît pas Hunkponu Agbokanlin... Hunkponu Agbokanlin, ça veut dire que son papa est konfo ? Metɔnu a dit oui, et il dit que sa maman est

³³⁸ Le nom nagô d'origine, Okpeifa, fut transformé en Kpeifa (Hounkpatin est un nom de *vodun-si* pris par une ancêtre de la famille, puis transmis aux générations suivantes). La famille est originaire de Kétou, mais se déplaça à Ouidah. Le couvent de Jean Kpeifa n'est pas le premier à Cotonou, mais il fut l'un des plus structurés et dynamiques, dès ses débuts.

ablewa, que sa maman est aco-si, que sa maman est encore en vie mais que son papa était déjà mort mais que c'est l'ange de Seliho qui a pris son papa... le nom Seliho qu'il a appelé chez Kpeifa, c'est de là que Kpeifa a tiré Metɔnu. »
(**Adumaja Seliho**, 20/10/2020)

*Metɔnu Agbokanlin*³³⁹ s'intégra rapidement dans la maison de Barrière et suivit les enseignements d'un beau-père qui finira par l'introniser avant de lui servir, quelques années plus tard, de caution tutélaire pour prendre la tête de la **CO.NA.VA** naissante (le vieil *adumaja*, qui fut dans un premier temps tenté par la charge lui-même, se contentera de la place de président d'honneur, jusqu'à sa mort), face à des candidats pourtant considérés comme plus légitimes et plus expérimentés, par antériorité dans le culte.

Nous avons déjà abordé précédemment le contexte particulier et les alliances de circonstance qui favorisèrent cette prise de pouvoir. Un grand nombre de rumeurs concernant les blindages reçus par le président après sa nomination, de la part des anciens qui souhaitaient soutenir la stabilité de la future association, le protègent finalement, au moins symboliquement. Dans l'univers du *vodun*, on ne s'en prend pas par instinct à un homme ainsi protégé. *Metɔnu* lui-même reste persuadé que son statut est aussi le fruit d'une certaine forme de prédestination, avec des propos qui ne sont pas sans rappeler les hagiographies officielles de certaines figures fondatrices des Eglises prophétiques. Dans son discours, aux deux tendances justificatrices contraires – la volonté d'être sincère et celle de se *grandir* - s'enchevêtrent et répondent les deux faces explicatives de sa réussite, l'élection divine et l'habileté stratégique revendiquée :

« Atingali, là, j'étais un petit mais je suis vite rentré dedans et avec mon habile et tout ça là, j'ai regardé avec mon cerveau, on m'a nommé le président du bureau préparatoire (qui aboutira à la création de la CO.NA.VA.) Et puis ce que vous allez voir ici, c'est Dieu qui a écrit sur moi, c'est Atingali même qui a écrit sur moi...je suis né dans le Atingali, moi j'ai pas né à l'hôpital, j'ai né à la maison, sur mon jugement (supplétif, qui remplace l'absence d'un acte de naissance) c'est marqué né vers...la date que on m'a mis au monde je ne connais pas, le mois que on m'a mis au monde je ne connais pas sinon que c'est Dieu m'a mis là....c'est Dieu qui a écrit....c'est pour ça, si vous me vois bien, quand vous allez chez les adumaja, adumaja comme vous avez l'habitude, vous voyez que c'est moi que les gens suivent mainte-

³³⁹ Bien qu'il ne fût pas *konfo* lui-même, *Metɔnu* a repris le nom de l'ange *Agbokanlin* en référence à son père.

*nant...je n'ai rien sur le corps, je n'ai aucune chapeau différent que les autres, moi je fais pas ça...donc c'est à cause de ça que moi-même je vois que c'est pas mon force seule, mais que c'est Dieu qui a mis sur moi et le **Atinga** là me suis toujours » (Adumaja Metɔnu Agbokanlin - 03/01/2021)*

Depuis son élection perpétuelle à la tête de la **CO.NA.VA** il y a plus d'une quinzaine d'années, le président s'est attelé à en augmenter les effectifs d'*adumaja* (il me le proposera à moi-même, un simple *aviduvi* au fort potentiel publicitaire), en multipliant son nombre d'obligés face à la grogne de plus en plus latente des vieilles maisons (anciens *adumaja* ou membres d'anciennes familles, parfois les fils des devanciers concurrents du président à l'époque), et a par ailleurs intronisé plusieurs membres de sa famille proche ou élargie : ses deux premiers fils, les *adumaja Dagbo 1* et *Dagbo 2* (les deux plus jeunes, *Dagbo 3* et *Dagbo 4*, sont en attente), un neveu par alliance qu'il avait côtoyé chez Jean Kpeifa (l'*adumaja Ifama Kobata*, petit-fils de Jean Kpeifa) ainsi qu'une autre parente sise à Yenawa, l'*adumaja Le Retour/La Victoire*.



Adumaja Metɔnu Agbokanlin, président de la CO.NA.VA.

Le primat de la **CO.NA.VA** se fait dorénavant appeler *Hun-nɔ gan axosu* [littéralement, le roi des grands chefs de culte] ou encore *Sa Majesté Adumaja Metɔnu*³⁴⁰ [*me* (personne) ; *tɔ* (père) ; *nu* (chose) : « *sur les traces du père* »³⁴¹] **Agbokanlin**, dans une

³⁴⁰ Comme nous l'avons précisé, le père de **Metɔnu** ne porta pas le titre d'*adumaja* lui-même, mais il en posséda toutes les caractéristiques. Son rôle primaire de *konfo* l'en empêcha, prêtant le flan aux rumeurs et divers procès en légitimité. Le choix de ce nom permet au président de la **CO.NA.VA** de s'inscrire à la fois dans une profondeur historique relative vis-à-vis du culte et dans une filiation quelque peu évasive (le père en question est-il son géniteur initié ou son maître et beau-père Jean Kpeifa ?)

³⁴¹ Plusieurs expressions, dans les noms formés ou reçus par les *vodun-nɔ*, renvoient à cette inscription dans une lignée familiale agnatique, ou à l'héritage spirituel direct du père. En voici quelques exemples : **Metonu** [(*me* (dans) ; *tɔ* (père) ; *nu* (chose)) : dans la tradition (héritage) du père ; **Metogbe** [(*me* (dans) ; *tɔ* (père) ; *gbe* (parole)) : dans (dire) la parole du père ; **Tɔfɔdji** [*tɔ* (père) ; *fɔ*, contraction de *afɔ* (pieds) ; *ji* (ici)] : sur les pas/traces du père ;

double référence à *Fulani Agbokanlin*, l'un des principaux anges d'*Atinga*, dieu lare et exterminateur de sorciers, et à son père, qui en tant que *konfo* portait ce nom d'esprit. Il siège, en tant que président de l'association comme en tant que chef de culte, dans la localité d'Agblangandan, quartier Mondokomey, commune de Sèmè-Kpodji.

Au plan de l'organisation, l'association reproduit structurellement, sans s'y conformer entièrement, les caractéristiques de la plupart des associations de cultes *Vodun* au Bénin : bureau central, représentants départementaux et locaux, adjoints thématiques,



conseil des sages, structures de recours et de règlement des conflits, etc. Depuis 2020, *Métonu* a également décidé de nommer des chefs de zones, une démarche qui a surtout réveillé les rancœurs et les inimitiés. Aussi, l'effectivité des organes internes est relative, particulièrement celle du bureau où les nouveaux *adumaja* nommés par le président sont les plus nombreux.

Par ailleurs, le président assume lui-même la charge de trésorier effectif (bien que la **CO.NA.VA** dispose d'un poste officiel pour cette fonction, actuellement assumée



par l'*adumaja Tchetula*, de Hevié), tranche la plupart des questions autour du fonctionnement courant, des finances, et le fait souvent seul, avec son fidèle lieutenant, l'*adumaja Abérré* (Porto-Novo, photo ci-contre). C'est aussi le cas lorsqu'il s'agit de mettre en place de nouveaux protocoles en interne (exemple des attestations de *tchamin*). Cette centralité du pouvoir constitue la raison principale des critiques auxquelles il échappe peu (même dans les maisons

où je me présentais comptant parmi ses amis), au-delà de la nature des décisions prises.

Néanmoins, une certaine efficacité dans la communication autour de l'association et dans la mise en lumière du culte lui est aussi largement reconnue, et elle est objectivement palpable, tant il est indéniable que l'association née de la rupture vampirise aujourd'hui la représentation d'*Atingali* au Bénin. Collectivement, elle se réunit notamment autour de deux moments forts dans l'année, de nature et de portées différentes. Le plus important est son grand rassemblement annuel (Pèlerinage international de la communauté *Atingali* du Bénin) à la plage dite *Le Bélier* à Sèmè-Kpodji (quartier

Tɔtɛmɛ [tɔ (père) ; tɛn (place) ; mɛ (dans)] : à la place du père ; *Tɔnase tɔgbe* [tɔ (le pays) ; na (va) ; se (écouter) ; tɔ (père) ; gbe (parole)] : le peuple va écouter la voix du père.

Agblangandan), à la mi-décembre. C'est l'occasion pour le président d'élargir son périmètre de communication et de (se) faire connaître ou rappeler à une plus large audience l'existence de l'association, tout autant que celle du culte (les principaux médias en rendent compte, par le biais de reportages et d'interviews de Sa Majesté, qui connaît là son moment de gloire télévisuelle³⁴²). Le second évènement est le *kpeta* ou *xwetanu* [*xwe* : année ; *ta* : tête ; *nu* : chose], une cérémonie dédiée à la famille élargie, aux ancêtres et aux *Vodun* de sa maison, réjouissance à dimension plus restreinte, à la mi-août [cette période est aussi celle des cérémonies de *tedudu* (*te* : igname ; *dudu* : action de manger), les fêtes de la nouvelle igname]. Elle lui permet de réunir (en théorie) dans un même lieu, l'ensemble des *adumaja* membres de l'association.

Atinga Sen Wiwé (L'authentique adoration d'Atinga)

L'association **Atinga Sen Wiwé**, qui constitue en quelque sorte un reliquat de la structure primaire, reste dirigée à ce jour par l'*adumaja* *Hunsa*, dans les conditions que nous avons évoquées. *Hunsa* est le fils du fondateur réel, en un sens, à savoir l'*adumaja* *Hunsukpɔ* : « Mais avant qu'il ne parte, il avait mis le souverain que vous voyez ici



(**Hunsa**) dans son trône »³⁴³. Père et fils furent membres de l'Eglise des Chérubins et Séraphins [fondée par Saint Moïse Orimolade Tunolase à Lagos en 1925, cette Eglise prophétique nigériane est contemporaine de l'arrivée du culte d'**Atingali** au Bénin³⁴⁴, et sa dénomination angé-

lique évoque d'elle-même la parenté potentielle avec lui], avant de prendre la charge d'*adumaja*. Le second, qui s'était expatrié au Nigéria pour des motifs professionnels, succéda au premier dans un contexte particulier de dissensions initiées par l'*adumaja* *Hunkwékwé*, le concurrent du père qui se pensait plus légitime. La frustration de ce dernier mènera, deux ans plus tard, à la création de la **CO.NA.VA**.

³⁴² Il est assez aisé de retrouver sur internet certaines interventions, relayées par la télévision nationale (ORTB).

³⁴³ Propos du secrétaire général de **Sen Wiwé** lors de la cérémonie dominicale à Sèmè Gohounto, le 16/02/2020. *Hunsukpɔ* avait installé son fils de son vivant, en 1990. Le trône dont il est question ici est à la fois le trône d'*adumaja* et celui de **Sen Wiwé**, (deux *adumaja* ne peuvent en principe cohabiter dans une même maison), les deux allants de pair dans l'organisation de ce courant.

³⁴⁴ Comme l'ECC par ailleurs, elle fait partie du mouvement religieux Aladura (composé d'Eglises chrétiennes indépendantes ou prophétiques), d'essence yoruba.

« (...) au moment où le papa est décédé...bon, il fallait mettre quelqu'un devant, sur le trône...on a fait des réunions à Porto-Novo, ici, etc. et nous avons décidé que ce soit lui...il n'y avait pas de scission, la CO.NA.VA n'existait pas encore...on a décidé que ce soit Hunsu et comme la décision a été prise...C'est le fils, et déjà on connaissait que si jamais Hunsukpo partait, voilà celui qui allait...c'était clair, mais quand le patriarche meurt, il y a toujours des dignitaires qui sont proches de lui et qui veulent aussi le trône...et dans le temps on avait eu aussi un problème dans Porto-Novo ici parce qu'on avait pas de papiers, on avait pas de texte législatif qui, de façon formelle régissait l'existence de l'association...» (Adumaja Vivenu, 22/11/2020)

Cette problématique de la nécessaire structuration administrative intervient donc avant la séparation, et en fut aussi une sorte de catalyseur :

« Ça avait de nom (**l'association initiale**), c'était Sen Wiwé déjà, mais on avait aucun papier...et Mito Akplogan, le chef des cultes traditionnels... en fait il y avait un problème causé par l'un des dignitaires de Porto-Novo ici qui nous a amené vers lui...et à l'issue de la rencontre Mito nous a demandé le papier qui régit la création de l'association. Ah, on ne pouvait pas dire qu'on en a pas (**rires**) On lui a dit que nous en avons, que nous allons repartir et lui ramener les papiers, ça s'est passé en 2002 et c'est ainsi bon, quand on est revenus de chez Mito on a dit cette histoire, maintenant, on a pas de papiers... et c'est là qu'on a commencé à faire des réunions à Adjarra chez l'Adumaja Hunkwékwé, c'était le second, ils étaient deux, il y avait Hunkwékwé et quelqu'un qu'on appelait Akwenyon, voilà, c'était les deux dignitaires qui étaient avec Hunsukpo, c'étaient les piliers à l'époque. Bon, donc comme l'histoire s'est produite comme ça, on a commencé les réunions chez Hunkwékwé et Hunsu descendait avec tous ses frères et c'est ainsi on a dit il fallait de façon urgente qu'on ait un papier... j'ai rédigé...oui, j'ai rédigé avec tout et tout que ce soit le règlement intérieur, les statuts...les papiers de Sen Wiwé ont été rédigés déjà avant ceux de Conava.³⁴⁵En ce moment Conava n'existait pas... »

(Adumaja Vivenu, 22/11/2020)

L'Adumaja Hunsu dirige aujourd'hui l'association depuis sa maison personnelle de Sèmè- Madjamé (quartier PK17, commune de Sèmè-Kpodji) ou depuis le temple central (à la fois maison familiale et siège officiel) de l'organisation à Sèmè Gohounto (idem) dont la construction/expansion permanente – le nouveau bâtiment, construit au

³⁴⁵ Que l'adumaja Vivenu rédigea lui-même également, en 2004, après avoir rejoint les scissionnaires.

gré des moyens patiemment récoltés, s'érige par-dessus l'ancien qu'il finit par contenir, en quelque sorte - n'est pas sans rappeler les promesses cimentées de ces multiples temples évangéliques, ou Célestes.



L'*adumaja Hunsukpɔ*
(Source : communication interne)



L'*adumaja Hunsu*
(Source : photo personnelle)

Sɛn Wiwé est clairement minoritaire dans l'agglomération et la ville de Cotonou (y compris dans les quartiers de l'est) mais prépondérante dans la grande région du sud-est (Porto-Novo et l'Ouémé), hors de notre terrain (la précision est importante, tant la situation dans l'agglomération semble déséquilibrée au profit de la première). Elle possède par ailleurs une présence au Nigéria où le président *Hunsa* chapeaute un nombre indéterminé d'*adumaja* par le biais d'une extension internationale de l'organisation, la **COMAS** (*Congrégation Mondiale Atinga Sɛn Wiwé*), qui concerne en réalité presque exclusivement les zones frontalières des deux pays. Cette surface transnationale, même relative, la distingue néanmoins de la **CO.NA.VA**.

Comme sa consœur, elle reste très structurée hiérarchiquement, par le biais des présidences de zones (qui y sont plus étendues, à l'échelle d'une ville ou d'un département entier), comme celle de l'*adumaja Vivenu* (responsable pour l'Ouémé) ou de l'*adumaja Axlosu* (pour Ganvié). Elle dispose par ailleurs d'un secrétaire général, en la personne vaillante de l'*adumaja Xuto* (d'Ahomey-Lokpo, dans la commune de Sô-Ava).

Le temps fort de l'association reste son grand rassemblement, également placé à la mi-décembre de chaque année, sur une plage de Sèmè-Kpodji [« *avant ils faisaient leur réunion chez les Hunsukpɔ, mais il y a eu trop de dire dire dans le quartier, donc il a dit déplaçons ça a la plage* »³⁴⁶]. Il s'agit du lieu et de la date où se tenait déjà la

³⁴⁶ *Ađumaja Tofodji Caïman*, entretien du 28 décembre 2019.

grande fête d'*Atingali* à l'époque de l'association unique. Comme on pourra le remarquer, l'*adumaja Metonu Agbokanlin* a choisi la même date pour la célébration annuelle de **CO.NA.VA**, sur une plage voisine (inutile de préciser qu'il s'agit d'un choix délibéré), qui officialise aussi la concurrence interne au culte, en termes de visibilité et de légitimité publiques. Un rapport de force dans lequel chacun doit faire montre d'un maximum de puissance et de troupes - « *c'est tout le littoral qui vient* »³⁴⁷ - pour mieux attirer l'attention des médias, des décideurs politiques et culturels (qui depuis Ouidah 92 et l'instauration du 10 janvier sont aussi les maîtres des éventuelles subventions) mais aussi des confrères, des curieux et de tous les *aviduvi* potentiels.

³⁴⁷ *Ađumaja Aimeton*, entretien du 28 décembre 2019.

Deux dirigeants à vie, deux profils différents.

Atinga Sèn Wiwé et la **CO.NA.VA** sont donc respectivement dirigées par leurs présidents-fondateurs, les *adumaja* **Hunsa** (Dossavo Anatole) et **Metɔnu Agbokanlin** (Hounzandji Victorin). Deux personnalités centrales, deux héritiers de devanciers en un sens (l'un filial, l'autre initiatique), deux *adumaja* mués en chef de mouvements religieux et trônant à perpétuité sur leurs structures respectives : le premier à découvert, en s'appuyant sur son nom et une légitimité familiale historique reconnu par tous, le second en ayant profité des tensions, des faiblesses, du grand désintérêt (ou de l'incapacité de contrôle, la très grande majorité des *adumaja* des deux camps étant illettrés³⁴⁸) de ses adhérents pour les aspects politiques, administratifs et statutaires de l'association dont ils sont pourtant membres.

D'emblée, les deux fonctions dirigeantes opèrent l'amalgame entre prédicats honorifiques - Sa Majesté pour le président de la **CO.NA.VA** (photo ci-contre), le Souverain pour celui d'**Atinga Sèn Wiwé** – et référence religieuse.



Bien qu'elle soit assez répandue dans l'univers des dignitaires *vodun*, notamment dans cette génération en quête de légitimation, cette confusion de titres et de marques de pouvoirs de natures différentes est particulièrement marquée chez les deux tutélaires associatifs (comme chez les dignitaires de **Tron**), autant dans les nominations que dans les comportements. Cette particularité est certainement à rapprocher du mode d'élection (ou plus précisément de non-élection) à vie qui est aussi, nous l'avons vu, une spécificité presque unique, nous pourrions dire une anomalie, aujourd'hui, dans l'univers de plus en plus contrôlé des associations de cultes *vodun* au Bénin.

Ainsi concernant la **CO.NA.VA**, le seul *adumaja* qui fut en mesure de nous montrer un exemplaire des statuts et de confirmer le mode d'élection, non seulement du président (ce dont les membres sont pleinement conscients) mais également de l'ensemble du bureau d'origine³⁴⁹ (ce point est l'objet de conflits potentiels aujourd'hui), fut un

³⁴⁸ A commencer par les deux présidents eux-mêmes, ce qui en dit long sur l'importance et l'influence de leurs entourages, auxquels il est fondamental de s'intéresser.

³⁴⁹ Article 17 : « Les membres du bureau exécutif national ont un mandat à vie. » Statuts de **CO.NA.VA** auxquels il est difficile d'avoir accès, y compris pour ses membres. Outre le fait qu'ils seraient peu nombreux à pouvoir les lire, un prix prohibitif a été fixé par son président (25000 fr.cfa) pour en sortir un exemplaire. Ainsi, le contenu exact du texte est méconnu par la plupart des *adumaja* et la réalité légale de l'élection à vie parfois mise en doute. Contrairement aux règles en vigueur dans les congrès fondateurs d'associations de culte, la rédaction des statuts fut réalisée après l'élection, et laissée de fait à la discrétion du président élu et de son cercle restreint. L'élection

des membres fondateurs, l'*adumaja Xweton Ahumbe*, longtemps écarté de l'association par le président (il en était le trésorier général depuis la création, *Metɔnu* l'accusa de malversations), mais récemment réintégré.

Les commentaires des *adumaja* membres de l'une ou de l'autre organisation sur les présidences à vie sont variés. Certains soutiennent cette modalité en reprenant à leur compte l'argument qui fut celui de *Vivenu* au moment où il rédigeait (presque seul³⁵⁰) les statuts et règlements des deux structures, à savoir la volonté d'éviter les querelles internes intempestives et de se démarquer, sur ce point, des structures syndicales ou politiques classiques. Bien entendu, c'est également la vision défendue par le président *Metɔnu*, d'autant qu'elle fut décidée dans le contexte troublé de la scission :

« (...) arrivé là, dans la maison internationale de la culture (à Porto-Novo), quand on a commencé à faire les statuts et règlements là, la personne que moi-même j'ai installé l'esprit, là, il a dit que 2 ans moi je vais faire sur le pouvoir et on va m'enlever et prendre une autre personne - la personne que moi-même j'ai mis **Atingali** dans sa maison, on l'appelle Dah Gbadu - il a dit ça et une autre personne a dit 5 ans et on va faire élection...bon, moi je suis comme ça, je n'ai rien dit et y'a un vieux-là qui a dit ce n'est pas le politique c'est vodun, on ne peut pas prendre le vodun pour faire politique...quand une personne n'est pas encore mort, on ne peut pas prendre un autre, c'est comme ça que ils ont fait papier comme ça.... »
(*Adumaja Metɔnu Agbokanlin* - 03/01/2021)

D'autres chefs de culte remettent subtilement ou plus clairement en cause cette clause (pour des raisons évidentes, nous ne produirons pas ici l'ensemble de ces témoignages), parmi les anciens écartés du pouvoir mais surtout parmi la jeune génération qui n'a pas connu ces temps troublés de la restructuration du culte. Enfin, certains en comprennent l'esprit sans pour autant la soutenir, ils en appellent au contexte particulier de l'époque et à une vision plus classique du rôle de *vodun-nɔ* (ce qui explique, par ailleurs, que l'ensemble du bureau ait été concerné par la modalité). Ainsi l'*adumaja*

à vie chez **Sen Wiwé** procède quant à elle de la légitimité historico-familiale de son dirigeant, bien davantage chef religieux que responsable associatif. Néanmoins, elle est également remise en cause et fut l'objet de tentatives de révision, jusqu'ici bloquées par le Souverain *Hunsa*.

³⁵⁰ L'*adumaja Vivenu* fut une des fondateurs de la **CO.NA.VA**. Néanmoins, il resta dans un premier temps proche de l'*adumaja Hunsa* et l'aida à restructurer l'association primaire, **Atinga Sen Wiwé**. Il rejoignit ensuite officiellement la **CO.NA.VA**. Puis, suite à un conflit personnel avec *Metɔnu*, il revint vers **Sen Wiwé**. En différentes périodes, il fut officieusement membre des deux structures, et bien qu'il ait quitté la **CO.NA.VA** depuis 2013, il est à l'origine des nouvelles attestations d'*adumaja* (2015) et des nouvelles tenues (2018). Sa qualité d'intellectuel, rare dans ce réseau, en fait un personnage incontournable, qui n'a jamais tenté d'exercer les plus hautes fonctions lui-même.

Metɔfodji Seliho Wendji, jeune *adumaja* d'une très vieille maison cotonnoise, dans laquelle le père de **Metɔnu** fut guéri puis initié, résume ici un avis souvent entendu lorsque l'on évoque l'apparent anachronisme de ces présidences à perpétuité :

*« Le pourquoi on a accepté ça, écoutez-moi, le pourquoi on a accepté ça...tu vois, on a pris vodun **Atingali**, comme c'est les grands qui ont amené et souvent si tu vas chercher l'origine de vodun **Atingali**, ceux qui ont amené ça en premier tu vas voir que c'est les adeptes de vodun *acina* qui ont vécu beaucoup de problèmes, ils ont vécus beaucoup de problèmes de sorcellerie, et c'est eux qui ont amené ça...hors que, si on prend vodun-*nɔ*, ils sont restés sur le schéma traditionnel où pour un vodun-*nɔ* on parle de succession après sa mort... donc c'est ça **CO.NA.VA** quand même...donc c'est de là tu vas voir même ceux qui ont fait ça, là, si tu leur vois eux ils sont restés dans le schéma traditionnel et ils ont fait la malédiction sur ça...c'est pour ça, là où **Metɔnu** est aujourd'hui, vous lui lancez n'importe quelle chose même ça ne va pas l'arriver parce qu'il a eu des grands qui ont fait plein plein sur sa tête (**qui l'ont « blindé » spirituellement**)...il a même eu peur au moment où on l'a choisi, il a eu peur, et c'est même après ce choix qu'il est parti encore faire beaucoup de formations, oui, faut pas que quelqu'un va vous mentir...c'est là, si je vais dire même, qu'il est parti apprendre le métier d'**Atingali**, et c'est maintenant que lui-même il a pris son manigance... »*
(**Adumaja Seliho** - 20/10/2020)

Sur ce principe, c'est à nouveau l'*adumaja* **Vivenu** qui fait preuve devant nous de la plus grande sincérité, en apparence, et peut-être même d'une forme de cynisme, lorsque nous abordons les modalités précises des successions à venir, un jour, à la tête des deux associations, dont il a rédigé seul ou presque l'ensemble des statuts :

« Non, la succession c'est après la mort du président...mais est-ce que c'est une élection, est-ce qu'on va faire une élection pour l'élire ? (rires) y'a un noyau dur, dès que le noyau dur est d'accord, tout le monde applaudit, c'est comme ça... »
(**Adumaja Vivenu** – 21/03/2021)

Aussi, la différence d'appréciation entre les têtes exécutives des deux structures est intéressante, lorsque l'on s'attache à la difficile question (omniprésente, bien qu'abordée avec prudence en interne) de ce *jour d'après*. Les statuts, relativement similaires dans les deux structures, prévoient qu'à la disparition du manitou se tienne une réunion du bureau dirigeant - 9 membres pour la **CO.NA.VA**, 12 pour **Sɛn Wiwé** - chargé de

désigné son successeur. Ceux de **Sɛn Wiwé**, dans une analogie poussée avec les pratiques vaticanes, vont jusqu'à prévoir un enfermement à l'intérieur du temple central de Gohunto, jusqu'à la résolution définitive du choix.

S'agissant des deux présidents eux-mêmes, en revanche, l'approche diffère.

Le président de la **CO.NA.VA** semble tout à fait conscient des oppositions internes et de sa carence de légitimité, il reconnaît facilement devoir sa place à son *habile* (ou son *manigance*, comme la qualifiait *Seliho*). Il ne peut donc réellement prétendre à une succession de type lignagère, ou précipitaire, et devra se conformer aux statuts (il y déroge parfois, sur des points non essentiels). Stratégiquement, il a donc à cœur d'introniser un maximum d'*adumaja*³⁵¹ auxquels on saura certainement rappeler leur devoir et, dans le même temps, installe un maximum de ses propres enfants, augmentant leur chance de se voir élire un jour. L'un d'entre eux a déjà été nommé dans le bureau directeur, gageons que les autres l'y rejoindront avant le moment fatidique.

Le président de **Sɛn Wiwé**, en revanche, qui a pourtant eu à lutter vaillamment pour gagner sa propre place lors de la succession paternelle, se considère comme un héritier filial davantage que comme un élu (rappelons qu'il se fait appeler Souverain et jamais Président, son titre officiel auprès de l'administration), et semble ne pas comprendre comment il pourrait en être différemment après lui. À sa décharge et contrairement à la **CO.NA.VA**, l'association **Sɛn Wiwé** possède un temple central, une véritable maison-mère associative, qui appartient foncièrement à sa famille, le terrain ayant été acheté par son père, *Hunsukpɔ*. Dans ces conditions, il est évident qu'il sera difficile de nommer à sa suite un *adumaja* extérieur pour diriger un temple qui constitue à la fois le siège de l'association et un domaine familial. C'est aussi pour cette raison que l'attitude du président est respectée, même quand elle est combattue. Contrairement à *Mɛtɔnu*, l'*adumaja* *Hunsa* ne rentre pas dans un champ stratégique d'ordre politique. Chez lui, c'est bien l'approche traditionnelle du pouvoir qui prime, à savoir que le chef n'est remplacé qu'après sa mort et qu'il ne peut être remplacé que par un de ses descendants directs. Cette difficulté, ainsi que la mauvaise compréhension qu'il possède des statuts de sa propre association - il a *découvert* les modalités concrètes de l'élection très récemment - engendrent aujourd'hui certaines tensions. Le Souverain souhaite modifier à nouveau les textes, contre l'avis bien compris de l'ensemble de sa hiérarchie, où chacun aurait tort de se gâcher volontairement une chance, même hypothétique. Des

³⁵¹ Comme je l'ai déjà dit, il me l'a proposé à plusieurs reprises.

alliances se font jour, les lendemains s'habillent de promesses renouvelées à grand cœur, ils se couvriront peut-être bientôt de trahisons. En attendant, et jusqu'à ce qu'une seconde mouture aboutisse dans un accord consensuel qui se cherche, le texte déposé au ministère des cultes au tout début des années 2000 (par son vice-président actuel) fait encore foi et loi au sein de la structure.

Nous retrouvons, dans cette comparaison des deux personnalités, une sorte de paradoxe. Le premier, **Hunsa**, possède la légitimité historique, nous l'avons dit. Le second, qui appuie son histoire personnelle sur deux maisons de référence (**Seliho** et **Kpeifa**) a pour lui la dynamique et la force du nombre. Par ailleurs, **Metnu** le tacticien révolutionnaire a déjà installé quatre de ses enfants et tente de créer derrière lui une véritable dynastie. Ses actions semblent tendues dans ce seul but : rester à tout prix le chef et conserver le pouvoir dans ses mains, à défaut dans celles de sa famille. S'il est efficace, l'ensemble du bureau lui sera acquis - si ce n'est déjà le cas - et les réfractaires seront marginalisés, contraints à la désertion vers **Sen Wiwé**, rendue compliquée par les différenciations, ou à la fondation d'une nouvelle structure. De son côté, **Hunsa** le féodal n'a pas su opérer ce même travail d'adaptation, ne garde pas d'enfant à ses côtés (bien qu'il ait au moins un fils *adumaja*) alors qu'il avait été lui-même formé, dès son plus jeune âge, par un père qui reste aujourd'hui encore la véritable figure tutélaire de l'obéissance. Son goût pour les femmes, qu'il a épousé en nombre, et la large dispersion de sa progéniture - en géographie comme en affiliation - en sont aussi des causes. Pour régner, il semble n'avoir compté que sur sa prestigieuse généalogie. Suffira-t-elle ?

Enfin, notons qu'à leur niveau les rapports sont relativement apaisés, au moins en apparence. Aucune critique profonde ne fut faite devant nous³⁵² d'un dirigeant vers l'autre, au contraire [*« Mais il me connaît, c'est comme mon petit frère »*, nous disait ainsi **Hunsa**³⁵³ de **Metnu**] alors que les critiques verticales à l'intérieur des organisations respectives sont légion et régulières. Ils se rencontrent régulièrement, se retrouvent toutes les deux semaines en tête à tête, participent à plusieurs tontines³⁵⁴ en commun. Ils sont de la même génération, sont tous deux illettrés et partagent une origine géo-ethnique proche : Sèmè-Kpodji pour l'un, Porto-Novo pour l'autre. Néanmoins,

³⁵² Nous ne sommes pas dupes sur ce point, les deux connaissent l'amplitude de nos pérégrinations. Le sentiment que nous avons à ce propos est que le premier se garde de critiquer par soucis tactique tandis que le second reste persuadé que sa légitimité est si prépondérante que son vis-à-vis ne peut représenter qu'un danger mineur.

³⁵³ Entretien du 16/02/2020.

³⁵⁴ Il s'agit d'un groupement circulaire de personnes qui cotisent dans une caisse commune dont le pot est remis à tour de rôle à chacun. Les montants et le nombre de participants sont variables. En fon, les appellations sont localisées : *su* dans la région d'Abomey, *so* dans celle de Ouidah, *gbe* (le groupe) d'une manière générale.

des tensions persistent, dans lesquelles se mêlent la pression des autorités administratives et spirituelles devant la double représentation d'un même culte et les fonctions que les deux présidents se partagent tant bien que mal dans les instances de représentations des cultes endogènes. Dans ces cercles, la dynamique s'est inversée, et le président *Hunsa* y représente à nouveau *Atinga* : auprès de l'*Akplogan* de Porto-Novo (depuis le 10 janvier 2022), sous le nouveau nom de *Tɔfodji Kpɔdɛgbe*, et secondé par son vice-président *Vivenu Clément* - sous le nom de *Gbeze Afɔdote nɔ glo kentɔ*³⁵⁵; auprès du CONACEB³⁵⁶ par le même *Vivenu Clément*, agent florentin à l'initiative des deux remplacements. Cette situation est ambivalente, puisque *Hunsa* et *Sɛn Wiwé* se trouvent légitimés par la filiation (*Hunsukpɔ* était un chef spirituel reconnu dans l'Ouémé) alors que la forme de ce culte est volontairement écartée des références du *vodun* classique. Le président *Mɛtɔnu* est pour sa part conscient d'être moins fondé par l'histoire personnelle (ce qui est toujours discutable) mais se considère floué, peut-être à juste titre, au regard de ces mêmes structures de représentations des cultes endogènes, car la pratique d'*Atinga* qu'il propose se rattache de manière pleinement assumée, au contraire, à cette *tradition* que celles-là sont censées préserver.



Diplôme remis par *Mitô Akplogan* à *Vivenu Clément*, le 10 janvier 2022.

³⁵⁵ Dans les deux cas, les nouvelles appellations sont choisies par le *Mito Akplogan* lui-même et révélées aux impétrants lors de la cérémonie d'intégration. *Gbeze Afɔdote nɔ glo kentɔ* [l'éveillé évite l'ennemi] ; *Tɔfodji* [sur les traces du père] *Kpɔdɛgbe* [la panthère a rugi].

³⁵⁶ Le Conaceb (Conseil National des Cultes Endogènes du Bénin) est la principale association de représentation des cultes endogènes (au sens large) au Bénin. De fait, elle dispose d'une influence certaine auprès des autorités, et son président (auto-proclamé), le professeur et *bokɔnɔ* David Kofi Aza (*Dah Tognidje Sedegbedo*) est une personnalité publique qui à l'heure où nous rédigeons ces lignes se lance officiellement dans une carrière politique.

b) Réseaux relationnels

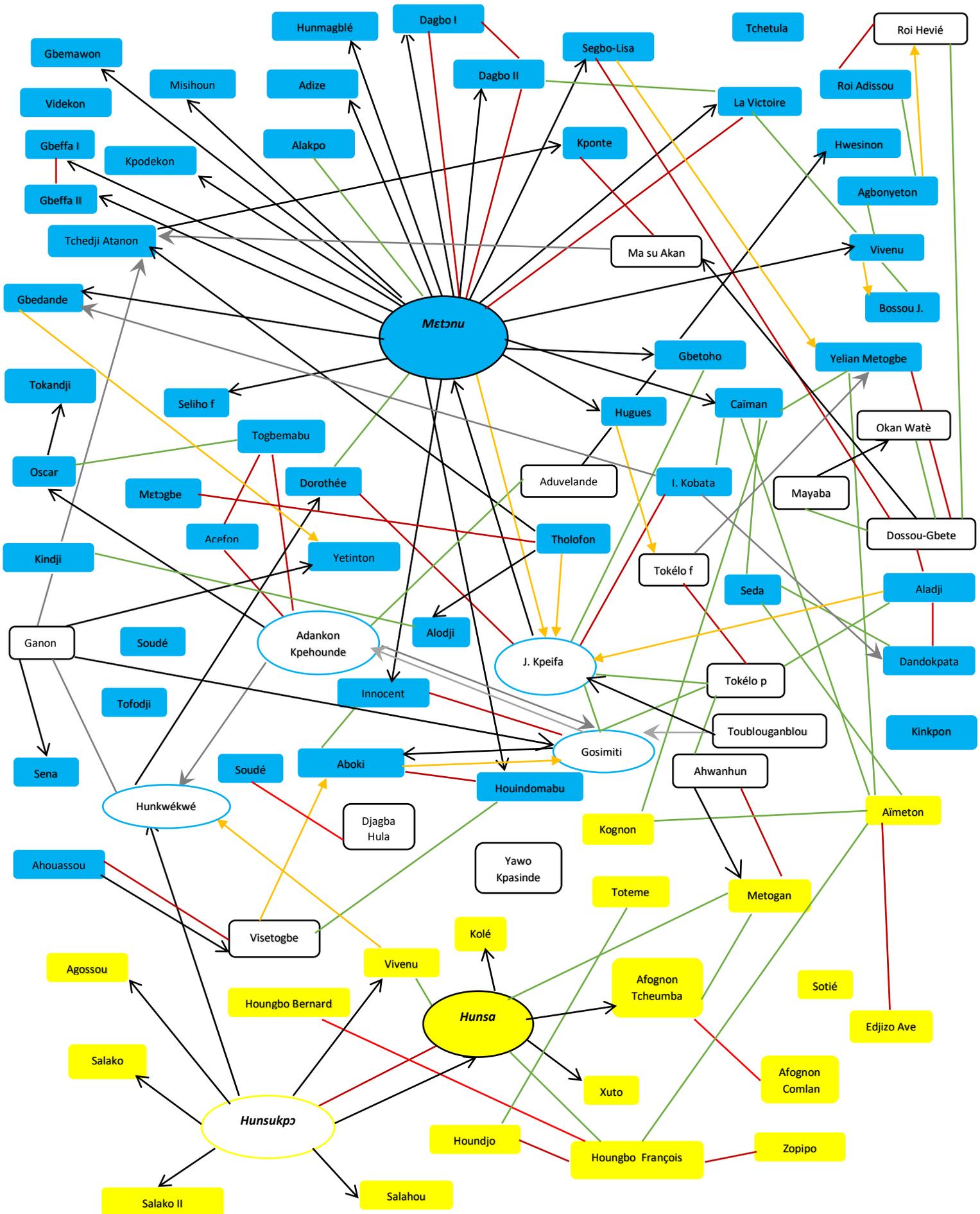
« Kwekwe kpo azan ɔ e nɔ do vi donu. »

(Le bananier qui a donné un régime a un petit pour lui succéder.)

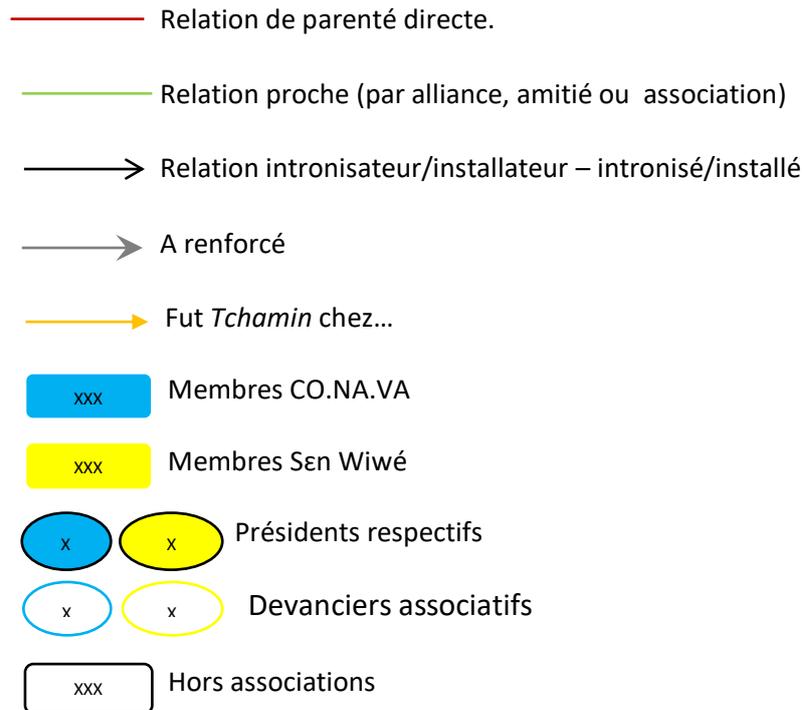
La configuration singulièrement resserrée des réseaux relationnels au sein du culte, dans la région de Cotonou, est une de ses caractéristiques fondamentales. La circulation des membres entre les maisons, l'omniprésence des liens personnels entre ses représentants, des simples *aviduvi* jusqu'aux chefs de culte, produisent un maillage dont les effets sont renforcés par le nombre limité de *temples*. Aussi, le cadre associatif est une structure de sociabilité, où les enjeux de pouvoir sont importants.

De ce point de vue, la définition du réseau proposée par Agryriadis, « *(u)ne forme d'organisation sociale qui peut se constituer non seulement sur des alliances en chaînes, mais également sur des conflits, sans que toutes les parties ou liens interagissent nécessairement entre eux ou soient mus par un même dessein ou un même sentiment d'appartenance* (2012 : 50) », paraît absolument pertinente au regard des relations mises à jour entre les membres du culte. Ici, le maillage est bien sûr antérieur à la configuration associative du début de ce siècle. Il renvoie à l'époque des premières vagues d'installation dans le périmètre de l'agglomération. Néanmoins, avec le temps et les héritages récents qui ont vu le renouvellement des représentants dans plusieurs de ces maisons, la mise en association est devenue le paramètre incontournable, et les réseaux respectifs soulignent à quel point la centralité des deux *présidences* est devenue patente. Au-delà des grandes lignées d'installateurs qui n'ont pas toujours façonné de relations profondes ou suivies, au gré du temps et des successions diverses, nous présenterons ici un schéma global des réseaux, mêlant les deux structures³⁵⁷.

³⁵⁷ Il ne s'agit pas de représenter ici le système relationnel qui a présidé à la constitution des organisations elles-mêmes, ce qui obligerait à insérer bien des maisons qui siègent hors de ce terrain, ou qui ont simplement disparues. La démarche consiste plutôt à replacer ici les maisons cotonnoises et leurs principaux référents dans le cadre de la configuration associative actuelle.



Légende (schéma 2) :



Les *adumaja* qui n'ont pas de liens directs avec d'autres chefs de culte ici sont principalement ceux qui avaient été installés avant la création de la **CO.NA.VA**, ou par des devanciers (parfois à l'intérieur même du lignage) extérieurs à la région de Cotonou.

Ceux qui n'ont de liens qu'avec le président *Metɔnu* sont souvent les primo-installés (ceux qui ne furent ni *tchamin* ni visionnaires, parfois seulement *aviduvi* dans d'autres maisons de l'agglomération), qui lui doivent leurs statuts et lui sont donc affiliés. Sa propre stratégie d'expansion - de l'association vers l'extérieur - et de conservation du pouvoir - pour lui-même à l'intérieur - l'incite bien évidemment à augmenter fortement le nombre et l'influence de ce groupe (qui garnit déjà allègrement le bureau dirigeant de l'association), pour contrer le poids de familles anciennes, parfois récalcitrantes. Celles-là ne sont pas dupes, mais se contentent de tempérer : « *Le nombre n'est une force que pour ceux qui en sont dépourvus* », se gargarisait ainsi l'un d'entre eux.

La modalité *Installé par le président* est par ailleurs complexe, puisque l'officialisation des titres par le canal centralisé de l'association à partir de 2015 (publication des attestations de membres et des diplômes internes d'*adumaja*, augmentés maintenant de ceux dédiés aux *tchamin*, peut-être demain des simples initiés) tend à lisser la profondeur historique des maisons et peut laisser croire, au moins symboliquement, que tous les *adumaja* ont été installés par le président *Metɔnu*. En réalité, celui-ci vient souvent

clôturer un processus initié et mené par d'autres, les tutélaires de référence. Cependant, même les plus anciens, et les plus réfractaires au pouvoir associatif gardent en leur possession, accrochée sur le mur du salon ou dans le *kpèxo* lui-même, cette attestation associative qui reconnaît leur fonction et le diplôme qui en accrédite les compétences, tous deux signés de sa souveraine main. Le cas est sensiblement le même chez **Sen Wiwé**, où l'*adumaja* **Hunsa** intronise lui-même les nouveaux *adumaja*. Enfin, il est à noter que la situation était déjà similaire dans la proto-structure dirigée par son père, qui interdisait formellement à ses membres d'introniser sans son accord et surtout, sans hors son magistère. Cette exigence fut notamment à la base de conflits importants avec son principal collaborateur, **Hunkwékwe**. Schématiquement, et bien que nous ayons fondu ici ces deux réalités, il faut donc toujours distinguer l'**installateur**, qui reste le référent, la plupart du temps l'*adumaja* auprès duquel l'impétrant fut *tchamin*, qui installe effectivement et formellement les composants matériels et spirituels, de l'**intro-nisateur**, en l'occurrence les présidents qui officialisent les nouveaux statuts et titres.

Le cas des maisons sans affiliation.

Si les cas restent rares, il existe dans l'agglomération des maisons qui ne sont pas affiliées à l'une ou l'autre des deux structures de représentation, même si les *adumaja* en question peuvent être proches de confrères qui en sont membres.

Précisément, six maisons de notre terrain sont dans ce cas : celle de l'*ablewa* **Yawo Kpasinde** à Alegleta (branche **Okiti** de Glazoué), dans la commune d'Abomey-Calavi, celle l'*adumaja* **Aduvelande** à Calavi-Kpota, des **Dasi** Bertin et Justin à Glo-Djigbe (Abomey-Calavi, maison **Djagba Hula**), de l'*adumaja* **Kinkpon** à Dassekomey (Abomey-Calavi), de l'*adumaja* **Sena** à Adjagbo (Abomey-Calavi) et de l'*adumaja* **Tokélo** (Raphaël) dans le quartier Vodje, à Cotonou, également représentée à Pahou où s'est installé le fils et successeur officiel, Paulin **Tokélo**.

L'absence d'appartenance associative de ces maisons relève de causes diverses, historiques ou contingentes, et trois d'entre elles au moins, **Aduvelande**, **Kinkpon**³⁵⁸ et **Tokélo**, sont très proches des *adumaja* de la **CO.NA.VA**. Le dernier est partie prenante du *carré de Vodje* [cf. II/6/e] et épousa une fille de Jean Kpeifa. Pour sa part, l'*ablewa* **Kpasinde** fut directement approchée par le président **Metonu**, mais refusa finalement

³⁵⁸ Ce dernier est actuellement incarcéré pour des affaires de mœurs.

la charge (lui aurait été proposé le poste de chef de zone pour la région de Dassa³⁵⁹) eu égard à sa condition de femme (tout comme elle avait refusé la charge d'*Alakpo* chez elle) aussi bien que l'intégration dans la structure.

Les justifications apportées ou suggérées par les principaux intéressés sont également de plusieurs ordres. Considérations économiques, à l'image de la même *Yawo* et de ses traitements anti-sorciers reconnus et largement monétarisés [cf. III/8] auprès des populations de la région, qui se trouve à la tête d'une véritable petite entreprise spirituelle et aurait assez peu d'intérêt à partager son succès et ses bénéfices avec les autres membres d'une telle structure ; considérations *théologiques* pour d'autres, qui souhaitent conserver la *praxis* dans le sillon des pères. Sur ce point, la prise de distance avec les pratiques centralisées d'*Atinga* à Cotonou, ou avec celles qui restent considérées comme antérieures ou premières (ce que les *adumaja* du sud nomment *la pratique de Dassa*), est souvent mise en avant. Enfin, le paramètre des relations humaines peut avoir son importance. Ainsi, il est probable que ses divers conflits avec deux des autres devanciers sis dans le même quartier de Vodje (Jean Kpeifa et Rigobert Koba) au sujet de l'introduction de la figure de *Papa Densu* (galaxie *Mami*) devenu l'ange *Ta atɔn nɔ* au sein du culte puissent expliquer que *Tokélo Raphaël* soit resté à l'écart de la fondation de la **CO.NA.VA** ; ensuite, que la pratique mantique particulière de son successeur, *Tokélo Paulin*, réputé autant que décrié pour ses visions directes qui détonnent dans un univers où l'art divinatoire reste l'apanage des trances activées par les anges, explique que celui-là n'y ait pas davantage adhéré. De même que les conflits humains, principalement avec le président, expliquent l'attitude réservée de l'*adumaja Yelian Metɔgbe* à l'égard de cette même association, dont il reste pourtant un membre officiel.

Ces distinctions, en plus de constituer les traces concrètes et visibles de l'histoire du déploiement et de l'implantation de la figure d'*Atinga* au fil du temps et des bassins culturels où le culte s'est successivement inséré, ont leur importance. Ainsi, à l'époque où la constitution de la **CO.NA.VA** conduisit une délégation de sudistes à la rencontre des *adumaja* du centre-est (ils répertorièrent 43 couvents à Dassa et 18 à Agonlin), la particularité du rôle de l'*Alakpo* leur était étrangère. Pour que les rencontres et les discussions puissent avoir lieu à l'intérieur des *kpèxo*, des cérémonies et initiations au titre durent alors être réalisées rapidement chez certains *adumaja* membres de la délégation.

³⁵⁹ Ce poste est aujourd'hui dévolu à l'héritier de la maison Olugbenyi.

Plus loin, nous verrons qu'un certains nombres de variantes, dans l'ordre du rituel, existent entre les différentes *générations* et localisations du culte. La transe de possession en est un bon exemple. Elle se trouve différemment activée et modulée suivant les traditions historiques de rattachement. Dans la grande région de Dassa, par exemple, les *ablewa* et *konfo* restent *en civil* pendant les séquences et ne portent les tenues rituelles qu'après l'irruption subite de leur esprit respectif. De même, un élément y revêt une place centrale alors qu'il a disparu de la pratique dans le sud : le sifflet (*flè*). La récurrence de son utilisation, sa raison d'être (manifester la présence de l'ange et faire fuir les sorciers potentiels de la zone) sont évidemment à rapprocher de la présence controversée de ***Gambaḍa*** [cf. III/7/b], un esprit issu de la même filiation d'origine, présence largement revendiquée dans les régions primaires où il est parfois un ange à part entière, mais tenu à la discrétion sur notre terrain cotoinois, bien qu'il irrigue en filigrane l'ensemble les cultes de la kola, et parfois au-delà. Mais avant cela, il est important de considérer ici les divergences formelles, ou davantage, nées de la scission et de la concurrence interne.

5) Deux structures condamnées à se démarquer.

« *Nu e Se d'ami ɔ sɔ nɔ je wo a* »

(Ce que Dieu a coloré avec de l'huile rouge ne devient jamais blanc)

c) Des origines et un mode d'organisation proche

Par leur structuration administrative, les deux associations se rejoignent et, pourrait-on dire, semblent avoir coulé dans les mêmes moules. C'est d'ailleurs bien le cas, puisque comme nous l'avons vu les mêmes personnages, et tout particulièrement l'*adumaja Vivenu*, furent à l'origine de la rédaction des statuts, règlements et des démarches d'enregistrement inhérentes aux deux structures, opérant donc dès le départ, et à leur guise, certaines distinctions. Elles sont également proches sur les modes et stratégies de communication vis-à-vis de l'extérieur, des cultes de la galaxie *vodun*, du marché religieux en général et des impétrants potentiels à conquérir, de l'espace public et politique, des institutions spirituelles ou traditionnelles, etc.

Au plan des statuts, les deux entités se caractérisent donc par l'élection à vie de leurs bureaux et présidents respectifs [cf. II/4/a], une option aujourd'hui inédite dans les structures représentatives des mouvements spirituels au Bénin, mais également par la centralisation et une verticalité tranchée du pouvoir. Celle-ci est fortement marquée, peut-être davantage que dans les organisations culturelles pour lesquelles la légitimité repose sur d'autres ressorts régulièrement remis en jeu, notamment par l'élection.

Ainsi la **CO.NA.VA** et **Atinga Sen Wivé** procèdent d'une constitution interne globalement similaire, qui rejoint (hormis la direction perpétuelle) celle de la plupart des associations culturelles de l'univers endogène, traitée avec plus ou moins de rigueur. Sur ce point, le modèle de bien des structures naissantes, mais aussi la plus rigoureuse en matière d'administration et de contrôle, reste la **CO.RE.LA.KO.BE** (Communauté Religieuse Lahari-Kounde Du Bénin), qui régit fermement le culte de *Tron Kpeto Ve*³⁶⁰ à l'échelle nationale et qui possède avec celui d'*Atinga* un point commun, à savoir un réseau contenu, aux éléments fortement imbriqués.

³⁶⁰ *Tron Kpeto Ve* possède la particularité de faire reposer son identité à Cotonou sur une hiérarchie d'antériorité claire concernant les familles de *Soffo* (l'équivalent du *hun-nɔ*). Ainsi, les ceux-là sont classés par ancienneté et connus comme tels (le 1^{er} à Cotonou, le 2^{ème}, le 3^{ème}, etc.). Si ce paramètre n'est pas absolument dominant dans la structure globale, il est surtout un moyen d'inscrire le culte dans l'histoire de la ville.

Formellement, la structuration des deux associations se rapproche ici de celle qui régit l'administration de l'état lui-même (l'indépendance du Dahomey ayant été obtenue en 1960, leur développement fut d'ailleurs largement concomitant), à savoir : une présidence élue, des adjoints thématiques (dont un à la culture), une trésorerie, un bureau dirigeant - 13 membres chez **Sɛn Wiwé**, 9 à la **CO.NA.VA** - composé d'*adumaja*, sages conseillers ou simple caisse d'enregistrement peuplée de *godillots*, comme les surnomment à l'envie le réfractaire *Yelian Metogbe*, nommés à discrétion par le président ou cooptés par les pairs, mais également des représentants de zones (départementales ou responsables locales, et plus étendues chez **Sɛn Wiwé**) tantôt élus tantôt approuvés par le consensus apparent, pourquoi pas par défaut (les zones de la **CO.NA.VA** étant réduites à Cotonou au périmètre d'un ou deux arrondissements, certaines ne comportent qu'un seul représentant, à la fois chef et subalterne), des instances officielles de saisines, des organes de contestation et de règlement des conflits, etc. Globalement, le mimétisme est assez unilatéral, puisque la forte inspiration de contrôle mise en place par l'*adumaja Metonu* (aux diplômes d'*adumaja* se sont progressivement greffés les badges d'accès aux grandes cérémonies, les attestations de compétences concernant les *tchamin*, et demain sans doute celles des visionnaires, etc.) est presque immédiatement répliquée sur la forme par l'*adumaja Hunsu* vers les membres de **Sɛn Wiwé**. Quelques divergences existent cependant, et concernent les circuits de financement³⁶¹.

Dans les deux obédiences, néanmoins, la centralité du pouvoir est restée la norme. Elle l'était déjà du temps de la structure primaire dirigée par *Hunsukpɔ*, comme nous le confirmait le vice-président *Vivenu* précédemment [cf. II/4/a] : « *tu ne pouvais rien installer, c'est lui qui doit faire tout, tu ne peux rien faire dans ce culte-là sans lui, au moment où il vivait* ». La mainmise des exécutifs sur les intronisations n'a pas diminué avec la scission, au contraire, elle en fut même d'une certaine manière à l'origine, par la frustration d'un illustre second (*Hunkwékwe*) dépossédé de son pouvoir d'installer. Elle fut également la source de bien d'autres conflits ou micro-conflits, à différents niveaux, transcendant l'individualisation des parcours d'impétrants et la référence que constituent leurs *adumaja* initiateurs [cf. III/7/a)]. Ce fut le cas lors de l'intronisation

³⁶¹ Nous ne rentrerons pas ici en détail dans les conflits larvés, sur le mode de la critique et de l'absence revendiquée lors des grandes cérémonies de la **CO.NA.VA**, conséquences de la gestion opaque des récoltes de fonds en interne, des subventions extérieures et de la gestion financière de l'association, en général. Les diplômes, badges et attestations sont payants pour les *adumaja*, comme l'est leur présence à la cérémonie annuelle (bâches, nouritures et chaises sont alors louées au président lui-même), tandis qu'aucun mouvement de redistribution ne vient compenser ces cotisations. Cet aspect mercantile peut paraître éloigné de la description du culte, mais il est finalement fondamental dans les processus d'adhésion aux évolutions comme dans les procès répétés en légitimité.

du second fils d'*Adankon* (l'*adumaja Togbemabu*, Ouega), en novembre 2020, lorsque le président *Metonu* débarqua inopinément pour placer le chapeau en lieu et place de la référence filiale de la lignée, l'*adumaja Xweton Ahumbe* (Adjagbo).

Qu'il s'agisse du Souverain (**Atinga Sɛn Wiwé**) ou de Sa Majesté (**CO.NA.VA**), la centralité du pouvoir des présidents reste donc de mise quand il s'agit d'intégrer un nouveau dignitaire dans leur association, et nul autre qu'eux n'est en mesure de l'officialiser. Par l'institutionnalisation de ces structures, qui s'accompagne de l'officialisation des diplômes et attestations internes signées de la main analphabète des tutélaires, ce pouvoir tend même à gagner les sphères secondaires et n'est pas étranger aux diverses tentatives pour monétariser le culte. Ici, par exemple (photos ci-dessous), le président *Metonu* officialise quatre *tchamin* dans leurs fonctions, avec *kufi* et badges. Bien entendu, ces *tchamin* officient déjà dans leurs couvents respectifs, parfois depuis de nombreuses années. Mais cette étape, relativement nouvelle, tend à devenir un passage obligé que leurs propres tutélaires ne peuvent pas refuser, dans le cadre légal associatif. Un jour, le président leur portera peut-être lui-même le chapeau d'*adumaja*.



Le président de la CO.NA.VA officialisant quatre *tchamin* (*agogo* et *agba*), en octobre 2021.

d) *Des divergences formelles de plus en plus marquées.*

Au-delà de la relative liberté dans la pratique de chaque maison, qui s'exprime dans la pratique concrète du culte, particulièrement sur le terrain cotonnois - «*Atingali de Cotonou, certains essaient de modifier leurs trucs pour pouvoir moderniser ça de leur façon...*»³⁶²- des divergences rituelles se sont creusées entre les deux structures dominantes dans la grande région, notamment lorsque l'on s'attache aux dispositions et modalités des prières hebdomadaires. Ces différences ne sont pas seulement dues à la nécessité de distinguer les deux *propositions*, elles répondent aussi à une volonté d'adapter celle-ci, dans chaque structure, aux attentes et préoccupations concrètes des adeptes.

³⁶² Dasi Justin, héritier de la maison *Jagba Hula*, à Glo-Djigbe (Calavi). Entretien du 10/02/2021.

Néanmoins, certaines évolutions ont clairement pour but de distinguer, notamment lorsqu'elles s'attachent des aspects secondaires ou très concrets, comme l'habillement des membres et la représentation visuelle des anges.

Dans l'association **Sen Wiwé**, où le rapprochement avec l'univers chrétien est tout à fait assumé puisque vécu comme une trajectoire nécessaire (considérant au passage l'arrimage de la **CO.NA.VA** à la galaxie *vodun* comme une stagnation dans les *anciennes pratiques*), ces paramètres sont régulièrement pris en compte, y compris au plan purement stratégique de la concurrence, comme nous l'expliquait son vice-président, l'*adumaja Vivenu* (Porto-Novo) :

*« (...) or on est en train de faire de profondes transformations pour que, c'est-à-dire pour adapter la chose à la vie d'aujourd'hui, pour moderniser ça, il faut actualiser, il faut adapter...si vous voulez rester dans les pratiques anciennes, là, les enfants ne vont plus faire de ces trucs-là aujourd'hui...c'est qu'il faut moderniser la chose l'accoutrement qu'on porte, les trucs comme ça, beaucoup n'aiment pas ça...moi j'ai tout dit mes enfants ici (...) mes enfants ont refusés, que non, que ces trucs-là eux ils ne peuvent pas porter ça... parce que si tu veux rester trop fidèle à ces anciennes pratiques, mais alors tous les enfants vont te fuir, vont t'abandonner...il faut s'adapter, la preuve l'église permet des adaptations aujourd'hui...donc on ne peut pas dire qu'on va faire les choses de la même manière dans Sen Wiwé l'accoutrement plus joli les gros habits ça ressemble un peu aux grands prêtres, bon voilà, pour se rapprocher un peu de la modernité...mais pour d'autres c'est là, c'est comme ça, on ne peut pas transformer en Eglise...**(dans l'esprit des gens, cela ne va-t-il pas créer une confusion avec les églises chrétiennes ?)** Oui, mais il faut vivre dans cette confusion-là pour tirer de part et d'autre aussi des gens...faut que des gens quittent là-bas pour venir à vous pour dire que ah, si ça en est ainsi c'est la même chose et comme y'a encore une puissante force ici, nous on reste...aujourd'hui maintenant quand vous voyez des temples d'Atingali c'est comme des temples d'Eglise, de grands temples, hein, de grands temples, on construit, y'a des chaises dedans tout comme à l'église, **Tron** aussi fait comme ça » (**Adumaja Vivenu** – 20/03/2021)*

Dans la pratique, nous remarquons par exemple que les membres de l'association **Atinga Sen Wiwé** ne versent pas le sang directement sur la présentification des anges. Cette prescription nous fut confirmée par son président lui-même, l'*adumaja Hunsa* :

« Oui, *angel* a dit que si quelqu'un est malade...*Angel* a dit maintenant il faut acheter à peu près pigeon, à peu près pintade...c'est ça on fait...mais on ne tue pas quelque chose sur l'autel, non... on fait les sacrifices là-bas (d'un geste de la main, désigne l'arrière du temple)...Mais après la viande tout le monde peut manger...La mère peut demander : mettez du parfum dans le sang là, et lavez... » (16/02/2020)

À l'inverse, les membres de la **CO.NA.VA** continuent d'immoler largement, principalement le mouton et la large gamme de volatiles (poules, coqs, pigeons, pintades, canards) en public et le chien à l'écart des regards [cf. III/7/c], sur les présentifications physiques des anges, lors de toute séquence. Ici, l'immolation reste la base matérielle et spirituelle de la vitalisation des esprits. Voici l'exemple d'un *Fulani Agbokanlin* nourri du sang d'un bélier, lors d'une sortie d'*ablewa* à Hevié, le 8 novembre 2020 :



Immolation de béliers sur le *Fulani Agbokanlin* lors d'une sortie d'*ablewa* chez l'*adumaja* *Agbo-nyeton* à Hevié. La cérémonie est dirigée par le prince *Adisso Denu Akomaliyo* (debout), le fils aîné du roi de Hevié, *adumaja* en exercice au palais et référence locale pour la **CO.NA.VA**.

Sur un plan *théologique* l'immolation qui pourrait rapprocher le culte de la pratique du *vodun* classique, y compris chez **Sen Wiwé**, est là encore différemment appréciée : une pratique de vitalisation classique des anges pour les membres de la **CO.NA.VA**, qui s'inscrit davantage dans l'héritage des cultes de la kola ; une pratique à rapprocher des immolations chrétiennes de l'Ancien Testament (comparaison qui nous fut faite à plusieurs reprises) pour les autres, qui récusent l'équivalence entre les anges d'**Atinga** et les *Vodun* particuliers. Néanmoins, si cette distinction entre nature d'esprit conférée aux anges et nature divine élaborée - celle des *Vodun* particuliers - est ici énoncée (« *les anges ne sont pas des Vodun, ils sont des esprits*³⁶³ »), elle ne remet pas nécessairement en cause l'intégration du culte dans le système général du *vodun*.

³⁶³ Lorsque l'on demande à un *hun-no* de culte dit traditionnel de définir la nature de son *Vodun* (entendu un *Vodun* particulier, comme *Sakpata* ou *Hebioso*), la réponse la plus courante est paradoxalement : un esprit.

Tableau 8 - Récapitulatif des distinctions formelles Atinga Sen Wiwé/CO.NA.VA

| Atinga Sen Wiwé | CO.NA.VA. |
|---|---|
| Centre de gravité à l'est et au nord-est de la ville et de l'agglomération. | Centre de gravité au centre-ville et au nord-ouest de l'agglomération. |
| Nombre limité d' <i>angels</i> (grossièrement, 3 entités : <i>Fulani</i> , <i>Kpèdaxo</i> , <i>Aco</i>). Présence classique de <i>Yaté</i> . | Nombre exhaustif d' <i>angels</i> , (idéalement 41) parmi lesquels des figures chrétiennes (principalement par le biais de l'archange Saint-Michel), islamiques (<i>Baba Santé</i> , <i>Adja Bariba</i> , etc.) ou appartenant au monde <i>Vodun</i> traditionnel (<i>Dan</i>) ou importé (<i>Mami</i>). |
| Pas ou peu de présentification des esprits à l'intérieur du couvent. | Couvent articulé autour de la présentification matérielle des anges. |
| Prière et cérémonie à l'intérieur du temple, devant l'autel. | Prière à l'intérieur du <i>kpèxo</i> opérée par les agents mais cérémonie dans la cour, à l'écart de l'autel. |
| Séparation hommes/femmes pendant l'office | Installation mixte des <i>aviduvi</i> lors des cérémonies. |
| Peu d'immolation, faites à l'écart et à l'extérieur. | Immolation sur le fétiche. |
| Liturgie à tendance chrétienne (avec éléments d'influence). | Liturgie à tendance <i>Vodun</i> (avec éléments d'influences). |
| Absence des <i>Kpeta</i> individuels | <i>Kpeta</i> annuel dans chaque maison. |
| Divination programmée (jour et horaires précis). | Divination spontanée par la transe des <i>ablewa</i> ou des <i>konfo</i> . |
| Mise à l'écart de toute figure du <i>Vodun</i> – Atingali n'est pas <i>Vodun</i> . | Intégration des figures du <i>Vodun</i> traditionnel – Atingali est <i>Vodun</i> . |

Un symbole de la dissonance : la cérémonie hebdomadaire dominicale.

Ces différences sont particulièrement visibles lors des cérémonies hebdomadaires. Comme la *messe* chez *Tron*, ces séquences restent avant tout un acte de glorification et de vitalisation d'*Atinga* et de ses anges. Par-là, on attend des esprits qu'ils exercent leur pouvoir, qu'ils dévoilent les conflits potentiels, les manquements ou les fautes des adeptes - vols directs ou indirects (un remboursement qui tarde), mensonges, adultères, etc. - et qu'ils en proposent l'ordalie ou le règlement nécessaire. Elle constitue aussi l'occasion régulière de revisiter, de mémoriser et d'exercer le répertoire des rythmes, chants, danses et prières dédiées à chacune des figures. Enfin, la cérémonie dominicale est l'occasion pour les esprits d'intervenir sur le groupe ou sur un membre particulier, et pour les *aviduvi* de les solliciter individuellement.

Sur ce point, la première distinction formelle entre les deux structures d'adoration d'*Atingali* reste la localisation spatiale de la cérémonie.

Dans les maisons de la **CO.NA.VA**, elle a lieu dans la cour, jalonnée et encadrée par les représentations physiques des anges. Le *kpèxo* est réservé aux seuls officiants et à leur invitation, à certains *aviduvi*. C'est le modèle du *vodun* classique.

Dans les maisons d'**Atinga Sèn Wiwé** en revanche, la cérémonie se déroule presque entièrement dans la chambre même d'*Atingali* et de *kpèdaxo*, qui devient ici un véritable temple aux dimensions suffisantes pour contenir l'ensemble des adeptes. Il est garni de bancs sur lesquels ces derniers s'installent, littéralement, comme à l'église, en conservant la séparation physique entre hommes et femmes. On notera sur ces photos les différences claires, tant au plan de la configuration spatiale – le temple pour les uns, la rue ou la cour intérieure pour les autres - que sur celui de l'habillement cérémoniel (le cousinage entre **Atinga Sèn Wiwé** et le christianisme Céleste est ici évident).



Cérémonies dominicales dans des maisons de l'association Atinga Sèn Wiwé
(*Adumaja Vivenu* de Porto-Novo et *Agossou* de Ganvié)



Cérémonie dominicale CO.NA.VA (*adumaja Dandokpata*, quartier Fidjrossé)

Pour illustrer ces divergences je présente ici trois exemples de transcription qui furent faites pendant le déroulé même des séquences et qui comportent, pour cette raison, certainement des carences. Ils permettent néanmoins de mettre en lumière les larges

différences entre les pratiques rituelles concrètes et le corpus normatif *théologique* ou *philosophique* des deux associations [la **CO.NA.VA** avec les *adumaja Dandokpata* et *Yelian Metogbe* ; **Atinga Sen Wiwé** avec l'*adumaja Hunsa*]. Aussi, ils permettent de souligner une partie des divergences qui existent en interne entre les membres d'une même structure (j'ai volontairement choisi deux chefs de culte qui ne souffrent d'aucun antagonisme particulier et qui ne sont pas réputés pour leurs innovations rituelles). En complément, je présente en annexe (6) une cérémonie dominicale de *Tron Kpeto Deka*, qui permettra d'en comparer l'esprit et les séquences.

Compte-rendu cérémonie chez l'Adumaja Dandokpata – CO.NA.VA (le 14/02/2021, à 19H)

19H20 : début de la cérémonie/l'*onilu* lance les premiers rythmes.

La cérémonie se déroule maintenant dans la cour intérieure reconfigurée (et non plus dans la rue). Le *tchamin agba* veille, sérieux.

19H30 : phase de rythme binaire/distribution de kaolin (1 point sur le front, 1 point sur la joue gauche, 1 point sur la gorge, 1 point sur la langue)

Ago en bas de *aco* (au centre de la cour) danses des petites filles (dont les deux de *Dandokpata*) autour de *aco*.

Poudre à canon sur les présentifications de fétiches (*Gadi*, *Agbajumo*, *Adja Bariba*) puis dépôt des oranges dessus avec gin (*bony*) sur les *aco* dédiés puis cigarettes au bout des *aco* et *akonti* dédiés.

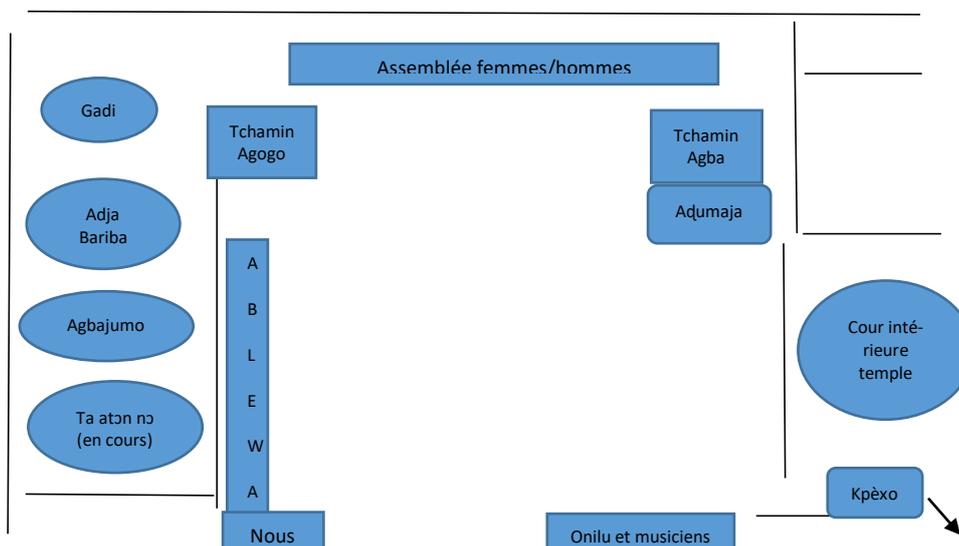
19H40 : le rythme s'accélère (4/4/4). La plus jeune fille de l'*adumaja* vient danser seule en cercle autour de l'*aco*, avant d'être rejointe par sa grande sœur, la *bariba-si*.

Le *Tchamin agogo* apporte la poudre à canon et le gin sur l'*aco* au milieu de la cour puis aux pieds des musiciens.

Les 3 petites filles dansent à nouveau.

Le *tchamin* jette le parfum sur l'assemblée (Saint-Michel).

Le *tchamin agba* saisit *ago* et accompagne le rythme avec le *tchamin agogo*.



19H45 : *Keluku* + réponse de l'assemblée.

Reprise du chant (avec *ago*) avec retour au rythme binaire (2/2).

19H50 : le *tchamin agogo* envoie les *ablewa* les plus âgées (des anges *bariba* et *houedo*) danser autour de l'*aco*.

L'*adumaja* lui-même, assis sur son trône, prend un instrument (bâton +fer) en rythme 1121211212...

19H55 : le rythme s'accélère

20H : l'*aco* est retiré du centre de la cour – l'*ablewa* de l'esprit *Adja Bariba* danse seule sur le monticule restant.

Le rythme est au climax, les petites y reviennent.

Le *tchamin agogo* revient souffler le gin sur l'assemblée...

20H05 : le *tchamin agba* part avec le gin sur *Fulani Agbokanlin* – arrêt de la musique.

3 *ablewa* au micro pour le chant (l'*adumaja* s'est retiré).

20H10 : nouvelle accélération du rythme/4 *ablewa* sur la piste.

1 *ablewa* (ange *Kpe Daxo*) commence à tourner.

20H11 : première transe de cette dernière : poudre à canon et tornade + gin sur le visage + parfum sur le visage + gin soufflé.

Kpe Daxo-si s'élançait, court et tape dans les mains de l'assemblée.

Elle file ensuite dans le *kpèxo*, suivi par les *tchamin* et la *tasino*.

Pendant ce temps, chants (*Dandokpata* au micro avant de rejoindre le *kpèxo* à son tour).

20H15 : *Kpe Daxo-si* revient avec un miroir (*aco* et *akonti* dessinés dans la poudre blanche + tessibur).

Retour de l'*adumaja* qui reprend le micro : *Keluku*

Kpe Daxo-si vient nous voir avec miroir (100+200f).

Allers retours de l'*ablewa* entre la chambre et l'*adumaja*.

Dandokpata a commencé à prêcher.

20H20 : *Keluku* + incantations répétées par l'assemblée.

Reprise des chants (*Kpe Daxo-si* est dans la rue, vers l'emplacement de *Fulani Agbokanlin*) une divination y est en cours, supervisée par le *tchamin agba*.

Kpe Daxo-si reprends ses allers retours avec le tessibur en main.

Adumaja poursuit son prêche.

Ago + chants calmes

20H22 : chant collectif à capella.

L'*adumaja* lance des bénédictions (réponse de l'assemblée, *Yakao*).

20H25 : salutation collective.

1^{ère} quête (le *tchamin agogo* s'est positionné à côté de l'*adumaja*)

Reprise du rythme/l'*adumaja* lui-même chante.

20H28 : *Keluku* (lancé par *adumaja*) et incantations.

20H30 : reprise des chants en rythme classique.

Poudre à canon devant les musiciens (par le *tchamin agogo*)

Gin soufflé sur les instruments.

Parfum.

La divination se poursuit à l'extérieur, devant *Agbokanlin*.
Retour au rythme 2/2

20H35 : *tchamin agba* en piste.

20H40 : il est rejoint par deux *ablewa*.

20H45 : de force (par *tchamin* et *adumaja*) la *bariba-si* part en piste à son tour.
Poudre à canon et gin sur la piste.

20H47 : *Houedo-si* est poussée à son tour (par le *tchamin agogo*) sur la piste.

20H50 : accélération du rythme puis reprise en 2/2, avant une nouvelle accélération subite en mode tourne-tourne.

L'*adumaja* souffle le gin sur les 3 petites qui sont revenues danser.

20H55 : l'*adumaja* relance ses deux petites filles sur le piste + soufflage de gin (il contrôle pour ne pas qu'elles tombent).

L'*adumaja* se relève subitement et les bénis puis leur jette du parfum
Arrêt du rythme puis reprise, les petites recommencent à danser.

21H : les deux petites dansent avec le *tchamin agba* (le frère de *Dandokpata*).
Kpe Daxo-si est maintenant au micro.

Tchamin agogo lance parfum.

Les autres *ablewa* rentrent en piste (en rythme accéléré).

Kpe Daxo-si et *Houedo-si*.

Houedo-si seule.

Kpe Daxo-si seule puis *Bariba-si* seule.

Retour de *Kpe Daxo-si* au micro.

21H07 : l'*adumaja* est au micro + reprise avec *Houedo-si*.

21H10 : *Houedo-si* rentre en transe puis *Bariba-si* puis *Kpe Daxo-si* (2).

21H12 : *adumaja* avec *Kpe Daxo-si* (2) sur la piste puis *tchamin agba* place *akonti* sur *Kpe Daxo-si* (2).

21H18 : les *ablewa* en transe se précipitent vers nous.
Elles filent dehors + allers retours.

21H35 : *Kpe Daxo-si* (1) repart en transe.

Adumaja prend un pigeon et *Kpe Daxo-si* entraîne sa suite.

Reprise des chants.

21H37 : *adumaja* amènent deux têtes coiffées devant les anges, qui représentent **Mami** (il s'agit du début d'une séquence additionnelle suite à l'écart de comportement d'une *ablewa*, *Houedo-si*).

Tchamin agogo remplace les cigarettes sur *aco*.

Adumaja lance parfum sur l'assemblée puis crache gin.

Bougies/parfum/sucreries sur **Mami**.

Les sucreries sont versées sur les autres anges par le *tchamin agogo* puis sur *Fulani Agbokanlin*.

21H40 : *Houedo-si* et *Kpe Daxo-si* sur la piste/offrande à **Mami**.

21H42 : arrêt musique (sur ordre de l'*adumaja*)

Incantations et *ago* sur la présentification de **Mami**.

Bénédictions de l'*adumaja*.

Reprise du rythme et des chants.

Le *tchamin agba* plante un bâton (*aco* temporaire) devant **Mami**.
Adumaja vient avec *ago*.

Keluku

L'*adumaja* se saisit du micro et prêche

21H50 : *adumaja* invoque devant les **Mami** et immole le pigeon.

Houedo-si retombe en transe avant la fin de l'immolation.

Le sang du pigeon est déversé sur sa tête.

21H55 : *Houedo-si* se saisit du pigeon, elle fait semblant de le dévorer puis s'écroule devant **Mami**.

L'*adumaja* distribue le reste des sucreries aux petites *ablewa* et fini les bouteilles sur les anges au moment où *Houedo-si* se précipite sur eux, tessibur en main...

22H : *Houedo-si* fait le tour de l'assemblée en claquant les mains de chacun (sa faute est expiée).

Adumaja, visiblement satisfait, envoie du gin sur ses anges....

Cérémonie dominicale chez l'Adumaja Yelian Metɔgbe – CO.NA.VA, le 7 mars 2021

12H : le *tchamin* extérieur (François) appelle les enfants puis les visionnaires à former un cercle dans la cour, autour de l'*aco* principal. Chacun tient le métal d'une main. Il dépose de la poudre à canon et du parfum au milieu et autour du cercle, puis allume...En même temps, le rythme est lancé par les *onilu*...

Après les enfants, le *tchamin* appelle les visionnaires (*ablewa* et *konfo*, ici 5 *ablewa*) et reproduit la même opération.

Keluku du *tchamin* et réponse incantatoire des *ablewa*.

-12H05 : début des chants collectifs

Le *tchamin* envoie poudre à canon devant le banc des *ablewa* puis devant l'entrée du *kpèxo* puis crache le parfum aux mêmes points.

- Le *tchamin agogo* rentre dans le rythme.

(Le manitou est toujours dans sa chambre, derrière les *onilu*).

-12H07 : arrêt puis reprise sur un autre rythme (+ chants).

12H17 : nouvel arrêt puis reprise par courtes séquences.

(Un *konfo* de l'angel **Mamadou** est au chant) / Le rythme est ralenti.

12H21 : 3 *ablewa* rentrent en piste et dansent autour du *aco* (après avoir fait *kara* à **Ta atɔn nɔ** et **Agbajumɔ**)

Le portail de la maison s'ouvre et le *tchamin* envoie de l'eau sur le seuil, puis aux quatre coins de la cour...il s'arrête devant le siège vide avec la photo du père de l'*adumaja*, derrière deux bougies allumées, une bouteille de sucrerie et quelques biscuits...et fini devant l'entrée du *kpèxo*...il réitère avec la poudre à canon, le parfum et la poudre blanche...

-12H26 : le rythme s'accélère, les danses des *ablewa* aussi...

-12H27 : une *ablewa* abandonne le cercle, deux restent en piste jusqu'à un nouvel arrêt du rythme...la musique reprend en courtes séquences, saccadées...des discussions informelles s'engagent alors entre les *onilu* et les *ablewa*...*Nana Galé* apporte du gin aux musiciens...pour finir, le *tchamin* allume la poudre à canon à leurs pieds...

12H33 : reprise en séquences courtes/rythme rapide (pause téléphonique d'un *onilu* qui lance des *Kelu* sans réponse avant de reprendre).

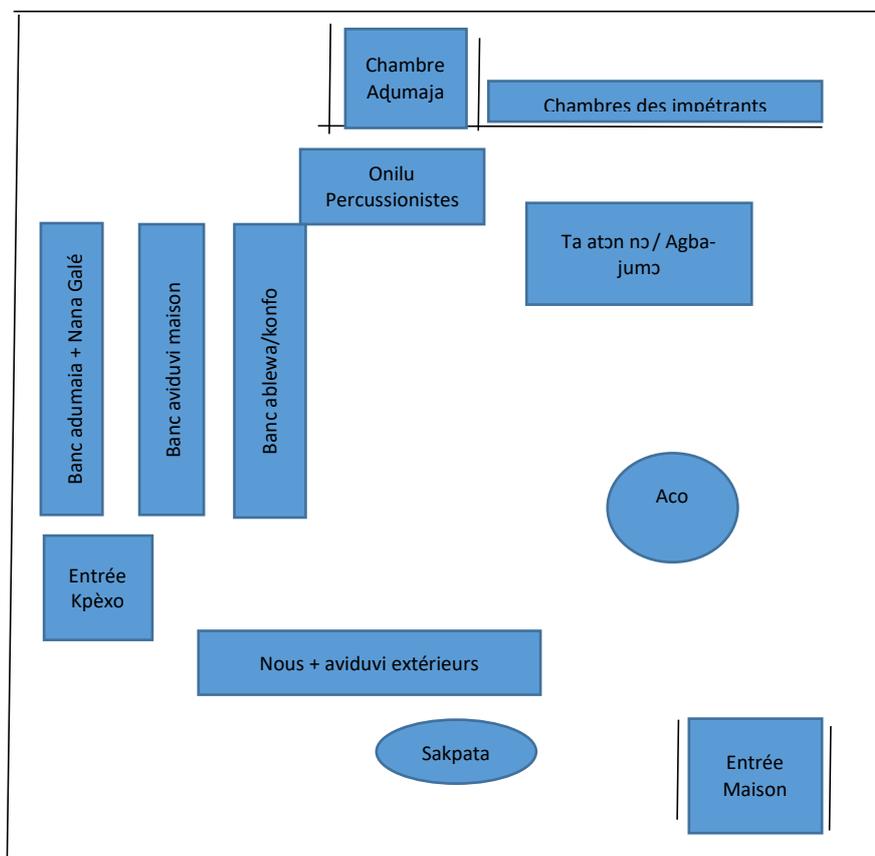
-12H35 : Papa, qui est sorti de sa chambre, traverse la cour et rentre dans le *kpèxo*...reprise des chants (avec participation de l'assemblée). En sortant du *kpèxo*, papa a rejoint sa place, près du portrait de son père...les *ablewa*, puis les *tchamin*, vont le saluer individuellement...

-12H39 : Le rythme s'accélère et 2 *ablewa* rentrent en piste (le *tchamin* allume les cigarettes qu'il dépose sur les 3 bouts du *aco*)...le rythme reprend classiquement (2/1 – 2/1).

-12H42 : accélération du rythme et des danses...les *ablewa* commencent à tourner sur elles-mêmes...

-12H43 : une seule *ablewa* en piste, bientôt remplacée par une autre (de l'ange *Agbajumo*) qui tourne sur elle-même à son tour...

-12H44 : arrêt des percussions puis reprise en rythme de croisière...2 *konfo* sont maintenant sur la piste...



- 12H46 : accélération du rythme puis nouvel arrêt et nouvelle séquence de commentaires...le rythme ralenti de nouveau et les *aviduvi* sont nombreux sur la piste (*konfo*, *ablewa*, enfants et petits-enfants de papa).

- 13H : arrêt et reprise avec les enfants seuls – 2 *ablewa* les rejoignent finalement et les petits cèdent leur place...un *konfo* les rejoint tandis que le rythme s'accélère encore...

13H05 : première transe d'*ablewa* (gérée par deux *tchamin*, car c'est une *ablewa* extérieure à la maison qui doit être vite dé-transée)...les deux *konfo* continuent à danser autour du *aco*...

- 13H07 : un *konfo* (de l'ange **Mami Mamadou**) tombe en transe à son tour, suivi par une seconde puis une troisième *ablewa* (**Agbajumo**, une des filles de papa que les *tchamin* avaient pourtant tenté de calmer au préalable)...la suite de la cérémonie n'est plus alors qu'une gestion de ces chevauchés qui passent dans l'assemblée et s'adressent à chacun, sous différentes formes....

- 13H35 : c'est finalement *onilu* qui met fin à la cérémonie proprement dite en posant sa percussion et en criant, dans un sourire : *A dimanche prochain*...

Lorsque la plupart des *ablewa* sont dé-transées (le *konfo* restera chevauché jusqu'à la fin), une seconde séquence commence (vers 14H30) : chaque *aviduvi* est en effet invité à venir faire ses vœux et prières personnelles devant les présentifications de **Ta atɔn nɔ** et **Fulani Agbajumo**... (C'est une cérémonie par cycle, 3 ou 4 fois entre la fin d'une année et le début d'une autre)...

Enfin, puisqu'il s'agit d'un *saara* collectif, un repas en commun conclut, vers 15H30, la vitalisation des anges et des *aviduvi*.

Cérémonie d'Atinga Sen Wiwé Adumaja Hunsu Dimanche 16 février 2020

- percussions et chant
- officiant : *Kelu*...
- assemblée : *Keluuu*...
(3 fois)

**« Keluku – Keeeluku – Keluku – Keeeluku - Keluku ameyaton – Keeeluku -
Agbongo liguibi - E kpa katamanya - kolikodo hunsu – Aco – Libeleebe - Aje
o o fo - E fo n'botɔ Azeto akwlano soxweto avitino Ekeno »**

- Salutations : **Yakao**
« Vous êtes arrivés en joie, vous repartirez en joie »
- Salutations personnelle puis collective : **Yakao**
Nécessité de remercier le seigneur tout-puissant
- Remerciements pour notre présence
Yakao
L'Eglise **Sen Wiwé** combat les mauvais esprits...
(**Legba** = diable, Satan)
Lutte contre la sorcellerie
Les gens contrent les efforts de l'Eglise pour abattre les sorciers.

7 min 30

Celui qui quitte ailleurs « *que ce soit Vodun ou autre, Atingali Sen Wiwé va le sauver* »

Atinga Sen Wiwé : *Alléluia*

- Chanson (quel gris-gris de l'homme peut dépasser le pouvoir de dieu ? On ne peut rien faire sans dieu, on l'adore...dieu a tout créé...il est là pour que Satan n'attrape pas ses fidèles, etc.)

Atingali Sen Wiwé : *Alléluia*

- Incantations et bénédictions sur le sujet de la chanson : *Yakao*
On fait aussi la prière pour ceux qui sont malades : *Yakao*
« *Ce que la personne ne trouve pas **Atinga Sen Wiwé** va lui donner* »

Yakao

« *On ne te dit pas de venir adore...si tu veux tu peux adorer...* »

« *Tu peux être vodun, musulman, catholique...* »

20 min

- « **Le vrai Atinga, la fondation d'Atinga, c'est ici** », le fondateur Hunsukpo est décédé le mardi 22 octobre 2002, il est resté à la morgue 6 mois et fut enterré le 5 avril 2003... « *Mais avant qu'il parte il avait mis le souverain que vous voyez ici (hunsa) dans son trône* » « *ici on adore rien d'autre que Atinga* »

On ne complète pas **Atinga** avec d'autres cultes et d'autres *vodun* (flèche évidente en direction de la **CO.NA.VA**).

22 min 30

- Guérison des maladies et exemple d'une enfant présentée à l'assemblée :
« *...elle a aujourd'hui 12 ans – quand elle avait 7 ans on lui a donné la sorcellerie elle a pris ça depuis 5 ans 2 semaines – son papa est vivant mais il est malade à cause de cette petite fille depuis 3 ans elle a tout cassé les pieds de son papa – sa tante l'a pris sa maman l'a accouché l'a laissé – c dans la main de sa tante qu'elle est resté jusqu'à 7 ans avoir la sorcellerie la tante avait l'argent le papa aussi la petite a tout cassé aujourd'hui la tante et son mari ne trouve pas à manger – on l'a emmené partout christianisme, Banamè mais ça n'a pas marché on l'a amené ici ça fait 3 semaines...ils n'ont pas l'argent mais l'angel a dit de l'accepter on lui fait du travail...* »

- (Assemblée) *Alléluia !*

« *Quand on l'a amené on a dit de la laissé, qu'elle a déjà trop fait et elle est là maintenant, c'est nous qui lui donnons à manger...ils l'ont déjà promené pendant 5 ans avant de l'amené ici – c'est fini déjà – c'est le travail qu'on fait...* »

Atinga c'est **Atinga**, « *il n'y a pas une autre création* ».

« *Quand le serpent (**Dan**) attrape il ne laisse pas, quand **Mami** attrape elle ne laisse pas mais **Atingali**, non, il est contre tout ça....le voilà Fulani Agbokanlin* » (pointe la photo de l'ange sur l'autel).

28 min

Oschoffa, Oshoffa il était *konfo*.

- Applaudissements nourris dans la salle.

« *Il a pris la bible pour faire sa création – pour que les gens ne disent pas que c'est Atinga – ici les filles rentrent là-bas les filles ne rentrent pas et les hommes aussi c pas n'importe quel homme qui rentre... Fulani = Angel Saint-Michel... Le voilà (photo) celui qui a créé l'Eglise St-Miche à Agla il est enfant de Atinga à Zinvie* »...

- **Yakao**

31 min

« On a ce qu'on utilise on n'a pas autre chose, sur lui on ne verse pas de l'huile rouge, non...si tu es malade tu prends une bougie, comme ça, et tu vas arriver... »

- Chant

« **Atinga Sen Wiwé** » : Alléluia

33 min

- Explication : « Si le sorcier t'a attaqué, une seule bougie, tu l'allume, tu as déjà la lumière...c'est pourquoi nous on a adoré ça...si on va dire la vérité, si l'état peut permettre à toutes les églises qui crient contre la sorcellerie de venir là ça serait bon...même là où il est si on peut rassembler toutes ces églises qu'on va voir si il y a la sorcellerie dedans, ce serait bon...Mais si on dit lui (Hunsa) de rentrer dans les églises attraper les sorciers, on va dire non, les autres églises ne peuvent pas le permettre, ils savent que c'est nous qui attrapent...tout ce que tu as fait de mauvais nous dans 5 ans on va te le dire...si on appelle nos visionnaires maintenant tout problème que tu as on va te le dire, si c'est faux si c'est vrai tu vas le dire parce que lui ne cache rien.... »

36 min 40

- Sur la construction du nouveau bâtiment, de la nouvelle église... « On est déjà en préparation (sur la nouvelle église) l'état ne nous donne pas mais c'est là où il y a la sorcellerie qu'il aime... »

« **Atinga Sen Wiwé** » - Alléluia

« Celui qui a un problème si il vient ici on va le sauver...là où on est maintenant on a des malades...les docteurs ils ont refusé mais ils ont ramené les malades ici...si vous voulez on peut la dire de venir. Avant de venir elle ne pouvait pas marcher mais aujourd'hui elle peut marcher d'elle-même vous allez le voir elle peut rendre grâce à dieu elle est même enceinte et cet enfant est dans les mains de dieu... »

- Yakao [Yakaou]

Maintenant c'est l'action de grâce

- Chants

43.45

Alléluia

Adumaja sait que les yovos ne restent pas sur place – faut-il qu'il nous reçoive maintenant ? (évidemment, non)

Yakao

« La où vous allez amener dieu va vous donner plus que ça... »

- Bénédiction

La santé pour tout le monde...la femme, les enfants...

Yakao

Le Satan ne peut pas vous attraper

- Chants

47.15

Alléluia

« Aujourd'hui la prière qu'on a fait ce qu'on a donné, là, Dieu va nous donner plus que ça »

- **Yakao**

« Parce que l'argent que vous allez donner aujourd'hui c'est ça qui va travailler, Dieu va prendre parce que même pour allumer la lumière c'est l'électricité, c'est de l'argent... »

« Tu trouves ça dans vodouisme aussi...angels de Sen Wiwé ne refuse pas d'aller dans une autre église, ça ne refuse pas...tu peux aller faire vodouisme, tu peux faire n'importe quoi mais faut pas manger la sorcellerie parce que vodun vodun qu'on dit là, non vodun ça ne reste pas debout ça ne se lève pas pour aller tuer...c'est nous les hommes qui commandent [gbeto e no], c'est nous qui rentre dedans c'est nous qui les hommes qui commandent [nu gbeto no byo vodunme], c'est ça que Atinga a refusé, parce que vodun que vous voyez ça aussi ça fait du bien, ça fait du bien...ce qui est mal dedans les mauvais esprits rentrent dedans, là, c'est pourquoi on est contre vodun aujourd'hui...vodun peut rester là où il est aujourd'hui, personne ne peut pas être contre vodun là...parce que quand la personne est arrivé te demander de faire truc là, de tuer la personne si tu non, si elle avait non quand on te commande et tu cours vite pour faire le travail, comment est-ce qu'on peut ...c'est pourquoi nous on ne veut pas que quelqu'un va y aller commander quelque chose du mal.. Toi tu veux aller demander brûler ce vodun là tu vas demander du bien il veut te donner du bien...faut pas aller demander le bien et aller commander le mal. Si tu es dans vodun et tu veux aller commander mal à vodun Atinga va te faire du mal, c'est son travail ça...lui n'aime pas là où il y sombre, lui il veut que ce soit clair... c'est pourquoi lui il dit là où il y a il n'y a pas de force...il n'y a pas quelqu'un devant lui. Lui il est patron ici maintenant, lui il ne peut pas mettre la main dans mauvaises choses, c'est comme ça Atinga est...tu crois que lui il est patron pour rester là pour faire du mal à quelqu'un si il fait ça il va mourir, laisser la vie...c'est pourquoi lui il aime, lui ne veut pas là où il y a sombre là, il ne veut pas...c'est pourquoi Atinga nous dit : **c'est tout le monde qui est pour lui**. Là où vous êtes, là, vous êtes son patron, là où tu es maintenant tu es Adumaja, tu es son patron... pourquoi on l'appelle grand patron ? Pourquoi Atingali appelle les gens patron ? Là où tu es maintenant si tu as un bon esprit, là où lui il est lui il a mauvais esprit là et toi tu n'as pas mauvais gri-gri, Atinga va t'aider, il va le laisser parce que lui il a mauvais gris-gris il va le laisser parce que toi tu n'as pas gris-gris, mais il va t'aider...c'est pourquoi celui qui a la bon cœur, le cœur ouvert, qui ne fait pas comme ça...si tu n'as pas un bon cœur si tu as mauvais cœur là tu ne peux pas être patron de Atingali... »

52.50

(Histoire perso. de Hunsu racontée par le secrétaire général)...

« Là où il est c'est depuis son enfance il n'avait pas 7 ans et il l'a emmené à l'école il a fait CI il a fait CP il a fait CE1... et il l'a encore arraché de l'école...viens dessus, suis-moi...c'est pourquoi aujourd'hui lui il est illettré mais il n'est pas illettré il a l'intelligence, il a le cerveau, il a le cerveau...au CM2 aujourd'hui...depuis 1968 il a laissé l'école, depuis 1968 il a commencé ce travail-là et le vieux lui a donné le couvent...il est en train de lui donner un peu un peu un peu il lui a laissé tout... et il est resté vivant pour le nommer patron d'Atingali, et il a fait quand il l'a mis sur le trône il a fait douze ans avant que le vieux...avant que le vieux est décédé en 2002 et

aujourd'hui lui il est là, aujourd'hui, il est patron depuis 2002 alors que le vieux est vivant il l'a mis sur le trône 12 ans après papa est décédé ... il est décédé en 2002... de 2002 à aujourd'hui s'il ne fait pas du bien est-ce qu'il serait là devant vous aujourd'hui ? »

55m

« ...après sa mort, c'est après sa mort que les autres adumaja Conava ils ont commencés par dire que c'est lui qui va être patron c'est moi qui va être patron c'est moi qui va être patron c'est pourquoi ils ont créé leur...mais ils n'ont pas le pouvoir c'est pourquoi ils attrapent encore d'autres...pour avoir le pouvoir...pour prendre celui-ci alors qu'aujourd'hui il ne peut pas...lui l'église qu'il a aujourd'hui il ne connaît même pas tout c'est dans la fête du pèlerinage il voit tout le monde...là où il est maintenant son église est au Gabon, en Côte-d'Ivoire.. Il a mis ça mais lui-même n'a jamais mis pieds dans ces pays-là lui il a pris sa prière va partout...c'est pourquoi celui qui est dans la joie...c'est pourquoi les anges nous a dit il n'est pas pour quelqu'un celui qui le connaît entend ce qu'il dit c'est lui qui...c'est pourquoi on appelle sa chanson, il va donner la chanson tout à l'heure »

- Chanson en question (**e wa wiwé**)
- Alléluia

58m

« ...il a donné cette chanson...il n'a pas le cœur de quelqu'un parce que il est pour tout le monde n'importe qui vient il doit le sauver parce que il est la femme de dieu...il doit faire ce qu'il a demandé c'est pourquoi n'importe qui qui vient ici avec maladie fais ça et ça guérit dans le nom du seigneur c'est pourquoi vous allez attendre et puis il a quelque chose à faire avec ses...parce que on a une consultation qu'on fait...pour faire la consultation des... C'est pourquoi nos fidèles a dit qu'ils vont donner un peu aujourd'hui...on va prendre ça d'abord... »

- (Les deux groupes, mardi et jeudi/jeunes donnent l'argent (pour l'église))

Jeunes : 15 mille

Mardi : 10 mille

Applaudissements et commentaires

1H

- Alléluia

Chants/musique

Alléluia

1.05.00

- Yakao

« On est en train d'expliquer que tu veux faire construction et tu prends le charpentier ça fait devis il dit ça fait 30 bois et voilà que tu n'as pas l'argent des 30, tu trouves l'argent des 5, tu fais ça d'abord, mets ça là bon, la semaine qui vient tu trouves encore pour 3 tu mets ça là ça ne fait plus ce qu'il avait dit, ça diminue...(construction de l'église) parce que c'est petit à petit que l'oiseau fait son nid... »

- Yakao

« C'est pourquoi on vous fait toujours pour vous la prière parce que il voit que dans votre cœur vous aimez trop...parce que vous êtes en train de penser sur ça »

Rires et applaudissements

« Parce que il voit que ce que nous sommes en train de faire, dans votre cœur là, vous avez misé sur ça et vous voulez le faire ici »

- Yakao

« Vous avez trouvé l'argent »

- Yakao

« Si vous faites la prière ici vous allez trouver du bien »

- Yakao

« Vous aurez la paix chez vous là-bas »

- Yakao

« Il (**l'adumaja Hunsa**) fait aussi la prière pour celui qui vous a accompagné parce que c lui qui vous a amené...si lui n'aimes pas l'église il ne peut pas vous amener...donc il fait la prière pour lui aussi...il fait la prière de ne pas faire demi-tour...de continuer...d'aller analyser, de regarder Conava et Sen Wiwé, d'analyser et faites votre choix...lui ne dit pas forcé de venir et de ne pas aller là-bas... Dieu vous donne la santé ici au Bénin, bon année 2020, le pèlerinage l'année 2020 là au moins de décembre, vous allez venir regarder comment les choses se passent vous allez voir que cette église les blancs aussi peuvent adorer ça parce que ce n'est pas Satan...là où tu es maintenant tu peux aller là-bas maintenant et créer pour toi maintenant...tu peux utiliser pour travailler... »

Applaudissements

1.09.00

« C'est lui-même qui a son gris-gris, il va te montrer tu vas voir...on ne sait pas Satan...c'est lui-même qui a son pouvoir, il va vous montrer (Hunsa sort une bouteille de son cartable et la montre à l'assistance) c'est la poudre d'angels...ceci...c'est ça, il a ouvert le blanc... »

- Yakao

« Vous voyez cette poudre c'est pas gris-gris c'est kpaman, c'est pouvoir c'est comme tout est pouvoir c'est comme communion dans l'église catholique...celui qui a sorcellerie ne peut pas utiliser ça...si vous prenez ça, si n'importe quelle boisson vous prenez vous mettez un peu dedans et vous boire...l'avion n'est pas cassé, la voiture n'est pas cassée, la voiture ne pas fait accident (Yakao), bateau ne peut pas (Yakao) l'eau ne peut pas rester dedans... si tu ne bois pas l'alcool si t trouve l'eau tu mets dans l'eau et tu bois..le blanc c'est ça...le rouge, c'est même travail, même travail, c'est avec ça qu'on guérit les gens...si la personne a la sorcellerie et on met ça là dans une bouteille et on lui donne à boire, on lui fait...ça la sorcellerie c'est fini...c'est le pouvoir, c'est le grand pouvoir qu'on a...ce que tu trouves là, c'est pas moins cher, c'est pas beaucoup l'argent, il dit on peut te donner, si tu veux utiliser on va te donner tu vas aller utiliser...tu peux boire tu peux trouver accident parce que nous les noirs, les africains, nous les africains on vous lance gris-gris comme Cakatu il dit est-ce qu'il ment ? (Non) parce qu'il a déjà travailler pour un blanc il dit il peut te dire tu peux le connaître mais il ne veut pas dire ça... »

« **Atinga Sen Wiwé** » : Alléluia

1.12.00

« Il a travaillé pour les blancs, parce que ici les blancs viennent au Bénin...Il a pris grande société il y a un quelqu'un aussi un noir qui a pris un autre... parce que quand on veut prendre la société tu vas faire devis et le gouverneur va prendre le devis il va fouiller...le devis de celui qui est bon, c'est ça qu'on prend...on a pris pour le blanc...le noir, lui il s'est énervé, il doit le faire balayer il a envoyé cakatu et cakatu est rentré dans son cœur...et il dit Hé, qu'est-ce que je suis venu trouver dans l'Afrique ? Et il dit mais l'africain n'a pas le sauver...c'est qui l'a amené ici, il l'a fait travailler...c'est lui-même qui lui fait massages, qui lui donne à boire, il est guérit, c'est ça c'est lui qui lui a donné cette voiture (garée à l'extérieur)... »

Applaudissement

- Alléluia

« C'est pourquoi dans l'église que tu es venu là, faut être sûr de toi que n'importe quel gris-gris qu'on doit t'envoyer en Afrique ça peut pas t'attraper et si tu as les deux là, ça ne refuse pas rien, ça ne refuse pas champagne, ça prend sucrerie aussi...tu peux avaler ça sans l'eau, sans boisson...c'est le pouvoir d'Atingali, Atinga Sen Wiwé...c'est pas quelque chose qu'on a mélangé avec l'huile rouge, hein...non... »

1.14.00

« **Atinga Sen Wiwé** » : Alléluia

« Parce que quand tu arrives quelque part ce qu'on fait dans l'endroit on doit te le montrer et tu dois trouver le pouvoir que ça a...là où tu es allé, là, ils ont quel pouvoir là ? Mais je suis venu ils m'ont rien montré ils m'ont rien dit... c'est pourquoi là il a amené ça pour te montrer. Parce qu'aujourd'hui maintenant toute prière qu'on a faite ça te suit déjà, il est derrière toi... »

- **Yakao** (question-réponse avec Hunsu)

« On entend que l'avion se casse, ça peut casser...l'avion en peut jamais se casser contre toi... »

- **Yakao**

« La voiture ne peut jamais casser contre toi »

- **Yakao**

« Tu ne peux pas faire accident »

....

- **Kelu** (question-réponse) : **Keluku** !! (9 fois)

« **Keluku – Keeeluku – Keluku – Keeeluku - Keluku ameyaton – Keeeluku - Agbongo liguibi - E kpa katamanya - kolikodo hunsa – Aco – Libeleebe - Aje o o fo - E fo n'botɔ Azeto akwlano soxweto avitino Ekeno** »

1.16.30

« N'importe où vous aller et vous appelez son nom, vous dites Kelu, Keluku, et c'est fini, vous avez la joie...aujourd'hui il est l'heure, tout le monde va rentrer....on va faire la prière...n'importe qui va aller n'importe où... »

« Pas faire accident »

- **Yakao** (question-réponse bénédictions)

« Quelqu'un ne peut pas manger »

- **Yakao**

« Oublier la maladie »

- **Yakao**
Alléluia
« N'importe où ... »
- **Yakao**
Alléluia
Kelu-Keluku (3 fois)
+ Incantation **Atinga**
« Bon, la prière est finie... »

1.18.17

- Corneille : *mais d'habitude ça dure plus que ça ?*
« Non, c'est la prière ça, de ne pas venir on va rester, non non...nous ne sommes pas les églises célestes...à 13h, à 14h...maintenant qu'est-ce qu'on va faire maintenant ? On a trouvé des choses à faire le vendredi passé c'est elles qui ont vu que on doit faire travail...ils sont déjà là et le travail qui est pour eux on doit le faire...si quelqu'un doit aller quelque part il peut partir... »

Nous nous levons pour aller faire un tour en attendant que Hunsu travaille (il nous indique un itinéraire possible). Au moment de partir nous entendons la reprise des percussions à l'intérieur.

Si les distinctions se jouent à plusieurs échelles (celle de l'association, du courant, de la référence, de la zone d'influence, du niveau de connaissance et d'intérêt historique, de la maison et à l'intérieur de celle-ci de la fonction), les différenciations et l'autonomisation individuelle peuvent entraîner un rapprochement presque naturel – la connivence contredit parfois l'association formelle - des membres de base à mesure que ceux-là s'éloignent de l'injonction des sommets.

Les différences formelles entre les cérémonies dominicales des maisons affiliées à la **CO.NA.VA** ou à **Sɛn Wiwé** sont ici très nettes et rejoignent en tout point l'esprit des distinctions fondamentales entre les deux structures. Tandis que les premières se déroulent dans la cour et sont marquées par des séquences d'alternance rapide entre la vitalisation et la transe, les secondes s'animent à l'intérieur du temple dans lequel les adeptes sont assis et concentrés sur la parole de l'officiant. Sur ce point, la cérémonie **Sɛn Wiwé** se rapproche fortement du modèle des rites dominicaux chrétiens, et particulièrement évangéliques. Ainsi, dans ce qu'il est possible de qualifier de prêche dynamique (notable dans notre exemple), se mêlent facilement l'hagiographie du fondateur et de ses héritiers, la justification des modalités rituelles et symboliques, des injonctions morales qui s'appuient sur des exemples concrets (comme les témoignages directs) issus des membres de l'assemblée, une disqualification plus ou moins directe

de la *concurrency* et de ses pratiques (réaffirmant la légitimité et la conformité des siennes), promesses d'expansion et de salut collectif pour l'avenir, etc.

À l'inverse, le positionnement de l'*adumaja* lors des séquences hebdomadaires de la **CO.NA.VA** est bien plus en retrait, parfois jusqu'à l'excès (le président *Metonu*, dans sa propre maison, reste assis au-dehors, près de l'entrée, pendant la plus grande partie des séquences dynamiques). Lorsque son *clergé* est dense (des *tchamin* expérimentés et en nombre), l'*adumaja* peut alors leur laisser une large main sur le déroulé de la cérémonie, n'intervenant qu'en matière de recours (un événement important, comme l'annonce forte d'un esprit dans la bouche d'une *ablewa*, une transe difficile à gérer, etc.), de gouvernement (des problèmes particuliers à aborder devant l'assemblée, un message à transmettre à ses *aviduvi*) et *in fine* surtout, de pontification par le prêche ou par quelques gestes rituels qui lui sont, en général, réservés (il peut ainsi reprendre le rôle de *Suma Galé* lors des immolations importantes). Il est davantage ici un superviseur qu'un guide magistral.

Le rôle de l'*adumaja* ne se limite pas, cependant, au cadre de la cérémonie publique elle-même. Dans les maisons de la **CO.NA.VA**, il aura lui-même vitalisé les esprits au petit jour, avant d'interroger la mantique. A son issue générale dans les deux occurrences, il recevra aussi certains *aviduvi* en privé, pour aborder des problèmes qu'ils n'auront pas voulu révéler en public (l'*adumaja*, suite à une révélation, ou l'adepte qui souhaite lui soumettre). Enfin, la principale différence concerne les transes, qui s'arrêtent avec la cérémonie chez **Sen Wiwé** mais qui peuvent durer des heures encore à la **CO.NA.VA** (jusqu'à tard le soir ou dans la nuit, lorsque les révélations faites par les *visionnaires* entraînent la mise en branle de rites subsidiaires à effectuer sur-le-champ, nécessitant des achats complexes, parfois des déplacements éloignés).

« Cette force d'attraction et de régulation du temple est aussi due à la réputation de certains de ses membres et à ses fonctions sociales multiples en tant que véritable centre ou carrefour d'activités : « hôpital », « église », « cour de justice ». Il s'agit donc d'un lieu englobant, entre autres, les quêtes de la guérison physique ; les actions de la prière, de la divination et des offrandes ; l'administration d'une justice religieuse coutumière. » (Ciarcia, 2018 : 58)

« C'est à-dire ce que nous disons le monde a beaucoup évolué et il faut évoluer avec le monde tu regardes dans Tron aujourd'hui c'est comme de grands temples pour la prière c'est ça l'évolution c'est-à-dire rien n'est statique tout est dynamique c'est encore du vodun quand on rentre dedans on sait que ça c'est des trucs de tel vodun, ça...mais on a fait tu vas croire que tu te trouves à Rome si tu vas chez Akwegnon le président départemental des cultes endogènes je le fréquentais pas c'est comme nous sommes dans le bureau de grands temples, hein, bien joli avec...tu vas croire que tu es à l'église c'est ça aujourd'hui c'est-à-dire le truc ne peut pas rester comme dans l'ancien temps il faut quand même dynamiser la chose sinon nos enfants vont s'écarter on peut pas continuer avec l'archaïsme c'est pas possible c'est ça notre problème... »

(Adumaja Vivenu - 25 février 2022)

Également, au titre de la donnée matérielle dans le potentiel de déploiement des cultes, l'aspect foncier et immobilier a ici son importance.

« Des édifices restent, à l'inverse (de ceux financés de l'extérieur), longtemps en chantier car, financés par la communauté locale, ils ont souvent été surdimensionnés, ce qui contribue à donner au paysage culturel l'apparence d'un chantier permanent » (Lasseur, 2016 : 8)

Comme dans toutes les obédiences, excepté pour l'Eglise catholique dont la centralisation (une seule paroisse par quartier) a permis l'érection de larges bâtiments, l'exercice du culte d'**Atinga** donne lieu à une grande variété de constructions, des plus modestes – pas d'apatam cependant,



car le *kpèxo* (ci-contre, celui de l'*adumaja Dandokpata*) doit être fixé dans le ciment - jusqu'aux plus vastes temples.

Ayant suivi la même pente, la configuration spatiale de la présentification des esprits s'est physiquement repliée à l'intérieur des maisons dédiées

à son culte. Si celle-ci ne se trouve pas codifiée en détail par des règlements internes, elle l'est davantage par une lente jurisprudence rituelle née de la compilation des pratiques. Ainsi, elle dépend autant des antécédents et des tierces affiliations que des moyens financiers, fonciers et logistiques de ses représentants, et peut différer largement d'un lieu de culte à un autre.

Ainsi, certaines maisons de Cotonou déploient difficilement les matérialisations physiques de leurs anges dans le couloir central d'une mince enfilade de chambres ou d'entrer-coucher (parfois loués à des non-initiés, lorsque les revenus de l'héritier sont faibles). Le *kpèxo* peut alors être réduit à un local de 2 ou 3 mètres carrés et le *Fulani Agbokanlin*, qu'il est parfois difficile d'installer dans les espaces urbains extérieurs, sur lesquels les pouvoirs publics ont largement repris la main, peut se trouver accolé au mur, au bord d'un trottoir, encastré dans un renforcement prévu à cet effet.

Dans les domaines composés par les collectivités familiales élargies, ou dans les zones de lotissement relativement récentes comportant peu de bâti (dans les deux cas, il s'agira principalement des localités périphériques de l'ouest et du nord de l'agglomération), chaque esprit peut trôner à son aise, bien à l'écart et en amont des habitations pour le *Fulani* par exemple, comme l'exige sa fonction de gardien et ses caractéristiques (notamment son indépendance d'action vis-à-vis de l'*adumaja*).

Mais cette configuration spatiale des anges est aussi conditionnée par la présence éventuelle d'autres affiliations rattachées à la maison ou par des adhésions secondaires liées au parcours personnel et familial de l'*adumaja* ou de ses ascendants, qu'il s'agisse de cultes extérieurs au monde *Vodun*, de cultes additionnels intégrés postérieurement ou de l'expression d'une relation singulière existant avec un esprit isolé, une figure particulière de la galaxie *Atingali*. A titre d'exemple, l'esprit *Adja Bariba* est largement mis en exergue dans la maison de l'*adumaja Adankon Kpehounde* à Ouega, comme dans celles de ses descendants et affiliés, car on prête au patriarche la primauté de l'importation (voire de la composition pure) de cette figure qu'il aurait ramenée de la région de Djougou où il passa quelque temps (accompagnant l'exil de son propre père) jusqu'à la grande zone de Calavi d'où il était originaire et où il installa le couvent. De même chez les Kpeifa, où les figures de *Mami* restent *physiquement* omniprésentes (on prête là encore à Jean Kpeifa d'avoir le premier intégré cette vaste génération de cultes dans la structure d'*Atingali*, ce qui n'est pas exact).

Enfin, un *adumaja* héritier peut décider, en hommage à l'histoire de ses prédécesseurs, de valoriser un ange en particulier, ou d'en mettre en valeur le legs (l'esprit qui chevaucha un jour le père ou un oncle *konfo*, le premier qui fut installé dans la maison par un illustre devancier, celui qui sauva un frère ou une sœur de la mort certaine, etc.). C'est le cas chez l'*adumaja Tchedji Atanon* (de Hevié Houinmey) qui a développé la partie domestique de sa maison autour de la figure de l'ange *Gadi* qu'avait installé son père, jusqu'à en faire le centre d'une petite cour intérieure qui par le jeu de l'extension des pièces privées, n'est plus guère accessible aux visiteurs. Bien plus tard, il complètera cette figure par d'autres esprits, notamment les *Fulani*, qui seront installés dans la cour commune située entre les bâtiments et la voie, face au *kpèxo* qui donne lui-même vers l'extérieur. C'est dans ce périmètre que s'exprime aujourd'hui le culte.

Néanmoins, certaines séparations ou compartimentations physiques existent, codifiées par l'habitude des pratiques (puisque un nouvel *adumaja* en cours d'installation laissera une grande partie du choix des emplacements au jugement de son *adumaja* de référence), s'agissant de l'installation matérielle et concrète de la représentation de chacun des esprits, comme ce peut être le cas pour l'installation de figures exogènes, additionnelles, issues de cultes tiers.

Théoriquement, nous l'avons dit, le panthéon total de la galaxie *Atingali* comporte 41 esprits ou anges, soit autant de figures potentielles à mettre en exergue, autant pour signifier leur possession que pour leur permettre d'agir. Mais en réalité, leur représentation exhaustive est aussi vaine qu'impossible. En matière de présentifications, ces 41 entités sont réductibles, et dans les faits réduites par associations et rapprochements à un premier palier de 16 figures majeures ou prépondérantes (la véritable base de l'angéologie interne), lui-même étant à son tour possiblement et souvent réduit à 7 figures dites fondamentales condensées, synthétiques, celles des esprits structurants qui se retrouvent (presque) systématiquement représentés à l'intérieur des maisons et autour desquels le culte, concrètement, se déploie, à savoir ici : *Fulani Agbokanlin*, *Fulani Agbajumɔ*, *Kpèɖaxo*, *Ta atɔn nɔ*, *Aco*, *Akpo*, *Houedo*.

En réalité, seules les 5 premiers cités le sont dans chacune des maisons affiliées à la **CO.NA.VA** : *Agbokanlin* à l'entrée ou sur un des murs à l'extérieur, *Agbajumɔ*, *Ta atɔn nɔ* et *aco* au centre de la cour ; *Houedo* avec ceux-là lorsqu'il est présentifié, sur un mur intérieur lorsqu'il est représenté ; enfin *kpèɖaxo* siège dans le *kpèxo*.

En plus de ce noyau classique, un certain nombre de figures sont également régulièrement présentes, sans l'être partout. Ainsi, les trois qui siègent le plus fréquemment dans la cour y sont souvent accompagnées de l'ange *Adja Bariba*, lorsque celui-ci n'est pas à l'écart, à l'image de *Fulani Agbokanlin*. Également fréquent sur le bord (représenté sur un mur ou présentifié légèrement à l'écart), se trouvera *Gadi*, dans un grand nombre de maisons. Enfin, lorsque le *kpèxo* est vaste ou lorsque les murs de la cour s'y prêtent, d'autres anges y seront représentés, ou dessinés sur les murs : *Akla Madina*, *Mami Apouké*, le couple *ablewa/konfo*, *Djanta*, etc.

Dans les temples de l'association **Atinga Sɛn Wiwé**, la représentation physique du panthéon des esprits est beaucoup plus limitée. Dans l'esprit de l'obédience, **Atinga** peut se résumer aux trois figures que sont *Fulani Agbokanlin*, *Aco* et *Ablewa/Konfo*.

Au-delà, *Yaté* prendra la place de *Ta atɔn nɔ* [*ta* (tête) ; *atɔn* (trois) ; *nɔ* (possesseur)] au centre de la cour avec *aco*, tandis qu'*Agbokanlin* sera (parfois) représenté sur un mur intérieur du *kpèxo*. Peu d'autres anges ornent les murs de celui-là, ce qui a son importance puisqu'à l'inverse des maisons rattachées à la **CO.NA.VA**, les cérémonies de **Sɛn Wiwé** se déroulent à l'intérieur du *temple-kpèxo*, où se réunit l'ensemble des adeptes, peu importe les hiérarchies. Même lorsqu'elles sont présentes dans la maison, la plupart des autres figures restent, dans ce schéma, clairement à l'écart.

« Bon, les anges de **Atingali**, ils sont trop nombreux que il n'y a pas ce couvent qui va prendre tous les anges, il n'y a pas ce couvent que tu vas aller et tu vas voir tous les angesparce que ils ont dit, eux tous se sont regroupés, ça a fait 41...et dans les 41 ils ont encore des enfants, donc personne ne peut prendre tout, donc les grands ils ont fait pour eux...par exemple je vais prendre un exemple de Kandja, l'ange Kandja c'est basé à Porto...Si tu rentres dans Cotonou ici jusqu'à Hevié, jusqu'à aller à Calavi, là tu ne vas pas trouver ça ici, mais tu vas trouver ça au Ghana....eux ils appellent ça autre nom...tu vas voir ça au Nigéria et tu vas voir ça à tɔfin et c'est fini...c'est seul Seda qui a amené Kandja ici... » (**Adumaja Seliho** - 20/10/2020)

La différence de configuration entre les maisons affiliées à l'une ou l'autre association s'accompagne également d'une utilisation divergente de l'espace, visible jusque dans les séquences rituelles dynamiques. Dans les couvents appartenant à la seconde

obédience en effet, et comme le résume bien l'*adumaja Yelian Metogbe*, « (tout) commence par l'extérieur et fini par dehors³⁶⁴ ». Là, tout acte rituel, quelle que soit son importance ou le nombre d'adeptes qu'il parvient à réunir, qu'il s'agisse d'un travail de protection pour un impétrant individuel souhaitant se faire *blinder* en toute discrétion, débute par une vitalisation de l'ange *Fulani Agbokanlin*, placé à l'extérieur de la maison. En-dehors même de tout travail, l'*adumaja* se doit de nourrir *Agbokanlin* chaque matin au réveil, avant même d'ouvrir la bouche, avec les éléments constitutifs du culte : biscuits, bonbons, poudre blanche (talc), parfum, sucreries, encens, poudre à canon, kola, etc. Les sorties d'*ablewa* et de *konfo* s'y termine aussi, au moment des trances, comme ces mêmes *visionnaires* sortent allègrement dans la rue lorsque leurs esprits, subitement, les chevauchent. Dans ce cas, ils n'oublieront pas d'aller déposer une offrande particulière à *Agbokanlin*, le gardien des lieux, même s'il n'est pas leur esprit de référence.

Dans les maisons d'**Atinga Sèn Wiwé** en revanche, l'expression rituelle ne sort que très rarement dans l'espace public (les séquences de trances sont toujours des moments rituels difficiles à gérer, mais les *ablewa* qui se dirigent vers l'extérieur seront vite rattrapées si nécessaire), hors du périmètre cérémoniel constitué par la salle du temple. Pour inverser les termes de l'*adumaja Yelian Metogbe*, nous pourrions dire qu'ici au contraire, tout commence à l'intérieur (du temple-*kpèxo*) et que tout s'y termine.

Les fonctions des officiants-délégués³⁶⁵.

La célérité de la diffusion du culte à l'échelle nationale (entre 1920 et 1950) ne l'a pas empêché, bien au contraire, de générer des différenciations importantes. La porosité aux influences et la plasticité dans les pratiques sont aussi, nous le savons, des caractéristiques essentielles de cette génération de cultes. Ces différenciations ne sont pas majoritairement dues à la scission et à la concurrence entre les deux structures de représentation. Celles-ci en génèreront également d'autres, que nous aborderons. Mais les plus visibles, dans le détail desquelles nous ne rentrerons pas complètement ici, car elles feraient un sujet en elles-mêmes, sont d'abord le fruit du parcours et de la macération du culte dans ses successives et diverses régions d'implantation. Si le *squelette*

³⁶⁴ Entretien du 11 février 2021.

³⁶⁵ Jean Jamin, *Les lois du silence*, 1977.

liturgique et pratique est resté relativement stable et les principes actifs du culte invariants, les anges ont changé de nom et parfois de nature, nous l'avons dit. La macération, encore une fois, explique beaucoup à ce propos. Il y a par exemple dans la pratique de Dassa à Glazoué une certaine influence de figures peulh (Watragasi, Boba, etc.). La langue rituelle s'adapte à ses milieux [cf. I-3-f], l'habillage des séquences et la dénomination des fonctions varient. Nous aborderons ces variations, mais avant, présentons ici les caractéristiques pratiques du culte dans la région de Cotonou.

Formellement, dans sa configuration *sudiste*, le culte *Atingali* s'articule autour de quelques fonctions-attributs :

**Adumaja* (*Alakpo*) : (l'équivalent du *hun-nɔ*), le chef de culte.

Contrairement aux *hun-nɔ* de *Tron* pour lesquels la *gan-nisation* fut forte ces dernières années (*gan* : chef, maître), des *hun-nɔ gan* de première génération aux *hun-nɔ gan gan* contemporains, et qui toucha par influence d'autres cultes (avec des appellations diverses³⁶⁶), il existe peu d'autres hiérarchisations entre *adumaja* que celle fondée sur l'antériorité familiale et/ou personnelle dans la pratique et sur le dynamisme du couvent, sa surface spirituelle, son influence locale, etc. Nous verrons par ailleurs que cette donnée surpasse aussi les pouvoirs conférés par les affiliations associatives.



Un *adumaja* d'Atinga Sen Wiwé (*Vivenu*)
Un *adumaja* de la CO.NA.VA (*Seliho*)

**Nana Galé* : elle est à la fois la première femme de l'ange *Kpèdaxo* dans sa nature d'esprit et le plus souvent celle de l'*adumaja* dans sa fonction humaine (la fille aînée

³⁶⁶ Concernant les nominations générales de chefs de culte, il en existe beaucoup, selon les figures (*Zangan* chez *Zangbetɔ*, *Baba* chez Sakpata, etc.), le caractère géo-ethnique (le *hun-nɔ* de *Mami* devient *Togbe* au Togo, etc.), l'obédience (les *Sofo/Osofo* et *bosofo* chez TKV au lieu des *hun-nɔ* et *Kpendjigan*) ou la hiérarchie générique, comme pour le *hùnbɔnɔ* [*hùn* : *vodun*, *bo* : amulette, talisman (force d'attaque), *nɔ* : possesseur de, **Chef vodun**]. Ici, seul un *vodun-si* utilisera ce terme, un *ahè* dira *hùngbɔnɔ* (*bo* est ici remplacé par *gbo* : grand).

lorsque l'*adumaja* est une femme). D'un point de vue fonctionnel, elle est la régente du couvent, sa directrice logistique, mais aussi la soignante en chef des impétrants reclus, la gestionnaire des visites, etc. Elle représente l'autorité de l'*adumaja* en son absence et sa suppléante auprès des adeptes femmes. À ce titre, sa présence permanente



dans la maison est presque une nécessité : « *Nana Galé doit être de la famille ou bien même qu'elle est de dehors elle doit être quelqu'un de confiance que tu vas voir à tout moment parce que si tu ne vois pas le hun-nɔ et que Nana Galé est loin, tu ne peux rien faire...et c'est pareil pour le tchamin agba il doit être...ça doit être des gens proches de toi.*³⁶⁷ » Elle rejoint en grande partie le rôle dévolu à la *tasigan* [chef des *tasinɔ/tannyinɔ*, également nommée *atinkendada*

(médicament ; grande sœur) dans le culte de **Tron**] dans les cérémonies familiales ou liées aux cultes traditionnels. À ce titre, les *tasinɔ* restent bien présentes dans les maisons d'**Atingali**, comme ici (maison *Metogan*, photo personnelle).

***Ya Lodé** : elle est la représentante des adeptes femmes ; **Ya Igbé** est en charge de la communication de la maison ; **Ya Gan** est une responsable de la culture. Pour toutes ces tâches, c'est bien aux *aviduvi* femmes que ses fonctions s'adressent.

***Tchamin** : Il est l'adjoint liturgique de l'*adumaja* et possède (presque) toutes les capacités et les connaissances lui permettant de le remplacer dans l'exercice et la direction pratique du culte, si nécessaire. Tout *adumaja* fut *tchamin* au préalable. Le *tchamin* est avant tout l'interprète de la parole des esprits exprimée par le biais des visionnaires, mais aussi le garant du bon déroulé d'une cérémonie. Également, comme un pendant à *Nana Galé* et aux *Ya*, il est un référent pour les adeptes hommes.

Il existe plusieurs rangs distincts de *tchamin*. Leur rôle, sous certains aspects, se rapproche de ceux dévolus aux *Kpendjigan* (chefs de l'autel, de la pierre) chez **Tron**.

= **Tchamin Agba** : il est le plus important (souvent un *adumaja* en attente d'intro-nisation officielle à l'extérieure ou d'une succession éventuelle en interne, car deux *adumaja* ne cohabitent pas, en principe, dans la même maison).

= **Tchamin Suma Galé** : il est également l'immolateur principal du couvent. Cette fonction peut-être couplée avec un autre titre de *tchamin*, souvent le *tchamin agba*.

= **Tchamin Kpenuxo** : Il seconde l'*adumaja* dans les tâches *liturgiques*. Il est aussi le responsable du déroulé des cérémonies, et participe activement aux travaux.

³⁶⁷ **Adumaja Kpodekon** – entretien du 18 février 2020.

= **Tchamin Agogo** : il est l'instrument de la prière par le biais de la cloche (*gan*), qu'il est en charge de sonner à l'unisson des rituels (*xo gan*). Il s'agit, dans la structuration hiérarchique au sud, du premier niveau de *tchamin*, celui qui sera sollicité dans l'urgence pour l'intendance des rites et la surveillance des transes.



Tchamin Agogono³⁶⁸

= **Onilu** : il est le responsable du rythme, le percussionniste en chef. Il fait souvent partie de la classe des *tchamin*. À ce titre il doit maîtriser le répertoire le plus exhaustif



possible de panégyriques, chants et rythmes relatifs à chacun des esprits membres de la galaxie **Atinga**. De plus, la transversalité des cultes et les références courantes à des figures du panthéon classique l'obligent à maîtriser un large répertoire. Il possède enfin, par le biais du vecteur rythmique, un rôle fondamental dans le déclenchement et le contrôle de la transe. La présence d'un *onilu* et de ses troupes (sur la photo ici, celui de

la maison **Seda**) est donc nécessaire à son indépendance en matière de cérémonie (le cas échéant, un *onilu* d'une autre maison sera sollicité ; lors des grandes cérémonies, un *onilu* extérieur, plus expérimenté, peut également prendre la direction du rythme en place de celui de la maison).

***Konfo** (visionnaire³⁶⁹ homme) / **Ablewa** (visionnaire femme, très majoritaires) : ils sont les intermédiaires entre les *anges* et les hommes (que ces derniers cherchent à

³⁶⁸ Sur cette photo, le *tchamin agogono* de la maison **Dandokptata** (Fidjrosse) gère la transe d'une *ablewa* de l'ange *Gadi* (dans sa main droite, du parfum Saint-Michel dont l'*ablewa* se frotte mains et visage ; dans la gauche, la bouteille de *poudre à canon*).

³⁶⁹ Le terme visionnaire est la transcription française utilisée dans les couvents d'**Atingali**. Je la reprends donc ici, bien qu'elle soit formellement impropre, puisqu'il s'agit en réalité ici de transes de possession.

communiquer avec les esprits ou que ceux-là souhaitent s'adresser à eux), et les véhicules corporels des premiers. Chaque *konfo/ablewa* est chevauché par un esprit particulier. À ce titre, paroles, attitudes fluctuent en fonction de l'ange de référence, comme les modalités des sorties, ce qui ne les empêche pas d'être collectives.³⁷⁰



Sortie du *kpèxo* pour 3 *ablewa*³⁷¹
Adja Bariba, Houedo, Gadi



Sortie *ablewa* et *konfo*³⁷²
Agbajumo et Mamadou



Sortie et transe d'une *ablewa Houedo-si* – Adumaja Metogan
(Source : photo personnelle)

De même, l'habillement, le contexte de la sollicitation et les modalités de ces trances (dans le registre gestuel et discursif comme dans la temporalité de l'irruption) dépendent principalement de ce « parrainage » spirituel au repos, de son incarnation pendant les séquences actives. Comme en dépendront les obligations, interdits et offrandes respectives puisque « *chaque esprit à ce que ça fait* ». ³⁷³ Dans les deux cas (femmes ou hommes), un représentant peut-être choisi parmi les groupes d'incarnés à l'échelle de la maison, que l'on nommera respectivement *ablewa agba* et/ou *konfo agba*.

**Aviduvi* : (adepte/initié à *Atingali*), le petit peuple des couvents.

³⁷⁰ La plus importante promotion de visionnaires que nous ayons vue fut une sortie simultanée de 5 *ablewa* (1 *Agbokanlin*, 2 *Bariba*, 2 *Houédo*), dont la fille de l'*adumaja* initiateur, une petite *bariba-si* âgée de 7 ans.

³⁷¹ Maison *Dandokpata*, le 29 novembre 2020.

³⁷² Maison Dossou-Gbete/*Yelian Metogbe*, le 24 juillet 2022.

³⁷³ *Adumaja Dagbo2* - entretien du 9 mai 2020.

« (...) si une description a besoin d'une explication, c'est une mauvaise description. »

Bruno Latour (2007 : 199)



Kpèxo de la maison Gosimiti (photo personnelle)

Akpo : **Akpo** est un des fondements d'**Atingali**, sa forme, à l'image du *Tron-Ta* (la tête de **Tron**), dans le culte cousin. Il s'agit d'une sacoche de guérisseur qui représente le pouvoir de guérison de l'*adumaja*, le pouvoir d'action des anges : « C'est dans *akpo* là qu'il y a le *vodun*...c'est comme ça, si ça n'agit ça ne prend pas des adeptes »³⁷⁴.

Une seconde forme existe. Elle est plus rare et correspondrait historiquement à la filière du culte importée du Togo. Il s'agit de **Langabo** [cf. I/3/f], que nous avons uniquement observé à Dassa, particulièrement dans la maison où Oshoffa aurait été *konfo*, au quartier Tré (cette forme est inexistante sur le terrain cotonnois).

Tcholé [de *tcho-ilé* – « garde la maison » en langue nago] : C'est l'élément protecteur de la maison. Tout *tchamin*, *ablewa* ou *konfo* se doit de le faire installer chez lui. Il est le premier acte dans la fondation d'une maison d'**Atingali**, avant l'érection du **Fulani**. Tout *aviduvi* peut aussi le faire installer, pour protéger sa maison.

Avidida : la kola préparée. Réalisée une fois par an, au moment du *kpeta/Xwetanu*, puis distribuée parmi les membres de la maison, elle est le siège du pouvoir de guérisseur de l'*adumaja* et de protection d'**Atinga**.

« Si on dit que *avi* c'est **Atinga** même, la personne n'a pas menti...c'est la puissance, pour préparer il faut réunir certaines choses et c'est un rituel très sérieux qui se met autour quand tu prends *avi* là, et puis c'est capable de beaucoup de choses » (**Adumaja Vivenu** – 20/03/2021)

³⁷⁴ **Adumaja Alakpo** – entretien du 20 décembre 2020.

Afɔklennu ma nyi ajo
(Objet trouvé n'est pas vol)

La complexité historique de l'importation du culte et ses mouvements géographiques dans une période de temps concentré (moins de 30 ans), les formes d'acculturation aux réalités locales – « *Vous savez, chaque milieu avec son système* ³⁷⁵ » - au-delà même des facteurs d'individualisation des pratiques, ont engendré une grande diversité des titres et des fonctions. Le rôle de l'esprit face à l'homme ne change pas, mais la nomenclature et le niveau de précision des tâches peuvent différer. J'en présente ici deux exemples, qui s'attachent à la réalité culturelle de notre terrain.

Dans la région de **Dassa**, la hiérarchie à l'intérieur des maisons comporte davantage de fonctions intermédiaires, notamment chez les hommes. Le terme ***Alakpo*** y est réservé au principal possesseur et référent d'***Atinga*** dans un secteur géographique donné. Ainsi, il n'existe qu'un seul ***Alakpo*** par aire d'influence. A l'intérieur d'une maison, il est le responsable des esprits, est considéré comme leur *propriétaire*. A ses côtés, ***Oliwin*** occupe la fonction de responsable spirituel. Il dirige la plupart des prières et les principales séquences rituelles. Il gère l'effectivité du culte avec l'aide de l'*adumaja* (le *prêtre* d'***Atingali***), qui trouve dans cette configuration un rôle plus spécifique - et restreint - que dans les maisons du sud. Le *tchamin agba* est présent avec des attributs similaires tandis que le *tchamin agogo* devient *tchamin akowé*. La fonction de *Suma Galé* est assurée par un personnage au nom évocateur, ***Lapaix***. Dans la hiérarchie féminine de la maison, ***Nana Galé*** est désignée par le titre d'***Alaiwun*** ou de ***Maman Kpekon***. Elle est également la responsable du culte de ***Mami***. En plus des attributs cités, elle doit opérer en place de l'***Alakpo*** les travaux rituels pratiqués sur les femmes.

Cette hiérarchisation n'est cependant pas figée dans toutes les maisons. ***Oliwin*** peut ainsi être l'immolateur (en l'absence de ***Lapaix***), de même que chez les femmes ***Nyan Trofo*** (la responsable des chants) peut être présente, aux côtés de l'***Irenu***. Enfin, il existe dans certaines maisons des variantes au sujet des *tchamin*, avec l'existence localisée d'une fonction de *tchamin Legba*.

Dans la région d'**Agonlin**, qui fut touchée après celle de Dassa, la hiérarchie diffère dans ses dénominations. Chez les hommes, l'***Alakpo*** et l'*adumaja* sont secondés par

³⁷⁵ ***Adumaja Lokossa-Hunmagblé*** – entretien du 23 février 2020.

Monsper, le plus âgé des *tchamin agba*. Aussi, un grade intermédiaire existe entre les *tchamin* et les simples *aviduvi*, celui de *sodja* (//soldat), serviteur zélé des précédents. Pour le reste, les fonctions musicales et rythmiques sont les mêmes ici, concernant les hommes : *onilu*, *ablekete*, etc. La femme de l'*adumaja* est **Maman Kpekon** et n'est pas confondue avec **Nana Galé**, puisqu'elle en est la responsable. Son rôle est en miroir de celui de l'**Alakpo** quand il s'agit de *travailler* sur des femmes : « *c'est une dame qui peut aller dans kpèxo...si des femmes arrivent...bon, y'a des femmes mariées et si toi tu dois leur faire quelque chose, là, c'est difficile parce que toi tu es Alakpo, tandis que l'autre là elle est femme de quelqu'un*³⁷⁶ ». Après celles-ci se trouve une autre fonction intermédiaire, l'**Agbanhento** [*agban* : bagage, charge ; *hen* : porter ; *to* : celle qui ; *la porteuse de bagages*] qui a précisément pour rôle de porter les offrandes destinées au *Fulani*. Son rôle se rapproche de celui de l'**Irenu**. Le répertoire chanté des cérémonies est également sous la responsabilité de la chef de chorale, **Nyan Trofo**.

D'une manière générale, les fonctions du culte s'articulent autour d'un noyau connu et partagé d'attributions, dont la réalité transcende les nominations. L'*adumaja*, **Nana Galé**, le groupe rythmique dirigé par *onilu*, les *tchamin*, le préposé au *Suma Galé* qui peut passer entre plusieurs mains et les *ablewa/konfo* en forme l'essentiel. Pour le reste, les dénominations additionnelles, qui sont le fruit de la trajectoire et des rencontres opérées durant l'expansion du culte et parfois, de l'héritage ethnico-spirituel intérieur aux maisons, ne font que s'agréger à cette colonne vertébrale fonctionnelle.

Les deux mouvements de représentation du culte d'**Atinga** au Bénin possèdent indéniablement, au-delà de leur histoire, de nombreuses références et pratiques en commun. Autant qu'au jeu des réseaux relationnels ils s'entremêlent abondamment. Puisque « *Atinga c'est Atinga* », répète-t-on à l'envi. Pourtant, ils proposent bien deux approches divergentes sur de nombreux points, que ceux-là soient profonds ou purement stratégiques, originels ou récents, soutenus ou remis en cause par la base, qui concernent la nature et la charge symbolique des différentes entités, ou encore les manifestations du culte lui-même et ses références et caractéristiques les plus concrètes. Aussi, ces nombreux mouvements d'interpénétration entre **Atingali** et le reste de l'univers *vodun*, au sein de la **CO.NA.VA**, entre **Atingali** et l'univers des mouvements néo-évangéliques et prophétiques, dans l'obédience **Sɛn Wiwé**, démontrent toute la souplesse philosophique et rituelle dont ces néo-cultes *vodun* sont l'objet.

³⁷⁶ **Alakpo Xwenon Xesu** – entretien du 4 décembre 2020, quartier Vossa, Cotonou.

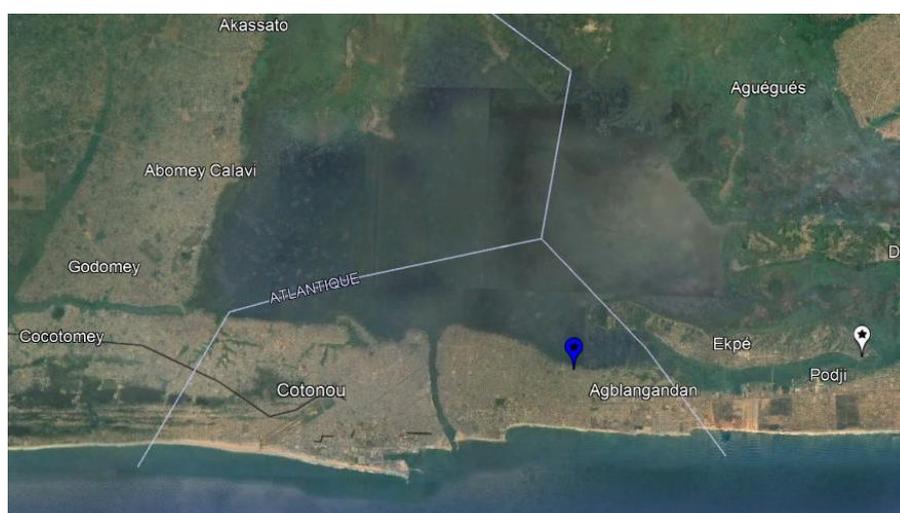
6) Un culte à double dynamique. Des maisons de la ville à l'émulation périphérique.

« Abvi atɔɔn lɛ bi ɔo zenzen a. »
(Les cinq doigts ne sont pas égaux)

« Le petit village de banlieue, c'est déjà la ville, et tout demeure comme à la campagne. Les conflits nés de l'acculturation y sont exacerbés »
(Eric de Rosny, 1981 : 99)

Si l'origine historique de l'importation du culte d'*Atingali* au Bénin est à situer dans les régions du centre-est du pays, puis son impulsion ultérieure majeure dans celle de Porto-Novo, la reconfiguration structurelle dont il fut l'objet au début des années 2000, au carrefour de logiques multiples, a finalement fait de l'agglomération de Cotonou le centre névralgique de sa représentation à l'échelle nationale. De fait, les descendants de ces devanciers des Collines, de la vallée de l'Ouémé ou du pays tɔfin ne sont guère plus, aujourd'hui, que les adjoints prestigieux des dirigeants associatifs.

Que cette centralisation soit le fruit de la contingence, dans le cas de **Sen Wiwé** dont les principaux membres furent initiés par le fondateur depuis son fief de Sèmè-Kpodji, ou d'un processus dynamique et volontaire dans celui de la **CO.NA.VA**, pour laquelle une présidence cotonoise était un choix délibéré visant la meilleure visibilité, les principaux représentants actuels des deux structures sont pour la plupart installés dans le périmètre de la capitale économique. Ainsi, les présidences sont toutes deux sises dans la commune de Sèmè-Kpodji, respectivement à Gohounto et Agblangandan.



Carte 26 - En bleu, la présidence nationale de la CO.NA.VA. En blanc, celle de Sen Wiwé.

“E nɔ tuwun mɛ nyi bo nu xwe nɔ bu ă.”
(Lorsqu'on connaît le nom du propriétaire, on ne s'égaré pas sur le chemin de la maison.)

Au-delà du modèle organisationnel dual, la modestie quantitative de notre réseau - moins de soixante-dix maisons *actives* - constitue une sorte de faiblesse, mais aussi un atout, qui nous autorise plus de profondeur et de détails dans l'analyse, en nous éloignant des tentations de généralisation outrancières.

À la suite des considérations liminaires sur l'histoire de l'implantation du culte dans la grande région de Cotonou, qui figure une rencontre entre une pratique et un espace particulier, je présente donc ici l'index des maisons, leur localisation géographique et leur appartenance associative. L'ordre de présentation ne cherche pas à répondre à une logique classificatoire, elle fut constituée au fur et à mesure du référencement général du panel, qui dépasse le cadre et le sujet précis de ce travail.

Dans cette liste, certains temples ou couvents ne donnent pas encore ou plus lieu à un culte effectif. D'autres constituent des annexes pour des maisons références (un fils récemment installé par son père dans une localité périphérique, par exemple). De ce fait, la compilation des données qui va suivre peut s'écarter des données que je livre ici. Aussi, les liens que nous avons pu constituer dans chacun d'entre eux, notre niveau d'intégration, peuvent varier et expliquent l'indéniable disparité dans la précision. Pour certaines, j'ai préféré ne pas livrer l'ensemble des détails, notamment dans le domaine des conflits interpersonnels qui n'ont ni utilité ni vocation à y figurer, bien que l'analyse globale ne puisse faire autrement que d'en tenir compte. Schématiquement, je m'attacherai aux noms civils et spirituels, aux origines personnelles, aux modes d'acquisition et de succession, aux formations et métiers exercés, aux repères historiques, aux agendas internes, à l'appartenance associative, etc. Enfin, puisqu'il s'agit de matière humaine, particulièrement incarnée, il me paraissait utile de présenter le visage de ces *adumaja*, une part de leur réalité charnelle. Car à l'image du *vodun* lui-même, il est tout de même bon que ce travail *prenne corps*.

Tableau 9 – Liste des maisons *Atingali* dans l'agglomération.

| Références cartographiques Nom de la maison et du/des hun- no référent ou en activité (photos) Origine de la famille, du <i>hun-no</i> . | Dates importantes de la maison (fondation, installation, intronisation de l' <i>Adumaja</i> , etc.), engagement et/ou mo- dalités de succession. Métier et formation civile | |
|--|---|---|
| | Liens avec les autres maisons | |
| | Date et horaires des cérémonies Contact | Association d'affiliation |
| <p>Rue 11.082 (n°978) Barrière-Houeyiho</p> <p>Maison Kpeifa (H) Adumaja Dorothée (Dekungbe)</p>  <p>(H) Adumaja Gbepko [« La vie est devant »] Kinidogbe (Joseph Kpeifa dit Marteau)</p>  <p>Famille Okpeifa/Hunkpatin Kétou puis Ouidah</p> | <p>Prise d'<i>Atingali</i> et fondation du couvent au milieu des années 1960 par Jean Kpeifa (né en 1932, photo ci-contre), à la suite de la mort de nombreux enfants (rencontre avec sorcellerie à Barrière comme à Jika, son village natal). Jean fut d'abord maçon et catholique, avant sa rencontre avec Toublougablou puis un <i>Fulani</i>. L'adumaja Dorothée, le fils aîné et seul intronisé officiel, a été installé par l'adumaja Hunkwékwe (Porto-Novo) et réside à Dekoungbe, dans une autre maison de Jean. Néanmoins, le temple de Barrière reste sous l'autorité des frères cadets (issus d'une union avec une locatrice devenue la seconde femme du père), les adumaja Kinidogbe, Tosé (Robert Kpeifa, photo ci-dessus) et du benjamin, l'adumaja Kpozehoue. L'adumaja Dorothée est plombier en activité. Les autres sont sans emplois.</p>   <p>La sœur aînée (Denise) est mariée au président de la CO.NA.VA, l'Adumaja Metonu, qui fut <i>onilu</i> puis <i>Tchamin</i> au couvent. Jean a également intronisé l'adumaja Tholofon qui avait été son <i>tchamin</i> suite à une guérison. L'adumaja Aladji fut aussi <i>tchamin</i> dans la maison.</p> | <p>+ Cérémonie di- manche à 19/20H. (96833759/95437998)</p> <p>CO.NA.VA pour Dorothée (chef zone Cotonou). Pas d'affiliation pour les autres</p> |
| <p>Rue 11.078 (n°482) Agontinkon</p> <p>Maison Dossou-Gbete (H) Adumaja Yelian Metogbe (« j'implore la parole du père »)</p>  <p>Cana (Zou) puis Ouidah (p) Lomé (Bè), Togo (m)</p> | <p>Intronisation en 2004. Après 27 ans de latence, il succède à son père l'adumaja Yelian Dossou-Gbete (photo), mort le 7 novembre 1987, qui avait été installé par la branche <i>tjfino</i> vers 1960/61, après son installation au quartier Agontinkon (vers 1955). Chauffeur dans l'administration.</p> <p>Le père aurait été installé par Kan Honvou Watè, adepte de Zoken gandjizo mayaba³⁷⁷, dans la même lignée <i>tjfin</i> que l'adumaja Caïman. Yelian Metogbe a cassé ou repris les fétiches de son père à l'aide de Paulin Tokélo. + Cousin paternel de l'Adumaja Segbo-Lisa qui fut son <i>tchamin agba</i>.</p> | <p>Cérémonie le di- manche à 10h (94407830/97986853/ 65501172)</p> <p>CO.NA.VA</p> |

³⁷⁷ « Le fer sur le feu ne peut pas se porter comme bracelet. »

| | |
|--|---|
| <p>Rue 8.026 (n°1233) Agontinkon (H) Adumaja Aladji/Gbeso (Yessoufou Rahim Abilo)</p>  <p>Kaboua (Collines) (p)</p> | <p>Fut <i>tchamin</i> chez Tokélo puis Kpeifa (après un passage à Zinvié-kpé) par le biais de son père (en 1982/1983) suite à la maladie de sa mère. Plusieurs personnes participèrent à son installation, dont le <i>konfo</i> Bertin Dossou-Gbete.</p> <p>Le père était musulman, ami de Jean Kpeifa, il fut <i>tchamin</i> mais pas <i>Adumaja</i>. Est cousin par branche maternelle avec Dandokpata. Son père introduisit celui de Dandokpata chez Jean Kpeifa. Sa femme est originaire d'Abomey (culte <i>Zomadonu</i>). Avant de passer par la maison Kpeifa, il avait été initié dans celle des Tokélo.</p> <p>+ cérémonie le dimanche à 8h (97058864/95346210)</p> <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Rue 6.069 Gbedjromède- Sainte Cécile (H) Adumaja Metogbe Tholofon</p>  <p>Tofin</p> | <p>Il s'agit du fils de l'adumaja Tholofon de Hevié, qui est ici dans la maison-mère, avec la grande tante. <i>Fulani Agbokanlin</i> veille sur la maison mais Atingali est à Hévié Sogan.</p> <p>(95569945)</p> <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Rue 12.536 (n°1305) Fidjirossé (H) Adumaja Dandokpata [« le serpent sur la palissade »] Tofodji Ahononga Damien</p>  <p>Ouidah</p> | <p>Intronisé en 2013. A pris la suite du père, Adumaja Xokyo [« ça reste à dire »], Ahononga Honoré. Sérigraphe.</p> <p>Est lié à l'adumaja Aladji, leurs pères étant cousins. Une partie de ses fétiches fut installée par Ilfama Kobata puis réinstallée par l'adumaja Nicolas (mort en septembre 2021) et Metonu. A marié une sœur de Seda, kandja-si.</p> <p>Cérémonie vendredi 15h et dimanche 19h (97602562/95412740)</p> <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Rue 6.068 (n°334) Djidjé (H) Adumaja Hungbo Grégoire</p>  <p>Adja</p> | <p>Installation le 26/09/1985. Héritage paternel (Hungbo Telu puis Dansu) + frère Adumaja Zopipo Da Axinaje [“le marché aura lieu”] + Le papa fut membre de CO.NA.VA.</p> <p>Cérémonie le dimanche 10h (97759700)</p> <p>SIN WIWE</p> |
| <p>Sétovi-Zogbo (H) Adumaja Toteme [“à la place du père”]</p>  | <p>Famille Houndjo Abomey (ancêtre Adando) Héritage paternel</p> <p>+ Lié à la collectivité Houndjo (n°251 et n°346)</p> <p>+ Cérémonie le dimanche à 10h (97248473)</p> <p>SIN WIWE</p> |
| <p>Toweta (6^{ème}) Famille Kognon</p>  | <p>+ Adumaja Kognon décédé, couvent géré par la Nana Galé et les <i>tchamin</i> + Sébastien Kognon (97060786)</p> <p>SIN WIWE</p> |

| | | |
|--|--|--|
| <p>Rue 1. 488 (n°287) (H) Adumaja Videkon</p>  | <p>Famille Hounsa - Porto-Novo (Ouémé) + Pla (Cotonou) Jeune <i>Adumaja</i> (20 ans) Blanchisseur</p> | |
| | (61589022) | CO.NA.VA |
| <p>Rue 13.004 (n°883) (H) Adumaja Ifama Kobata Abdul-Aziz Hunkpatin</p>  <p>Kétou (nagô)</p> | <p>Famille Hunkpatin (Kpeifa). Intronisé en 2013. Semi-héritage (aurait pris son fétiche au Ghana). A donné des anges à Dandokpata. A eut un enfant avec la fille de Caïman, la femme l'a quitté, l'enfant est décédé. Petit-fils de Jean Kpeifa, auprès duquel il est resté (suite à une maladie). Son père y fut <i>Tchamin</i>. Tire ses revenus de son (ses) culte(s). Proche de Dorothee mais en conflit avec les 3 frères.</p> | |
| | <p>+ Cérémonie le vendredi à 18H et le dimanche à 10H (66272842/95254366/97364796)</p> | |
| <p>Rue 11.098 (n°487) Maison Gosimiti +(H) Adumaja Innocent Boris</p>  <p>Dassa</p> |  | <p>Famille Koba. La maison fut installé en 1966/67 par Toublou-ganblou puis Ganon avant d'être abandonnée à la suite de la mort du tuteur (à gauche), en 2010. Celui-ci était bijoutier et en tiré son nom (référence à Goldsmith). L'héritier naturel est Lili (Koba Morille, photo droite) qui a laissé sa place à son cadet, Innocent Koba, en février 2022. L'<i>adumaja</i> était <i>zemidjan</i> mais vit maintenant du culte.</p> |
| | <p>+ cérémonie le dimanche 16h + <i>tchamin agogo</i> -Theodore Koba (66579597)</p> | |
| <p>Rue 12.124 (n°385) (H) Adumaja Segbo-Lisa Homer Dossou-Gbete</p>  <p>Cana puis Ouidah</p> | <p>Héritage familial de la branche paternelle, Dossou-Gbete. Est locataire à cette adresse, son <i>Fulani Agbokanlin</i> repose donc dans une caisse.</p> | |
| | <p>Fut initié par le père de l'<i>adumaja Yelian Metogbe</i>, dont il est le cousin aîné paternel et fut le <i>tchamin Agba</i>. Il délaissa celui-là pour se faire introniser par l'<i>adumaja Metonu</i>, avec l'entremise d'un autre <i>konfo</i> de la maison Dossou-Gbete, Didier.</p> | |
| | <p>+ cérémonie le dimanche à 19H</p> | CO.NA.VA |
| <p>Ahwansori Toweta (6^{ème}) (H) Adumaja Aïmeton Wenongblomedo</p>  <p>Tɔfin</p> | <p>Héritage familial (le grand-père a pris Atingali à Dassa). Est par ailleurs le cousin paternel de l'<i>adumaja Seda</i>.</p> | |
| | <p>+ cérémonie le dimanche 13h + fête annuelle le 14 décembre</p> | |
| | (97829894) | SIN WIWE |
| <p>Rue 6. Sainte-Cécile (H) Adumaja Tofodji Caïman [dit Hadege (le gorille)]</p>  <p>Porto-Novo (Soké)</p> | <p>Héritage paternel (Hungbeme Awi, bokɔɔ attiré de l'<i>adumaja Sokenu Mayaba</i>). Ascendance filiale tɔfin. Son père était guérisseur et <i>bokɔɔ</i>. Il est locataire, son <i>Fulani</i> repose dans une caisse composée par le président <i>Metonu</i>. Fut maçon et artiste chanteur. 53 ans en 2019). Est <i>abiku</i>.</p> | |
| | <p>Sa fille aînée eut un enfant avec l'<i>adumaja Ifama Kobata</i> avant de le quitter et de perdre le petit. Sa première femme, par ailleurs <i>Nana galé</i>, est décédée en 2022</p> | |
| | <p>+ Cérémonie dimanche à partir de 12h (61164004)</p> | CO.NA.VA (bureau) |

| | |
|---|--|
| <p>Ahouansori Toweta (6^{ème}) Maison Seda (H) Adumaja Seda Zadjigbe Ghislain Seda</p>  <p>Tôfin</p> |  <p>Collectivité Avotognin. Petit-fils, fils d'<i>adumaja</i> (Xwedeo). Intronisé par Metonu, par l'entremise d'<i>Ifama</i> (le grand-père, décédé à la fin des années 90, était membre de Sen Wiwé). Possède un ange de Tchetula. Maison installée par des gens du Nigéria, où vit son père.</p> <p>Sa petite sœur (Chantal, 29 ans) <i>ablewa</i> de l'ange <i>kandja</i>, est mariée avec l'<i>adumaja</i> Dandokpata. Il est également le cousin paternel de l'<i>adumaja</i> Aïmeton.</p> <p>Cérémonie dimanche 11h (94036727)</p> <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Rue 2.210 (n°2490) Yenawa (H) Adumaja Metofodji [« sur les traces du père »] Seliho [« sur la voie du destin »] Wendji</p>  <p>Autochtone Seto-Xwla</p> |  <p>A hérité de son grand-père, l'<i>adumaja</i> Seliho (photo gauche) qui aurait été initié par le grand-père de la maison Aduvelande, Honwi Adjidja Mawudogo, et qui était aussi le fils du <i>vodun-nɔ</i> Wendji, porteur d'<i>acina</i>. Le grand-père, mort le 11 octobre 1984, était arrivé dans le culte par le biais de son fils <i>konfo</i> (Agbokanlin, photo droite) Lokosso-Azanmado. Seliho fut conducteur de tricycle (<i>klobotɔ</i>) mais il vit maintenant de son culte.</p>  <p>Cérémonie le dimanche (96011567)</p> <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Rue 2.210 (n°2838) Yenawa (F) Adumaja La Victoire/Le Retour</p>  | <p>Fut installée par l'<i>adumaja</i> Misihoun, Bossou Jean de Hevié, puis « détournée » par Metonu, avec lequel elle possède un lien de parenté. Commerçante. Pas de culte actif.</p> <p>(96428008/94541146)</p> <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Agbato (3^{ème}) (H) Adumaja Afognon Tcheumba</p>  <p>Ganvié</p> | <p>Intronisation 2012 Fils de l'<i>adumaja</i> Afognon Comlan Vis-à-Vis (dcd en 2005)</p> <ul style="list-style-type: none"> + Lié à l'<i>Adumaja</i> Agossou, par famille. + Lien d'amitié avec l'<i>adumaja</i> Metogan. + Chamin Zanmenu Axweku Tcheumba Pêcheur <p>+ Cérémonie vendredi 8h, dimanche 12h (67846856)</p> <p>SIN WIWE</p> |
| <p>Hevié - Akossavié (H) Adumaja Adize Pierre Adizé</p>  | <p>Primo- installation (mis dans Atingali par son père lorsqu'il avait 3 ans puis devint <i>adumaja</i> après 28 ans, suite à l'apparition de l'ange <i>Fulani Agbajumɔ</i>). Soudeur de métier.</p> <p>+ Cérémonie dimanche 14h30 (95883230)</p> <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Hevié - Hessa (H) Adumaja Kindji Kindji Kounou</p>  | <p>Famille Kounou Habite à Hevié Djoko. Ses deux fils sont respectivement <i>tchamin agba</i> et <i>agogo</i> (le premier est tailleur, le second soudeur) Lui-même fut gardien.</p> <p>Cérémonie le dimanche 10H.</p> <p>CO.NA.VA</p> |

| | | |
|--|--|--|
| <p>Sémé- Kpodji (H) <i>Hun-nɔ Sotié</i> [« dis pour toi »]</p>  | <p>Famille Djimon - Ouidah + Guérisseur + Bokɔɔ</p> | |
| <p>Sémé-Kpodji- Lokoukoumey (H) <i>Adumaja Hunmagblé</i> [« le vodun ne sera gâté »] <i>Lokossa</i> François Hunmakutolé</p>  | <p>(97624491)</p> | <p>SIN WIWE</p> |
| <p>Seme-Kpodji Agblangandan (Mondokomey) (H) <i>Adumaja Metɔnu Agbokanlin</i> Sourou V. Houzandji</p>  <p>Porto-Novo (Ouémé)</p> | <p>Adumaja depuis 27 ans. Installé par les Kpeifa dans le couvent desquels il fut <i>tchamin</i>. Héritage paternel (le père fut <i>konfo</i> puis <i>adumaja</i>, installé par la maison <i>Seliho</i>) A intronisé deux de ses fils, les <i>adumaja Dagbo I</i> et <i>Dagbo II</i> (photo gauche), l'héritier officiel.</p> <p>+ A mariée la fille aînée de Jean Kpeifa et a installé sa <i>cousine</i>, l'<i>adumaja La Victoire/Le Retour</i></p> | <p>CO.NA.VA Secrétaire général (2005)</p> <p>Président CO.NA.VA (depuis 2004)</p> |
| <p>Ekpé (H) <i>Adumaja Dagbo I</i></p>  | <p>Porto-Novo</p> <p>Fils aîné de l'<i>Adumaja Metɔnu Agbokanlin</i>. Intronisé par son père.</p> <p>CO.NA.VA</p> | |
| <p>Cocotomey (H) <i>Adumaja Gbedande</i></p>  <p>Grand-Popo (p) Abomey (m)</p> | <p>Fut mal installé par un membre éloigné de la famille Ganon (sous le nom de <i>Hwenukpo</i>) puis réinstallé par un de ses descendants directs (petit-fils), installateur de l'<i>adumaja Yetinton</i>.</p> <p>Est également un grand ami de l'<i>adumaja Ifama Kobata</i>.</p> <p>Cérémonie le dimanche matin. (65606697-97852370)</p> <p>CO.NA.VA</p> | |
| <p>Cocotomey (H) <i>Adumaja Gbetoho</i> [« la parole de l'homme! »]</p>  | <p>Intronisé en 2015, suite à une maladie.</p> <p>+ Marié avec la fille du grand-frère de Jean Kpeifa.</p> <p>Menuisier</p> <p>+ cérémonie 1 dimanche sur 2 à 16h</p> <p>(97149146) CO.NA.VA</p> | |

| | | |
|--|--|--|
| <p>Hevié Akossavié (Kakpé) (H) Adumaja Gbemawon [« la parole ne peut pas se perdre »] Emmanuel Adixwekpon</p>  | Héritage paternel | |
| <p>Hevié Sogan (H) Adumaja Tholofon Hounye Tosse François</p>  | Collectivité Tosse - Tɔfin Intronisation 1998 | |
| <p>Cocotomey (H) Adumaja Yetintou Kpadonou Hounsou</p>  <p>Agonlin</p> | Intronisé depuis 2005 par l' Adumaja Semenou (Allada, écurie de l' Adumaja Ganou). Voisin de l' adumaja Gbedande (même installateur, famille Ganon). | |
| <p>Ekpe (H) Adumaja Gbeffa II (97145499/95954940) Famille Zunnon Tori</p> | Héritage paternel (Adumaja Geffa, intronisé en 2018 par l' Adumaja Agbokanlin Metonu) + Sa grande sœur est <i>tchamin</i> Agba . | |
| <p>Hevié - Zoungo Sa Majesté Dounkpo Houndji Yessi – Roi de Hevié</p>  |  <p>Primo-installation du roi qui fut <i>adumaja</i> (Hudiesi) avant d'introniser son garçon aîné Adisso II Denu Akomaliyo (photo) en 1988. Celui-ci est maçon de profession. Les deux cadets (même mère) sont <i>tchamin agba</i> (prince Doukpo) et <i>agogo</i>. Une autre femme du roi est fille de l'<i>adumaja</i> Agonso ayiku de Pahou et <i>ablewa</i> de l'ange Agbokanlin.</p> | |
| <p>Sèmè-Kpodji - Gohounto Maison Hunsukpɔ (H) Adumaja Hunsu Toyon kpɔfodji Dosavo Anatole</p>  |  <p>Héritage paternel – intronisé en 1990 par le père, Hunsukpɔ (Dossavou Hounso Okpo Dr Kinmahou), qui découvrit Atin-gali à 13 ans par le biais de ghanéens, alors qu'il était cultivateur à Sèmè. Le papa était né à Kpodji vers 1912, est mort le 22 octobre 2002. Hunsu est né en 1959.</p> | |
| | + Sèmè-Kpodji - Madjamé PK17 Domicile personnel, également lieu de culte. + A marié une sœur de Houndo . | |
| | Cérémonie vendredi/dimanche 11H Fête annuelle Sen Wiwé le 14 décembre. (94136215/96278969) | Président ATINGA SIN WIWE |

| | | |
|---|---|--|
| <p>Ganvié (H) Adumaja Agossou</p> | <p>Décédé en décembre 2021. Lié à l'Adu-maja Tcheumba Vis-à-Vis.</p> | <p>SIN WIWE</p> |
| <p>Calavi .Tankpe (H) Adumaja Tofodji/Toteme [« sur les traces du père »]  Savalou</p> | <p>Intronisation vers 2008/2010. Héritage paternel (Adumaja Sunnuayimanse). Atingali fut pris par son grand-père, Boko Agbangla. Le père resta avec le grand-père à Togba (Calavi) puis acheta le terrain de Tankpe pour s'y installer. Agbangla avait eu Atingali à Glo (Yeton-Aga) de l'adumaja Jagba Hula (mort vers 1965).</p> | <p>+ Cérémonie le dimanche 10/11h + Kpeta en avril (97852484)</p> <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Calavi -Tokpa Zungo (H) Adumaja Hwesinon (Hinwa) Hwesino Pascal  Famille Xwessino</p> | <p>Intronisé vers 2005. Ouidah. Héritage paternel (Antoine). Le papa fut intronisé le 10 mars 1990 (par l'Adumaja Adankon Kpehounde de Houega (Calavi)) Son Tchamin Agogo est son fils Valentin. + Fort lien avec la maison Aduvelande (une de ses ablewa est la fille de l'adumaja Aduvelande) + Maçon.</p> | <p>Prières mardi (00h) et mercredi (7h), vendredi (7h) dimanche 10h. <i>Kpeta</i> en janvier (97267324/95659202)</p> <p>CO.NA.VA (adjoint à la culture + membre bureau)</p> |
| <p>Calavi - Ouedo (F) Adumaja Kpodekon </p> | <p>Installé par l'Adumaja Tchegbate (Agonlin) dont le fils est à Zogbadje. Difficulté à avoir des enfants. Fut ablewa. Formation couturière, revendeuse (savons, tisanes). Famille Aïdolan Agué. Agur, Agonlin. Elle est née dans le vodun (Dan-xosu et Ablo-Sika).</p> | <p>Cérémonie dimanche de 14h Kpeta septembre (60760705/61741633)</p> <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Calavi - Ouega (F) Adumaja Misihoun Honorine Adinkpo </p> | <p>Famille Adinkpiton (Cana puis Ouidah). Aviduvi depuis 2003. Intronisée par Metɔnu en 2016 mais vague héritage paternel (le grand-père était adumaja). Suite à des problèmes de sorcellerie et de maladies (née dans Hevioso et Sakpata, elle fut catholique). Sa fille aînée est sa Nana Galé. Infirmière IDE au CNHU.</p> | <p>Cérémonie le dimanche 10H Kpeta en janvier</p> <p>(60006582) CO.NA.VA</p> |
| <p>Hévié - Houinmey (H) Adumaja Tchetula Kelebo Kindozandji Nicolas Hounkpé  Famille Hounvé (Hévié)</p> | <p>Intronisé le 7 mars 2009. A pris Atingali chez son petit oncle maternel, l'Adumaja Alakpo Hounyegbo Etché (lui-même a pris chez Adankon Kpehounde), suite à une maladie. Fut apprenti mécanicien vélomoteur puis éleveur de porc. Possède un maquis à Houinmey. Est également fils de Baba et de Bokɔɔ, le hun-ɔ gan Sakpata Odan, Bokɔɔ Tokpommi.</p> | <p>Cérémonie dimanche 10H Xwetanu en Avril</p> <p>(97607136) CO.NA.VA</p> |
| <p>Hévié - Adovié (H) Adumaja Misihoun Bossou Jean  Agonlin</p> | <p>Famille Bossou (Agonlin Cové). Son Grand-Père et son père furent Adumaja à Agonlin. Primo-installation à Cotonou.</p> | <p>Cérémonie dimanche 16h Xwetanu annuel octobre. (97887316)</p> <p>CO.NA.VA Chef de zone pour Hévié</p> |

| | |
|--|---|
| <p>Hévié - Adovié (H) Adumaja Vivenu Honfo</p>  | <p>Installé par l'adumaja Bossou jean, dont il fut le <i>tchamin agba</i>.</p> |
| | <p>Lié aux adumaja Agbonyeton et Kindji. CO.NA.VA</p> |
| <p>Hévié - Adovié (H) Adumaja Agbonyeton</p>  <p>Hévié</p> | <p>Installation le 2 juillet 2011 par le roi de Hévié. Fut <i>tchamin agba</i> chez le roi de Hévié avant de porter le chapeau.</p> |
| | <p>Cérémonie chaque dimanche 16H (97646612) CO.NA.VA</p> |
| <p>Abomey-Calavi Tokpa-Zoungo (H) Adumaja Aduvelande Gilbert Aduvelande Abomey</p> <p>Le vrai nom était Kakabaheto mais la famille a repris le nom d'<i>adumaja</i> du grand-père, Aduvelande.</p> | <p>Le grand-père Honwi Adjidja Mawudogo [« <i>la pluie qui tombe par terre ne peut pas tuer le ver de terre</i> »], porteur d'<i>acina</i>, pris Atingali à Porto-Novo chez Kowussi Agbodjogbe. Il l'aurait donné à Seliho père (mais aussi à Adankon). Lien avec l'<i>adumaja Hinwa</i>. Une des filles est <i>ablewa</i> là-bas.</p> |
| | <p>Cérémonie dimanche 10H Vendredi 16H Tchamin Agba Antoine (67261919) (95645921) Sans affiliation associative</p> |
| <p>Rue 1.434 - Avotrou (H) Adumaja Metogan</p>  <p>Ketonou</p> | <p>Le père (Ahwanhun) fut <i>konfo</i> et <i>adumaja</i>. Lui-même fut installé par son papa (dont il est l'aîné), décédé le vendredi 30 avril 1993. Officiellement intronisé par Hunsa en décembre 2016. Atingali fut déplacé de Vodje à Avotrou le dimanche 16 avril 1977. Né le 18/12/1967. Lié à l'Adumaja Tcheumba Vis-à-Vis.</p> |
| | <p>Atingali Soba (Heviesso) Cérémonie le dimanche 12H Kpeta les 23/24 décembre. SIN WIWE (2013) (Ancien CO.NA.VA.)</p> |
| <p>Hevié - Houinmey (H) Adumaja Alodji Gogoligo</p>  | <p>Famille Zinsou (Olivier), Sékou. Ancien fonctionnaire Installé en 2019 par l'Adumaja Tholofon.</p> |
| | <p>Cérémonie le dimanche à partir de 8H. CO.NA.VA</p> |
| <p>Hevié - Houinmey (H) Adumaja Tchedji Atanon</p>  <p>Hévié</p> | <p>Fut initié par Oké Assan (Ma Su Akan), dont il intronisa le fils, l'adumaja Kponte. <i>Adumaja</i> depuis 1983, fut offert à Atingali suite à la guérison de son frère (la femme de celui-ci est également devenue <i>ablewa</i>). Intronisé officiellement en 2020.</p> |
| | <p>Ses cérémonies sont dirigées par l'adumaja Tholofon qui installa les Fulani (Agbokanlin). Ganon lui installa l'ange Kpèdaxo. Pas de cérémonies dominicales systématiques. (97219034) CO.NA.VA</p> |
| <p>Hevié Houinmey (H) Adumaja Kponte Hévié</p> | <p>Le père, adumaja Oké Assan Zinzin-mansuakan (décédé le 31/12/2007), fut installé par le père Dossou-Gbete. CO.NA.VA</p> |
| <p>(H) Adumaja Xuto Ahlonsu Félix</p>  <p>Zo-Zunko - Zinvié</p> | <p>Ahomey (Zinvié) tailleur. Héritage paternel. Son père, l'adumaja Axlonsumelo, fut installé par Hunsukpo. Il est décédé en 2000. Lui-même fut installé par l'adumaja Hunsa.</p> |
| | <p>(0022997942537) SIN WIWE (secrétaire général depuis 2019, trésorier depuis 2021)</p> |

| | | |
|---|--|---|
| <p>Calavi-Adjagbo (H) Adumaja Xweton Ahumbe Hunye Oscar</p>  | <p>A pris la succession de l'oncle paternel, intronisé en 1998 par l'adumaja Adankon Kpehonde (qui avait donné au père, en 1962), après la transition d'un cousin.</p> | |
| | <p>Cérémonie le dimanche à 15H. Est un des fondateurs de la CO.NA.VA.</p> | <p>CO.NA.VA (95578748) (95578748)</p> |
| <p>Calavi - Alegleta (F) Ablewa Yawo Kpasinde</p>  <p>Dassa Peul de Djougou</p> |  <p>Pratique dans deux lieux : Alegleta (Abomey-Calavi) et Sokponta (Dassa). Possède par ailleurs un certain nombre de figures peul (Wasangari, etc.) dont le culte est dirigé par son fils aîné (photo), également <i>Oliwin</i> dans Atingali.</p> | <p>Initiée par un oncle paternel lorsqu'elle était jeune (1978/80). Elle fut installée par l'Alakpo Okiti de Glazoué. + Adonis Dassa (67310036) + fille (91838312)</p> |
| | <p>Cérémonie dimanche 16H</p> | <p>Sans affiliation</p> |
| <p>Vossa (6^{ème}) (H) Adumaja Alakpo Xwenon Xesu Hyppolite</p>  <p>Agonlin (Tan)</p> | <p>Installé par son père, l'adumaja Xwenon Xesu Valentin (douanier, décédé en 1997), qui avait pris Atinga suite à des problèmes personnelles et fut installé par Olugbenyi. Son grand-frère, adumaja Ganvi d'Agonlin, participa en tant que <i>tchamin</i> au bureau de création de la CO.NA.VA</p> | |
| | <p>Cérémonie dimanche 9H (pas systématique) <i>Frida</i> le vendredi matin. <i>Kpeta</i> au mois de novembre</p> | <p>CO.NA.VA (97385028)</p> |
| <p>Dassekomey (H) Adumaja Kinkpon</p> | <p>Branche de l'adumaja Ganon. Est actuellement en prison. Sans affiliation associative (97719831)</p> | |
| <p>Calavi - Ouega Maison Adankon Kpehonde (H) Adumaja Togbemabu [« La parole du père ne peut pas se perdre »] Gbefon Bernard</p>  <p>Ouega</p> |  <p>Fils cadet de l'Adumaja Adankon Kpehonde (photo). Est fortement lié aux <i>adumaja Oscar</i> et <i>Hwesino</i>. Le père fut initié par Toublougablu. Le père est décédé le 19/9/1998 et repose dans la maison. Couvent fondé le 15 janvier 1954. Togbemabu fut intronisé fin novembre 2020.</p> | <p>A un frère <i>adumaja</i> à Glo (Togbe Videkon Acefon) Couturier - chanteur</p> |
| | <p>Cérémonie le dimanche 12/13H (95156558)</p> | <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Rue 11.062 (n°540) Maison Tokélo (H) Adumaja Tokélo Paulin</p>  <p>Ghana</p> |  <p>Couvent fondé par l'adumaja Tokélo Raphaël (photo gauche) en 1953, cheminot de l'OCBN décédé le 27/12/79. Le petit-fils de Raphael (Anisse Andoche) et neveu de Paulin, dirige la maison de Vodje depuis 2019/2020. Paulin fut renforcé par les <i>adumaja Eke</i>, puis Ganon. A Tori, un autre neveu de Paulin, Hugues, est intronisé (adumaja Kpatidoté) par Metɔnu en mars 2022 (photo droite).</p> | <p>Plus de cérémonie hebdomadaire à Vodje. A Pahou, 14H. (97644514 + <i>tchamin</i> 67000822)</p> |
| | | <p>Sans affiliation associative</p> |

| | | |
|--|---|---|
| <p>Rue 6.007 (n°) Didje (H) Adumaja Hundo Jérémy</p>  <p>Didije (Cotonou)</p> |  <p>Héritage familial Lié par collectivité au couvent des Houngbo. Hundo Jérémy fut <i>tchamin agba</i> chez Hungbo François.</p> | <p>SIN WIWE (Président du Littoral)</p> |
| <p>Hevié - Houinmey (H) Adumaja Hungbo Bernard</p>  <p>Didije (Cotonou)</p> | <p>Héritage familial. Hungbo Bernard est le neveu des adumaja Zopipo et Grégoire à Didje. Il est donc le fils de l'adumaja Hungbo François (installé par <i>Hunsukpo</i> en 1997, décédé en 2015) le petit-fils de l'adumaja Dansu (installé par <i>Hunsukpo</i> en 1986) et l'arrière-petit-fils de l'adumaja Télou.</p> | <p>SIN WIWE (membre bureau)</p> |
| <p>Hevié - Houinmey (H) Adumaja Agbako Tokandji Hevié Né en 1983.</p> | <p>Héritage paternel (3^{ème} garçon de la première des 12 femmes de son papa, <i>Firmin Agossou Atanvoyeton</i>). Installé par l'adumaja Oscar en 2013</p> | <p>CO.NA.VA.</p> |
| <p>Ganvié I (H) Adumaja Ahlehoun Salako Sokome Gbametchewa</p> | | <p>SIN WIWE</p> |
| <p>Ganvié (H) Adumaja Hannyi Salako</p> | | <p>SIN WIWE (membre bureau)</p> |
| <p>Ganvié (H) Adumaja Laly Goudjedan Agossou</p> | | <p>SIN WIWE (vice-président Atlantique)</p> |
| <p>Ganvié (H) Adumaja Salahou</p> | | <p>SIN WIWE</p> |
| <p>Sekandji – Gbame - Alanmadosi (F) Adumaja Huindomabu</p>  <p>Famille Aboki, Ouémé</p> | <p>Héritage paternel. Fille de l'Adumaja Aboki Paul (photo), décédé en mai 2014, installée par Gosimiti 1998. Elle est jeune (32 ans en 2020, intronisation en 2015) Secrétaire. Son mari, <i>hun-ko</i> de Tron à Porto-Novvo. Sa grande sœur est <i>ablewa</i> de l'ange Femi (Mami). La cadette est sa Nana Galé.</p> |  <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Glo-Djigbe - Djissoukpa (H) Adumaja Vihotogbe Acefon Adankon Justin</p>  <p>Famille Adankon</p> | <p>Il est le fils cadet de l'adumaja Adankon Kpehounde et le petit frère de l'adumaja Togbemabu. Il est <i>adumaja</i> depuis 2015. Ouega (habite Glo-Djigbé depuis 2006) Guérisseur</p> | <p>CO.NA.VA (chef de zone de Glo)</p> |
| <p>Ze-Yokpo Maison Adjagba Hula (H) Adumaja Dasi Justin</p>  <p>Famille Dasi Allada</p> | <p>Jagba Hula est décédé vers 1965/1966. Deux successeurs, <i>Kpohento</i> puis <i>Lisano Gblanguidui</i> (décédé le 14 mars 2009). Dasi Bertin et Justin sont les enfants de Lisano. Hula fut initié par les gens de Zinvié. Dasi Bertin est l'héritier légitime mais laisse la charge d'<i>adumaja</i> à son petit frère, Justin. Il sera son <i>tchamin agba</i>. L'intronisation officielle est prévue en 2023.</p> | <p>Bertin travaille pour le groupe Bolloré. Justin est étudiant</p> <p>Cérémonie le dimanche à 9H. Bertin (96612773) Justin (94595562)</p> <p>Sans affiliation associative</p> |

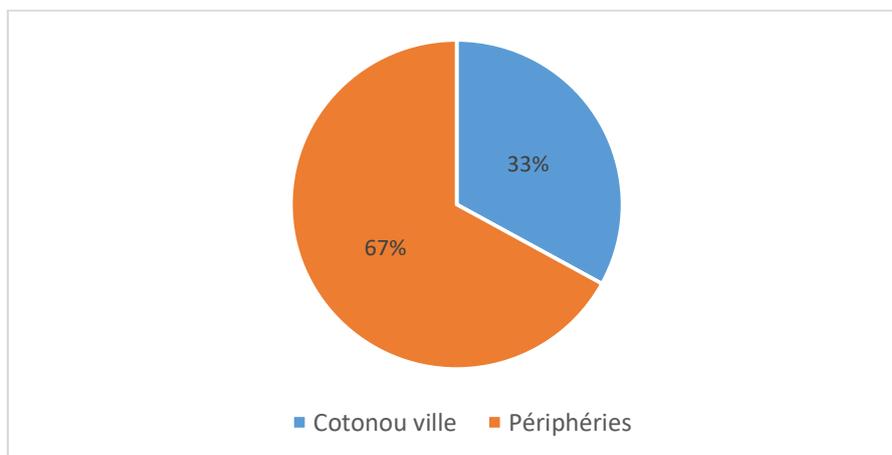
| | | |
|--|--|---|
| <p>Adjagbo Maison Soudé (H) Adumaja Kpenoukon</p>  <p>Famille Monfoga</p> | <p>Installé depuis le début des années 2000, il est le fils de l'adumaja Soudé, qui était <i>adumaja</i> à côté.</p> | |
| <p>Adjagbo-Avoko Maison Sena (H) Adumaja Sena Famille Avohento Adjagbo</p> | <p>Cérémonie le dimanche à 16H (95035210)</p> | <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Sô-Ava Sô-Zunko (H) Adumaja Kolé</p> | <p>(66.62.71.08)</p> | <p>SEN WIWE</p> |
| <p>So-Ava Sèmè-Kpodji (H) Adumaja Visetogbe Alimabu [« le fils a écouté le père, le chemin ne peut pas mourir »]</p>  | <p>Fils de l'adumaja Ahouassou, Godonou John (photo ci-contre), décédé en 2018, qui fut initié par Latifou. A passé 7 ans chez Aboki Paul, puis 6 ans auprès de son père. Son <i>tchamin agogo</i> (boucher à l'abattoir) est le fils de l'<i>ablewa</i> sortie par l'adumaja Metogan (et décédée en janvier 2022). Visetogbe est installé dans une location près du carrefour de Sèmè-Kpodji. Liens avec la maison Gosimiti, la maison Aboki et la maison Ahwanhun.</p> | |
| | <p>(90226249) + <i>Tchamin agba</i> Janvié (67037522)</p> | <p>Père membre de la CO.NA.VA (2016-2018) Fils sans affiliation</p> |

Données récapitulatives

Répartition spatiale

- **CO.NA.VA** : 14 maisons en intra-muros, 29 en extra-muros.
- **Atinga Sen Wiwé** : 7 maisons en intra-muros, 10 en extra-muros
- **Sans affiliation** : 1 maisons en intra-muros, 6 en extra-muros.
- **Total** : 22 maisons en dans Cotonou, 45 dans les territoires périphériques.

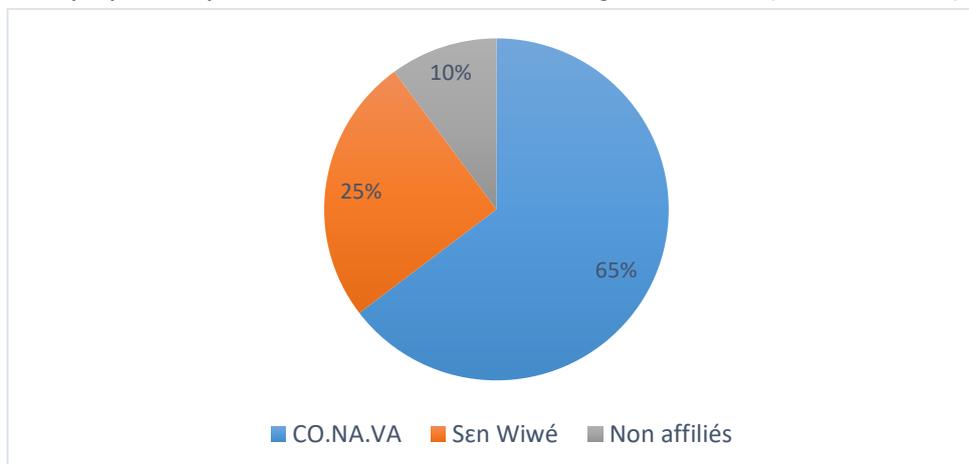
Graphique 5 – Répartition spatiale des maisons dans l'agglomération de Cotonou (en %)



Répartition associative

- 67 maisons d'**Atingali** dans l'agglomération de Cotonou.
- 62 *Adumaja* hommes et 5 *Adumaja* femmes (7%).
- 43 maisons affiliées à la **CO.NA.VA**, 17 à **Atinga Sen Wiwé**, 7 sans affiliation.

Graphique 6 – Répartition associative du culte dans la région de Cotonou (en % des maisons)



Statut à l'installation

42 héritiers directs :

Les *adumaja* **Metogbe** (fils de **Tholofon**), **Toteme** (du quartier Zézoumé), **Innocent** (héritier de la maison **Gosimiti**), **Seda**, **Seliho Wendji** (petit-fils de **Seliho**), **Dagbo I** (le fils aîné de **Metonu Agbokanlin**), **Gbemawon**, **Togbemabu** et **Vihotogbe Acefon** (les fils de la maison **Adankon Kpehounde**), **Soudé**, **Sena**, **Kolé**, **Alakpo**, **Vivenu**, **Aduvelande**, **Metogan**, **Kponte**, **Xuto**, **Xweton Ahumbe** (Oscar), **Tofodji** (de Calavi-Tankpé), **Tosé** et **Gbekpo** (les fils cadets de Jean Kpeifa), **Kognon**, **Videkon**, **Hungbo** Grégoire et Bernard (neveu et petit-fils de la maison **Hungbo**), **Hundo** (cousin des précédents), **Tcheumba vis-à-vis**, **Aïmeton Wenongblomedo**, **Hannyi Salako**, **Gbeffa II**, **Salahou**, **Hunsa** (fils de l'*adumaja* **Hunsukpo**), **Agossou**, **Tokélo Paulin**, **Tokandji**, **Houinmey**, **Misihoun** (Bossou Jean), **Salako Sokome Gbametchewa**, **Yelian Metogbe** (famille Dossou-Gbete), **Dasi** Justin (maison **Jagba Hula**), **Visetogbe Alimabu** et **Goudjedan Agossou**.

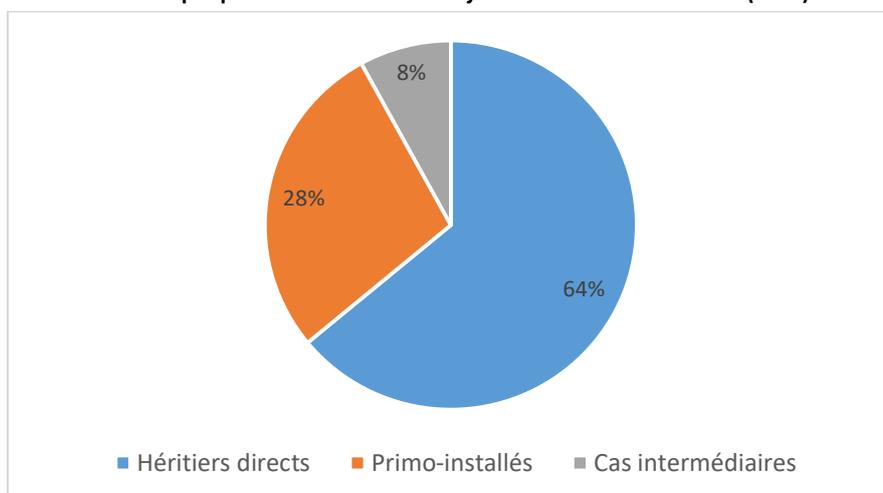
18 primo-installés :

Les *adumaja* **Gbedande**, **Dandokpata**, **Caïman**, **La Victoire (Le Retour)**, **Adizé**, **Sotié**, **Gbetoho**, **Tholofon** (père), **Agbonyeton**, **Alodji Gogoligo**, **Tchedji Atanon**, **Kinkpon**, **Kendji**, **Yetinton**, **Doukpo Houndji Yessi** (roi de Hevié), **Kpodekon**, **Misihoun** (Adinkpo Honorine) et **Hunmagblé-Lokossa**.

7 statuts intermédiaires :

Les *adumaja* **Ifama Kobata**, autodidacte mais petit-fils de Jean Kpeifa, **Dorothee**, fils aîné du même Jean Kpeifa désigné par le *Fa*, **Aladji Gbeso** initié en famille suite à la maladie de sa mère, **Segbo-Lisa** installé par **Metonu** mais neveu de **Dossou-Gbete** père et cousin de **Yelian Metogbe**, **Metonu Agbokanlin**, installé par son beau-père Jean Kpeifa mais fils de *konfo/adumaja* initié chez les **Seliho**, **Tchetula Kelebo** et **Yawo Kpasinde**, tous deux neveux d'*adumaja*, mais installés a posteriori par d'autres.

Graphique 7 – Statut des *adumaja* lors de leur intronisation (en %)



Parmi les *adumaja* de notre terrain, 43 sont donc des héritiers directs de leur père, grand-père ou oncle, 19 ont pris la charge du culte pour et par eux-mêmes et cinq sont dans des positions intermédiaires, dont voici quelques détails :

- L'*ablewa Yawo Kpasinde* a connu le culte par le biais d'un oncle maternel (à la fin des années 1970) mais n'a pas été installée par celui-là. Elle fut intronisée plus tard, par l'*Alakpo Okiti* de Glazoué.

- L'*adumaja Tchetula Kelebo* est dans une situation comparable. Il s'est lui aussi rapproché du culte par le biais d'un oncle maternel (*Alakpo Hounyegbo Etché*), suite à une maladie, mais fut installé bien plus tard (en 2009) par la maison référence d'Abomey-Calavi, celle d'*Adankon Kpehonde* (Ouega).

- Le président de la CO.NA.VA, l'*adumaja Metɔnu Agbokanlin*, n'a pas hérité de son père (qui fut *konfo* bien avant sa naissance, puis intronisé par l'*adumaja Seliho* de Yenawa suite à une maladie provoquée par un conflit entre pêcheurs) mais fut intronisé lui aussi plus tard (au milieu des années 1990) par le père de sa première épouse, l'*adumaja Kpeifa*. Par ailleurs, sa mère était elle-même *ablewa (aco-si)* de son père.

- L'*adumaja Ifama Kobata* se serait fait introniser par d'hypothétiques installateurs ghanéens en 2013, mais il est surtout le petit-fils de Jean Kpeifa, avec lequel il a travaillé et beaucoup appris lorsqu'il était jeune (son père fut également *tchamin* dans la maison de Vodje). Il est donc le neveu de la première épouse de *Metɔnu Agbokanlin*. Il est probable qu'il se soit intronisé seul, assis sur l'héritage de l'illustre.

- L'*adumaja Aladji Gbeso* fut initié avec sa famille alors que sa mère était tombée gravement malade. A l'époque, son père s'était d'abord rapproché de la maison *Tokélo* où ils furent faits *aviduvi* et où la mère fut sauvée par l'entremise de l'ange *Ta atɔn nɔ*. Suite à une querelle avec le grand-frère de Paulin (le fils et l'héritier légitime de Raphaël, aujourd'hui *adumaja* à Parakou) *Aladji* se rapprocha de Jean Kpeifa avant de se faire introniser par son gendre, *Metɔnu Agbokanlin*.

- L'*adumaja Segbo-Lisa* fut initié au culte par son oncle paternel, l'*adumaja Dossou-Gbete*, il fut ensuite (pendant 7 ans) le *tchamin agba* du fils et successeur, l'*adumaja Yelian Metɔgbe*, puis le quitta subitement pour se faire introniser chez lui, à Cad-jehoun (où il est par ailleurs locataire) par le président *Metɔnu*.

Aussi, les histoires personnelles des chefs de culte primo-installés ou héritiers directs mêlent souvent héritages et initiatives individuelles. Dans les premiers cas, nous considérons qu'il s'agit de démarches d'installation d'ordre personnel ; dans le second,

le fruit des conditions de successions complexes (beaucoup se réalisent à contretemps, parfois après de longues années de latence). En voici là aussi des exemples :

- L'*adumaja* **Hunmagblé-Lokossa** avait un oncle *konfo* à Pobé, dans les années 1950, initié par l'*adumaja* **Gbosémado**, mais il ne le sut qu'après sa propre installation, à la suite d'une grave maladie provoquée dans le cadre de la jalousie professionnelle.

- L'*adumaja* **Caïman Tofodji** a, comme son nom l'indique, connu le culte d'**Atinga** par le biais de son père, qui était un important *bokɔnɔ* et guérisseur, compagnon de route des devanciers du culte dans les régions du sud (les *konfo* itinérants, Latifou, Aguémon, Koladé, etc.) au service desquels il pratiquait l'art divinatoire. Mais le père fut *konfo*, pas *adumaja*, et n'est donc pas à l'origine directe de l'installation de son fils.

- L'*adumaja* **Seda** (Ghislain) est fils et petit-fils d'*adumaja* et s'inscrit assez clairement dans une lignée familiale de chefs de culte (il s'agit de la plus ancienne maison du quartier Sainte-Cécile). Néanmoins, son grand-père et son père (membre de l'association **Sen Wiwé**) ont disparu bien avant l'intronisation, réalisée en 2019, par **Metɔnu Agbokanlin**. Le retour d'un *adumaja* dans la maison Seda coïncide donc avec un changement d'affiliation associative. L'*adumaja* **Seda** officie cependant dans le couvent familial, et se considère de fait comme le garant de l'héritage familial.

- L'*adumaja* **Adizé** (Pierre) fut invité au culte par le biais d'une connaissance de son père (celui-là n'était pas *aviduvi* mais le dirigea néanmoins vers **Atingali**) lorsqu'il avait 3 ans. Ce n'est que 28 ans plus tard, à la suite d'une apparition de l'esprit *Fulani Agbajumo*, qu'il entreprit les démarches et devint *adumaja*.

- L'*adumaja* **Gbetoho** fut installé en 2015 suite à une maladie. Néanmoins, il connaissait déjà bien le culte pour avoir épousé la fille du frère aîné de Jean Kpeifa.

- L'*adumaja* **Xuto** est l'héritier d'une lignée d'*adumaja* sise dans la localité d'Ahomey (Sô-Ava). Mais ceux-là ayant disparu alors qu'il était encore jeune et peu intéressé par le culte, c'est le président **Hunsa** qui l'intronisa finalement en 2019, avant d'en faire le secrétaire général puis le trésorier de l'association **Atinga Sen Wiwé**.

Enfin, nombreux sont ceux parmi les *adumaja* qui, bien que disposant d'une maison ou d'une lignée de référence, ont pu compléter leur installation première par des ajouts venant d'autres tutélaires du culte. Je ne donnerai pas d'exemple particulier ici, tant cette pratique est répandue. De fait, elle renvoie à l'exhaustivité du panthéon des anges et à la volonté (ou à la nécessité) d'en posséder un maximum. Ce que je peux préciser en revanche, c'est qu'un certain nombre de personnalités importantes dans la diffusion

du culte, qui n'étaient pas installés eux-mêmes, sont bien connues pour avoir renforcé d'autres dignitaires. C'est le cas de *Ganon*, d'*Ahwanhun* ou de *Toublougablou*.

Comme nous le verrons [cf. III/7/b)], le panthéon des anges fut largement et régulièrement augmenté de *découvertes* ou de *créations* pures générées par d'éminents responsables, de même que des figures particulières ont pu voir leur nature fortement enrichie par l'ajout localisé d'éléments divers dans leur composition primaire. Ainsi, un *adumaja* intronisé par son tuteur et disposant de la base nécessaire à la pratique effective du culte (*Akpo/Tcholé/ablewa/konfo/aco/Agbokanlin*, etc.) peut compléter son panthéon personnel à sa guise, en y faisant par exemple installer le *Bariba* de la maison **Adankon**, le *Akla Madinan* revisité par *Metonu* ou tout autre ange dont il aura entendu dire qu'il est plus puissant ou plus efficace lorsqu'il provient de telle main plutôt que de telle autre (y compris celle de son propre installateur).

« (...) ici (**dans son couvent, sa maison**) il reste *Adja Bariba* et *Ta atɔn nɔ*, *Adjakpa* et les *Mami*...mais moi j'attends parce que je cherche un vrai *hun-nɔ* de ça, là, pour chaque esprit quelqu'un qui connaît, qui a la puissance...je vais l'accueillir et il va m'installer ça, parce que pour les *vodun* qui prennent des adeptes, là, il vaut mieux choisir quelqu'un qui connaît bien et c'est pourquoi souvent dans l'histoire y'a toujours beaucoup de *hun-nɔ* qui viennent installer dans un seul endroit...tu peux choisir la personne adéquate pour tel ou tel *vodun*...sinon les gens peuvent t'installer mais ça ne va pas travailler et tu auras tous les problèmes... » (**Adumaja Tchedji Atanon**)

Cartographie des temples/couvents

La carte saisie ici englobe le périmètre d'un terrain dont nous avons déjà explicité les contours : les communes de Pahou et Tori à l'ouest et au nord-ouest, celle de Sèmè-Kpodji et d'Ekpé à l'est, l'extrémité septentrionale d'Abomey-Calavi (Glo-Djigbe) et les localités de la zone du lac Noxwé (notamment Ganvié) au nord.

Carte 27 – Localisation des maisons *Atingali* dans l'agglomération de Cotonou.



En bleu, les maisons de la CO.NA.VA – En blanc, celles d'Atinga Sen Wiwé – En rouge, les non-affiliées.

Tableau 10 – Répartition des maisons *Atingali* dans l'agglomération (en %)

| Distribution et proportion | Cotonou intra-muros | Territoires périphériques | Agglomération |
|----------------------------|---------------------|---------------------------|------------------|
| Cultes Atinga | 22 (33%) | 45 (66%) | 67 (100%) |
| CO.NA.VA | 14 | 29 | 42 (65%) |
| Sen Wiwé | 7 | 10 | 17 (26%) |
| Non-affiliées* | 1 | 6 | 6 (9%) |

* Maisons sans succession depuis la structuration en association ou maisons détachées de l'impératif associatif.

Carte 28 – Localisation des maisons *Atingali* dans Cotonou *intra-muros* (même légende).



Carte 29 – Localisation des maisons membres de la CO.NA.VA.



Carte 30 – Localisation des maisons membres d'Atinga Sen Wiwé



La nette prédominance des maisons/couvents de la **CO.NA.VA** à l'échelle de l'agglomération est, au regard de ces cartes, une réalité indéniable. J'ai en déjà abordé certaines des raisons, qui tiennent essentiellement à l'histoire. Le relatif partage territorial Est/ **Sen Wiwé** - Ouest/**CO.NA.VA** est aussi bien marqué, même si les limites de l'agglomération et celles du terrain à l'est n'en rendent pas complètement compte. Aussi, il est remarquable que les maisons de la **CO.NA.VA** pénètrent davantage les territoires dominés par la structure **Sen Wiwé** que l'inverse. Cette situation est encore le fruit de l'histoire, les tutélaires initiateurs de la scission ayant été pour une bonne part des proches de *Hunsukpo* qui décidèrent de rejoindre la **CO.NA.VA** avec leurs troupes et affiliés lors de la prise de pouvoir de *Hunsa*, au moment du schisme de

2004/2005. De ce point de vue, cette pénétration est le résultat des conséquences et du contexte mêmes des événements politico-stratégiques, plus que religieux.

La pénétration dans ce sens reste vive aujourd'hui, sous les initiatives actives du président *Metonu*. De fait, les maisons de la **CO.NA.VA** visibles ici à l'extrême-est (Ekpé) sont celles de son fils (l'*adumaja Dagbo I*) et d'une lignée d'*adumaja* (*Gbeffa* puis *Gbeffa II*, originaires de Tori) qu'il a lui-même fait installer. La maison la plus à l'est après ceux-là est la sienne, dans l'arrondissement d'Agblangandan (Sèmè).

Enfin, au-delà des appartenances associatives, nous pouvons noter que les territoires périphériques (qui restent en partie des territoires typiquement péri-urbains) abritent la plupart des couvents les plus récents. Pour les maisons de la **CO.NA.VA** et d'**Atinga Sèn Wiwé**, la proportion est à peu près la même : deux fois plus de lieux à l'extérieur qu'à l'intérieur des limites administratives de la ville. Cette situation n'a rien d'étonnant, puisque nous retrouvons ces proportions pour la plupart des figures de l'univers du *vodun* classique, et encore plus fortement dans celle des *néo-vodun*.

Plusieurs raisons peuvent l'expliquer. Pour les cultes classiques, le manque de profondeur historique de la ville et les dimensions des territoires respectifs - 79 km² pour les 13 arrondissements intérieurs, 1453 km² pour l'aire urbaine, à l'échelle du *Grand Nokwé* (Cotonou, Ouidah, Abomey-Calavi, Sèmè-Kpodji, Porto-Novo) - et la profondeur historique de localités périphériques souvent plus anciennes que la ville-centre. Pour les cultes et la période contemporaine, la forte pression démographique concentrée dans ces zones, qui sont celles de l'expansion urbaine (remarquable sur le nord et l'ouest) et les mouvements ville-centre/périphéries qui s'accroissent avec l'envolée des prix du foncier et l'implacable mouvement de gentrification des arrondissements intérieurs, devenus inaccessibles pour la plupart des chefs de culte (ce mouvement se décale également avec l'urbanisation, de la périphérie proche aux *couronnes* extérieures). Alors qu'un nombre croissant de *hun-nɔ* ou d'*adumaja* s'expatrient depuis la ville vers ces mêmes territoires, ou songent au moins à le faire³⁷⁸, le cycle tend donc à se refermer sur le moyen et le long terme : venu des villages, le *vodun* y retourne.

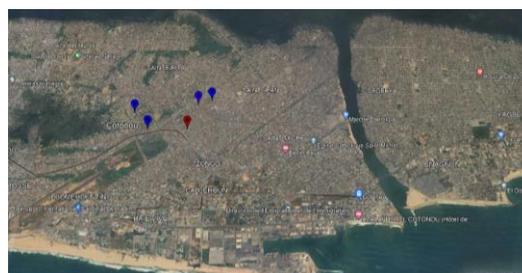
³⁷⁸ Plusieurs exemples, qui sont souvent des successeurs : les fils de *Metonu Agbokanlin* installés à Ekpé (Dagbo I) ou Hévié (Dagbo II), le fils *Tokélo* (Paulin) à Pahou, les petits-fils *Hungbo* à Hevié (Bernard) et Zinvié (Grégoire), le fils aîné des *Kpeifa* (Dorotheé) à Dekungbe, etc. Également, le cas emblématique de Dossou-Gbete, héritier de la maison et su couvent familial d'Agontinkon, qui songe à le déplacer *chez lui*, sur une parcelle de Tori ou Pahou.

f) *Les quartiers intérieurs, l'exemple du carré de Vodje*

Nous prendrons ici l'exemple d'une zone composée de deux quartiers intérieurs limitrophes, ceux de Vodje (11^{ème} arrondissement) et d'Agontinkon (8^{ème}). Leur frontière commune est principalement matérialisée par le boulevard de l'Europe, qui relie le rond-point Toyota à celui de l'Etoile Rouge. Ce périmètre intérieur est particulièrement intéressant puisqu'il englobe sur une zone relativement réduite (1 km sur 1.5kms environ) pas moins de cinq maisons dédiées au culte, parmi lesquelles les quatre plus anciennes dans cette partie de Cotonou-Ouest (d'où le *carré*), selon les frontières de l'époque de primo-installation des décennies 1950-1960. Sur ces deux cartes, en voici les localisations précises. Sur la 2^{ème}, les couleurs sont celles des associations, déjà utilisées. La maison *Tokélo*, la seule non affiliée, y figure donc en rouge :



Carte 31 - Carte des arrondissements

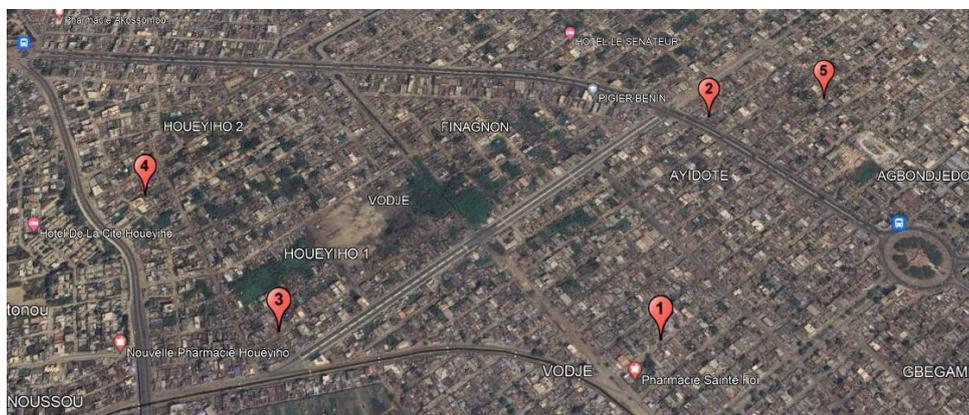


Carte 32 - Localisation des maisons Vodje.

Le périmètre retenu, qui mène au sud jusqu'aux abords du quartier de Cadjehoun, abrita en effet quelques personnages centraux dans l'histoire locale de l'expansion du culte. *Toublougablou* (l'initiateur des maisons Kpeifa et Koba) et *Ahwanhun* (celui de la maison *Tokélo*), furent ainsi tous deux locataires dans ce quartier Vodje (Barrière). Le premier repartira finir ses jours au Ghana à une date (certainement au début des années 1980) et dans des conditions malheureusement oubliées, le second s'installera à Akpakpa en avril 1977, derrière le marché d'Avotrou, dans la maison où siège aujourd'hui son fils et successeur, l'*adumaja Metogan*.

Les cinq maisons sont intrinsèquement liées les unes aux autres, d'une manière ou d'une autre [cf. II/4/b] : Kpeifa et Koba partagèrent le même initiateur avant que le second ne soit intronisé par *Ganon*, qui renforça également Dossou-Gbete. Lors de la réactivation de sa maison en 1987, celui-ci fut aidé par Paulin Tokélo. La famille de l'*adumaja Aladji Gbeso* passa par le même Tokélo, avant d'être finalement installé par Jean Kpeifa, avec l'aide d'un *konfo* de la maison Dossou-Gbete, etc. Au regard du nombre limité de maisons dédiées au culte, de leur relatif éparpillement au sein de

l'agglomération et de la large gamme de situations spécifiques qu'elles permettent de couvrir, le périmètre en question est donc intéressant. Chacune a ici son histoire, d'une certaine façon son tempérament : Tokélo, la mélancolique, Dossou-Gbete la référence, Kpeifa la source de conflits permanents, Gosimiti la ressuscitée, Aladji l'endormie.



Carte 33 - Les cinq maisons numérotées par ordre historique d'installation (à l'extrême nord-ouest le rond-point Toyota, au sud-est l'échangeur de Barrière et à l'est celui de l'Etoile Rouge)

| | | | | |
|----------------------------|-------------------------------------|----------------------------|---------------------------------|----------------------------|
| 1) Tokélo (1953) | 2) Dossou-Gbete (1955-56) | 3) Kpeifa (1965) | 4) Gosimiti (1966-67) | 5) Aladji (1980) |
|----------------------------|-------------------------------------|----------------------------|---------------------------------|----------------------------|

| | | | |
|--|--|---|-------------------------------------|
| <p>Rue 11.062 (n°540)</p> <p>Maison Tokélo (H) Adumaja Tokélo Paulin</p>  <p>Ghana</p> |  <p>Couvent fondé par l'adumaja Tokélo Raphaël (photo à gauche) en 1953, ancien cheminot OCBN décédé le 27/12/79. Le petit-fils <i>tchamin agba</i> de Raphael (Anise Andoche) et neveu de Paulin, dirige la maison de Vodje depuis 2019/2020. Paulin fut renforcé par les <i>adumaja Eke</i>, puis Ganon. A Tori, un autre neveu de Paulin, le <i>tchamin</i> Hugues, est intronisé par <i>Metonu</i> en mars 2022 (photo à droite). Installé à Pahou. Un de ses grands-frères est également <i>adumaja</i> à Parakou.</p> <table border="1" data-bbox="703 1370 1345 1460"> <tr> <td>Plus de cérémonie hebdomadaire à Vodje. A Pahou, 14H. (97644514 + <i>tchamin</i> 67000822)</td> <td>Sans affiliation associative</td> </tr> </table> | Plus de cérémonie hebdomadaire à Vodje. A Pahou, 14H. (97644514 + <i>tchamin</i> 67000822) | Sans affiliation associative |
| Plus de cérémonie hebdomadaire à Vodje. A Pahou, 14H. (97644514 + <i>tchamin</i> 67000822) | Sans affiliation associative | | |
| <p>Rue 11.078 (n°482) Agontinkon</p> <p>Maison Dossou-Gbete (H) Adumaja Yelian Metogbe (« j'implore la parole du père »)</p>  <p>Cana (Zou) puis Ouidah (p) Lomé (Bè), Togo (m)</p> |  <p>Intronisation en 2004. Après 27 ans de latence, il succède à son père l'adumaja Yelian Dossou-Gbete (photo), mort le 7 novembre 1987, qui avait été installé par la branche <i>toufina</i> vers 1960/61, peu après son installation au quartier Agontinkon (vers 1955). Il est chauffeur dans l'administration, proche de la retraite.</p> <p>Le père aurait été installé par Kan Honvou Watè, adepte de Zoken gandjizo mayaba³⁷⁹, dans la même lignée <i>toufina</i> que l'<i>adumaja Caïman</i>. Yelian Metogbe a cassé ou repris les fétiches de son père à l'aide de Paulin Tokélo. + Cousin paternel de l'Adumaja Segbo-Lisa qui fut son <i>tchamin agba</i>.</p> <table border="1" data-bbox="703 1845 1345 1957"> <tr> <td>Cérémonie le dimanche à 10h (94407830/97986853 /65501172)</td> <td>CO.NA.VA</td> </tr> </table> | Cérémonie le dimanche à 10h (94407830/97986853 /65501172) | CO.NA.VA |
| Cérémonie le dimanche à 10h (94407830/97986853 /65501172) | CO.NA.VA | | |

³⁷⁹ « Le fer sur le feu ne peut pas se porter comme bracelet. »

| | |
|---|---|
| <p>Rue 11.082 (n°978) Barrière-Houeyiho</p> <p>Maison Kpeifa</p> <p>(H) Adumaja Dorothée (Dekungbe)</p>  <p>(H) Adumaja Gbekpo [« La vie est devant »] Kinidogbe (Joseph Kpeifa dit Marteau)</p>  <p>Famille Okpeifa/Hunkpatin Kétou puis Ouidah</p> |  <p>Prise d'Atingali et fondation du couvent au milieu des années 1960 par Jean Kpeifa (né en 1932, photo ci-contre), à la suite de la mort de nombreux enfants (rencontre avec sorcellerie à Barrière comme à Jika, son village natal). Jean fut d'abord maçon et catholique, avant sa rencontre avec Toublougablou puis un Fulani. L'adumaja Dorothée, le fils aîné et seul intronisé officiel, a été installé par l'adumaja Hunkwékwé (Porto-Novo) et réside à Dekoungbe, dans une autre maison de Jean. Néanmoins, le temple de Barrière reste sous l'autorité des frères cadets (issus d'une union avec une locatrice devenue la seconde femme du père), les adumaja Kinidogbe, Tosé (Robert Kpeifa, photo ci-dessus) et du benjamin, l'adumaja Kpozehoue. L'adumaja Dorothée est plombier en activité. Les autres sont sans emplois.</p>  <p>La sœur aînée (Denise) est mariée au président de la CO.NA.VA, l'Adumaja Metonu, qui fut <i>onilu</i> puis <i>tchamin</i> au couvent. Jean a également intronisé l'adumaja Tholofon qui avait été son <i>tchamin</i> suite à une guérison. L'adumaja Aladji fut aussi <i>tchamin</i> dans la maison.</p> <p>+ Cérémonie dimanche à 19/20H. (96833759/95437998)</p> <p>CO.NA.VA pour Dorothée (chef zone Cotonou). Pas d'affiliation pour les autres</p> |
| <p>Rue 11.098 (n°487)</p> <p>Maison Gosimiti Koba Rigobert</p> <p>(H) Adumaja Lilli +(H) Adumaja Innocent Boris</p>  <p>Dassa</p> |  <p>Famille Koba. La maison fut installé en 1966/67 par Toublougablou puis Ganon avant d'être abandonnée à la suite de la mort du tuteur (à gauche) en 2010. Celui-ci était bijoutier et en tiré son nom (référence à Goldsmith). L'héritier naturel est Lili (Koba Morille, photo droite) qui a laissé sa place à son cadet, Innocent Koba, en février 2022. Celui-ci était <i>zemidjan</i> mais vit maintenant du culte.</p>  <p>+ cérémonie le dimanche 16h <i>Tchamin Agogo</i> Theodore Koba (66579597)</p> <p>CO.NA.VA</p> |
| <p>Rue 8.026 (n°1233) Agontinkon</p> <p>(H) Adumaja Aladji/Gbeso (Yessoufou Rahim Abilo)</p>  <p>Kaboua (Collines) (p)</p> | <p>Fut <i>tchamin</i> chez Tokélo puis Kpeifa (après un passage à Zinvié-kpé) par le biais de son père (en 1982/1983) suite à la maladie de sa mère. Plusieurs personnes participèrent à son installation, dont le <i>konfo</i> Bertin Dossou-Gbete. Aladji est également <i>konfo</i> de l'ange Adja-Bariba.</p> <p>Le père était musulman, ami de Jean Kpeifa, il fut <i>tchamin</i> mais pas <i>Adumaja</i>. Est cousin par branche maternelle avec Dandokpata. Son père introduisit celui de Dandokpata chez Jean Kpeifa. Sa femme est originaire d'Abomey (culte <i>Zomadonu</i>). Avant de passer par la maison Kpeifa, il avait été initié dans celle des Tokélo.</p> <p>+ cérémonie le dimanche à 8h (97058864/95346210)</p> <p>CO.NA.VA</p> |

Recensement des lieux de culte vodun de la zone

En plus des lieux dédiés au culte d'*Atinga*, les arrondissements cités (8^{ème} et 11^{ème}) comportent à notre connaissance 36 maisons appartenant à l'univers *vodun* (respectivement, 12 et 24), à savoir : 8 maisons de *Dan* (1 *Dan* de marché, 7 *Dan* de famille), 11 maisons de la galaxie *Tron* (10 *Kpeto Deka*, 1 *Goka Awudja*), 2 maisons de *Sakpata* (toutes deux d'origine *gen*), 3 maisons de *Gambaqa* (dont une en cours de déplacement vers la localité de Cococodji), 4 maisons de *Mami* (dont une d'influence hindouiste) 4 maisons de cultes divers, sans domination claire ou pratiquant principalement le savoir-faire du *bo* (1 *ex-kpendjigan* compilateur, 3 guérisseurs-*amawatɔ*), 2 maisons de *Fa*, 1 maison d'*Egun-gun/Kulitɔ* et enfin, 1 maison de *Koku*.

Tableau 11 – Liste des maisons de vodun (8^{ème} et 11^{ème} arrondissements)

| 8 ^{ème} arrondissements/12 maisons ou lieux de culte | | | Nom du hun-nɔ infos |
|---|--|--|---|
| 16 | Rue 8.047-/8.016 (n°831) Wologuédé | DAN (Marché Wologuédé) | |
| 27 | Rue 8.019 (-/ 8.034) (n°) Gbedjromèdé | DAN | |
| 90 | Rue 8.056 (n°470) Mededjro | DAN (Xokon) | |
| 123 | Rue 8.026 (n°1200) Agontinkon | | QG des rastas |
| 148 | Rue 8.002 (n°62) Minonkpo | SAKPATA (Gen vodun) | Famille Wilson-Adjete |
| 245 | Rue 8.016 (n°1112) Agontinkon | TRON KPETO DEKA | (H) Hun-nɔ Gbedosu ["la nature a des lois/interdits"] |
| 307 | Rue 8.012 (n°249) | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA | (H) Hun-nɔ Sans Arrêt Paul Kwassi (97980042) Adja 6Cérémonie le dimanche à 16h + kpedjigan Justin (62017287) |
| 313 | Rue 8.064 (n°342) | MAMI | (F) Hun-nɔ Hwedosi Maison Aidolan |
| 314 | Rue 8.028 (n°602) | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA | (F) Hun-nɔ (96660265) Togo Héritage maternel (Hun-nɔ Hanou) Fondation le 17/04/1982 Intronisée en 2006 (<i>kpeto</i> avril, <i>azan dudu</i> octobre) |
| 318 | Rue 8.047 (n°280) Wologuédé | FA | (H) Dagbo Bignon Djagbe + Guérisseur |
| 319 | Rue 8.034 (n°249) | TRON KPETO DEKA | (H) Hun-nɔ Metovo Porto-Novo Famille Apiti Héritage paternel (97588456) |
| 331 | Rue 8.014 (n°118) | SAKPATA (Gen Vodun) | (H) Hun-nɔ Agbasu (97857666) Togo Héritage paternel Intronisé depuis 20' ans + Membre CNCVB + Cérémonie le dimanche à 12h |

| 11 ème arrondissement/24 maisons | | | Nom du hun-nɔ infos |
|----------------------------------|---|---|---|
| 2 | Rue 11.056 Vodje | GAMBADA (+Zangbetɔ/Fa/Sak-pata/Hevioso/Kɛnnɛsi) | (H) Hun-nɔ Amandi ["la feuille est efficace] (Sodjro Philippe) Peda/Degbocodji (m) Placodji (p) Né à Cotonou, dans la maison paternelle Formé par un oncle paternel (<i>hun-nɔ</i> de Kɔku), a également suivi les traces de son père comme membre actif de Zangbetɔ . Cérémonie le vendredi après-midi. Est Bokɔnɔ (<i>akplɛ</i>), tradithérapeute (SYNAMITRAAB) + petit-fils de Maman Poste (Combethe Andee Doulo-lougbe), qui aurait amené le culte de Mami au Bénin. |
| 7 | Rue 11.042 (n°612) Gbegamey | KɔKU | (H) Hun-nɔ Tatakpo ["le vieux père panthère"] Sahouè (Mono) Héritage paternel (Hun-nɔ Tossoukpo Sossou) Initié en 1982 |
| 8 | Rue 11.044 Gbegamey | GAMBADA (+Kɛnnɛsi) | (H) Hun-nɔ Amatin Tofodji ["« sur les traces du père”] Héritage. Possède un autre couvent, à Cococodji. |
| 15 | Rue 11.076 Vodje | TRON KPETO DEKA | (H) Hun-nɔ Glija-Gbenonkpo ["Vaste - concorde"] |
| 17 | Rue 11.080 (n°545) Vedoko-Carrefour La Vie | DAN | |
| 25 | Rue 11.094 (n°423) Houeyiho | TRON KPETO DEKA | |
| 26 | Rue 11.102 Vedoko-Carrefour La Vie | DAN | (H) Hun-nɔ Do'mkpo (Toovi Guy) Maison du père. Famille Toovi. Héritage paternel et maternel Initié à 10 ans. (64254795/97483311/66667197) |
| | | MAMI (+ panthéon) | |
| 42 | Rue 11.070 (n°545) Vodje | DAN | |
| 72 | Rue 11.070 (n°52) Agontinkon | FA | Guérisseur |
| 119 | Rue 11.033 (-/11.088) (n°185) Carrefour La Vie | EKU Vodun | |
| 120 | Rue 11.058 (n°237) Etoile rouge | TRON KPETO DEKA | (H) Hun-nɔ Gbena ["don de la vie/la nature a donné"] (96737970) |
| 130 | Rue 11.031 (n°150) Sainte-Rita Carrefour La Vie | Culte perso (Dan, Sakpata, Gu...) | (H) Akodinhounde Romaric. Bohicon (Zou) (p) Ouidah (m). Suite aux décès de sa femme (morte en couche) et se son bébé et à des rêves. Vient de <i>Tron</i> (suite à la maladie d'un petit frère) où il fut <i>kpedjigan</i> (chez (f) hun-nɔ Adjacica). Fut également catholique et va à l'église. (97774393) |
| 131 | Rue 11.072 (n°260) Vodje | TRON KPETO DEKA | (H) Hun-nɔ Adandonɔ Cérémonie le vendredi soir vers 20h |
| 132 | Rue 11.064 (n°608) Vodje | TRON KPETO DEKA | (H) Hun-nɔ K. Agbegbe |
| 133 | Rue 11.034 (n°150) Gbegamey | GAMBADA (<i>Sonunameto</i>) | (H) Hun-nɔ Botziguïdi II ["le puissant guérisseur"] - Hippolyte Hounnou (97479865/98914600) A pris la suite du père Séraphin (Hun-nɔ Botziguïdi) |
| 134 | Rue 11.106 (n°71) Vedoko-Houeyiho | DAN | (H) Dano Djegou Thierry (96117852) |
| 150 | Rue 11.106 (n°195) Vedoko-Houeyiho | MAMI (Kalé) | (F) Da Passi + (F, fille) Hun-nɔ Hunyameto ["le vodun est mon héritage"] (67552800) Ghana (m) Famille |

| | | | |
|-----|--|------------------------|--|
| | | | Kitoyi (p) Initiée en 1976 par Togbe Kalé père + (H) Kalé Cotonou (97733917) Kpeta en janvier |
| 151 | Rue 11.080 (n°424) Carrefour La Vie | TRON KPETO DEKA | (H) <i>Hun-nɔ Djikpe Tchedjito</i> – Bokovo Sergent (96354651) Abomey |
| 179 | Rue 11.088 (n°810) Houeyiho | MAMI | |
| 236 | Rue 11. Gbegamey | EGUN-GUN | |
| 247 | Rue 11.076 Barrière-Houeyiho | DAN (Ayì Do Xwe Do) | |
| 296 | Rue 11.090 (n°295) Houeyiho 2 (Tanu) | TRON KPETO DEKA | (H) <i>Hun-nɔ Sedegbe</i> [« le destin a ordonné »] Porto-Novo (Ouémé) Primo-Hunkpamé (suite à des difficultés). Fut initié par le <i>Hun-nɔ Akpawun</i> fils (Al-lada). Initiation rapide (<i>kpedjigan</i> pendant 2 mois) et non terminée + fils <i>kpedjigan</i> (Félix) (97632244) |

Les cinq maisons furent installées à la suite de maladies ou de décès récurrents chez des proches (enfants pour les 4 anciens, épouse pour l'autre) dans une zone considérée à l'époque comme fortement touchée par les questions de sorcellerie. C'est ce que souligne le récit du fils aîné et successeur désigné de Jean Kpeifa, Dorothée, qui s'attache au contexte dans lequel son père fut initié puis installé dans le culte :

*« Il (Jean Kpeifa, son père) a quitté Vodje pour Barrière et à la Barrière à l'époque, c'est le temps où il y a caïmans, vipères et malgré ça il a construit (...) à l'époque il a encore les 5 enfants vivants et c'est comme ça que arrivé à la Barrière les sorciers m'ont attaqués et ils ont attaqués les 4 autres et papa a dit comment il va faire qu'il va commencer par vendus les carrés, il a vendu 2 et malgré ces deux qu'il a vendu y'a déjà un enfant qui est parti, qui est mort...il a dit comment ? il va vendu encore 3, ça fait 5, il reste en 2, un enfant est parti il a encore vendu le 6^{ème} et il restait le seul où il habitait (celui du couvent actuel) 4 moutons, 5 moutons, les sorciers vont te laisser ça, il fait du amiwo, on va mettre ça vers le carrefour de l'iroko (azan loko) il mange mais l'enfant meurt...quelqu'un est venu qu'on appelait Toublougablou, je m'en rappelle très bien le vieux, là...c'était les premiers qui ont mis pieds à Cotonou avec le vodun **Atingali** (...) Jean était communié, il a été enfant de cœur à monseigneur Parisot à Saint-Michel, il n'était pas dans vodun du tout, c'est compte-tenu de la maladie de ses enfants qu'il s'est initié, il nous a tous initié et y'a encore un enfant qu'on appelle Bertin qui est décédé avant l'arrivée de Toublougablou, et Toublougablou a dit : « à partir d'aujourd'hui tu ne vas plus jamais perdre enfant, c'est fini »...**(Vous êtes combien pour votre maman ?)** pour ma maman il y a les deux qui sont partis, moi, Denise **(la femme du président Mɛtɔnu)** et Pelagi qui est à Abomey, présentement nous sommes 3... et quand il nous a initié comme ça*

*là, le lendemain on a commencé à demander à manger, il a dit comment ? (...) et quand on a commencé par manger, on a commencé par courir, les gens du quartier on dit : « comment qu'est-ce que tu as fait que tes enfants sont en forme ? » Il est parti voir les grands sorciers pour qu'on puissent leur dire de nous laisser, c'est comme ça mon vieux a dit à Toublougablou tu vas me faire le vodun Fulani et l'autre a dit d'aller préparer un petit malle comme ça, là, une mallette, et il a déjà dit que le samedi il viendra lui faire le vodun **Atingali**...je ne sais pas comment ils ont négocié et ils ont fait le liste et c'est fini le samedi nuit à 22h avec ses deux Nana Galé il est venu pour faire le vodun **Atingali** (...) Toublougablou est allé lui chercher ça y'a plus rien mon papa a commencé à avoir des jobs et tout va normalement. Et un jour le Fulani est venu... il l'a appelé de venir au dehors que vraiment il a traversé une période que vraiment il a eu chaud, que il va l'initier, ce que Toublougablou a fait c'est bon mais il reste le gardien du portail qu'on appelle Agbokanlin (...) et le Fulani, là, a dit ce que il va faire comme composition, que lui est maçon (**Jean Kpeifa**) que lui-même il va faire...même jour, il n'a plus dormi, il a ramené ça, il a mis, il a fait la prière et avec la terre rouge, là, il a fermé le couvercle (...) et c'est comme ça un jour y'a une dame qui est en train de vendre des maniocs et elle est passée devant notre maison et elle est tombée, et tout ce elle a amené comme étalage, tout ça elle a tout jeté (...) et elle faisait comme quelqu'un qui est tombé folle et elle a commencé par dire je veux parler je veux parler, il veut parler, il veut dire quoi ? et elle a dit qu'elle est une sorcière...on l'a amené chez Fulani-si et il a dit qu'elle va parler et elle a dit que c'est une sorcière qu'elle ne savait pas que **Atingali** était là, ce qui a fait qu'elle est tombé ici et quand elle est tombé comme ça, là, on lui a donné le gin, on lui a mis parfum avec l'eau de la mer, on a essayé de faire partir et Agbokanlin l'a laissé... et tout le monde a crié, tous les enfants ont commencé par crier : « sorcier, azeto, azeto ! » et la dame est partie, à l'époque j'avais 10 ans (**vous êtes né en quelle année ?**) moi je suis né en 1957...il est parti monsieur Toublougablou, il a dit je vais rentrer chez moi au Ghana bientôt je vais te faire initier adumaja totalement...(..) et quand il est revenu à Cotonou (...) les collaborateurs de Toublougablou ont dit à mon papa vous ne savez pas jouer on va venir vous apprendre, que tous les dimanche on leur prépare à manger (**aux anges**), on leur donne à boire pour les encourager... »*

(Adumaja Dorothee Kpeifa – 16 janvier 2022)

Mais dans la zone, l'évènement paroxystique en la matière eut lieu en 1976, avec la mise à terre du rônier qui avait donné son nom contemporain au quartier (*agontin* : rônier ; *kon* : abattu), que les tɔfin appelaient auparavant *Gbokpassi*. Voici le récit, un

peu long, qui nous fut fait par les premiers concernés, le *konfo* Didier qui abattit l'arbre en état de transe et l'*adumaja Yelian Metogbe*, alors *tchamin agba* de son père, qui se retrouva bien malgré lui à l'origine de l'évènement :

« (Yelian M. :) Bon, il y'a quelque chose que je vais vous ajouter...ce quartier s'appelle agontinkon...Il (son père) est un des premiers habitants du quartier, il est venu ici en 1955...Donc on est là les gens sont venus s'installer et vers 1976 notre ex délégué, la sorcellerie est en train de le menacer et l'une de ses filles a été attrapée, ils sont restés chez les célestes pendant plus de deux mois la fille n'a pas eu satisfaction et en ce moment il y avait la révolution qui battait son plein, y'avait même **Azonyiho**³⁸⁰ qui menaçait les sorciers, en ce moment il était en train de lutter contre eux...(...) et c'est nous qui avons coupé, au temps de la révolution, c'est **Atingali** de agontinkon qui a coupé le rônier appelé agontin, là, en 1976...auparavant **Azonyiho** avait tenté mais il n'a pas pu, il a amené des gens de Holi, d'Agonlin, d'un peu partout là où il sait qu'ils ont la force de lutter contre la sorcellerie, ils ont fait tout, ça n'a pas marché, même un jour ils ont pris Caterpillar, celui qui a conduit même est décédé, le Caterpillar même n'a plus bougé, ils sont venus dépiécer ça ici, sur place, ça a duré des années...et ils ont pris les gens depuis Holi pour venir couper, ils sont trois, deux d'entre eux sont décédés et le seul rescapé a fui, Agonlin pareil...et nous on a coupé ce truc, là...(Didier :) le jour tout le monde partait, j'étais assis quelque part ici et ce qui est différent entre **Atingali** et les autres fétiches, celui qui a coupé ne peut pas savoir ce que l'ange a fait (ça veut dire que vous avez coupé le rônier en transe ?) (Yelian M. :) Oui, avec une hache, avec une hache...l'ange a donné seulement 3 ou 4 coups et les jeunes ont commencé et tout le monde criait, c'est-à-dire Cotonou vibrerait... (Mais quelqu'un vous a dit, il faut qu'il aille couper ?) Non, c'est-à-dire c'est toute une histoire, lui il n'en sait rien (puisque'il était en transe) ça a commencé un lundi soir, le délégué de l'autre côté est un Christianiste Céleste, il s'appelle X. Oscar et c'est à cause de sa sœur Bernadette qu'on a coupé le rônier...il a un temple, c'est un révérend, un chargé de paroisse, il a perdu une enfant subitement comme ça, ils ont mis l'enfant dans leur temple, là, à crier, crier, et l'enfant est parti et ils (les sorciers) ont encore attaqué un autre, le second pareil et mon adepte de chez lui dont je vous ait parlée c'est à son tour et il y a un grand-frère qu'on appelait Dagan Cyrille, dans la vons ici, là où il y a le guérisseur à côté, il a dit : « c'est pas possible, amenez-là chez Dossou-Gbete » et le vieux n'était pas chaud mais

³⁸⁰ Le général révolutionnaire et ministre de l'intérieur de l'époque, Martin Dohou Comlan Azonyiho.

étant désespéré il a dit : « allez-y ». En ce moment la révolution battait son plein, l'autorité a sa place dans le quartier, si on te dit papa délégué vient pour toi c'est sérieux...donc ils sont venus chez nous et ici, si la personne a des problèmes, si on l'amènes, ça peut être un ennemi mais on le soigne d'abord, donc même si mon papa sait que c'est un Christianiste Céleste il doit le soigner (...) après quelques heures la fille s'est retrouvée et les gens sont allés lui porter **(au délégué)** la bonne nouvelle et lui-même s'est déplacé et à son arrivé l'ange s'est manifesté, c'est que...il a parlé, au vieux, là, on ne sait même pas que c'est un vieux, il a pleuré fatigué, tout ce qu'il a, ce qui le bousculait, le pourquoi, l'ange lui a tout dit...or le mieux c'est que en tant que délégué il a un cousin dans la vons qui s'appelle Soglo et à l'époque ils se disputaient une parcelle et le délégué a gagné, mais le cousin a dit : « tu as gagné mais tes enfants, aucun d'entre eux ne va en bénéficier » donc si **Atinga** ne va pas intervenir l'autre allait prendre tous ses enfants et il va rester seul, **Atinga** lui a fait toutes ces révélations...et l'ange lui a dit il faut faire ces rituels pour que l'enfant soit sauvé donc l'enfant a passé la nuit ici et le lendemain l'ange est revenu au galop pour dire qu'il faut déloger le monsieur **(le cousin)**, donc on a laissé le délégué, il a réuni son staff mais il refusait parce qu'il est une personnalité du quartier, mais l'ange a demandé : « tu veux ton honneur ou la vie de ton enfant ? » Donc on est allé chez lui **(le cousin)** c'est que ça m'a fait très mal qu'il n'y est pas la télévision à l'époque, sinon nous, on a vu des choses...et ce qui a épaté tout le monde et qui est paradoxal dans ce dossier c'est que lui **(l'ange, incarné dans Didier)** n'a jamais mis pied là-bas, papa n'est même pas sorti et l'angel est à la maison et depuis ici il dit des choses, c'est ça qui a épaté tout le monde, même le délégué...si tu vois les paniers de fétiches qu'on a sorti de cette maison, on a fait au moins 5 voyages et l'ange est debout, on partait il a dit : « Non, il en reste un qu'on a pas encore pris », l'homme **(le cousin)** a dit que non, qu'il n'y a plus rien mais l'ange a dit : « allez dans sa chambre »...l'ange n'est jamais rentré dans la chambre mais il indique le truc qui est comme un regard sous son lit et il y a dedans une petit hache de tonnerre **(sosyovi, qu'il nous décrit dans le sable)** donc les gens sont rentrés dedans, ils ont fouillé, fouillé (...) ils ont cherchés, ils ont cassé pour enlever le couvercle, ils ont trouvé et c'est sorti avec des fumées noires...maintenant qu'est-ce qui a amené à couper le rônier ? Tu vois, c'est son histoire **(à Didier)** et c'est moi qui vais le raconter maintenant après 46 ans, lui ne sait pas **(puisque'il était en transe)** parce qu'on en a jamais parlé, c'est mon grand frère, on parle de tout mais on ne parle pas de ça...Maintenant c'est après avoir pris la chose que l'ange a dit : « mettez-le devant moi », or Didier est très jeune à l'époque et il a akonti au cou comme ça et le monsieur **(le cousin sorcier)** n'a pas cherché à s'opposer,

on l'a fait asseoir, y'a un banc ici, il est resté et le truc s'est passé à pareil moment **(22-23h)** et l'ange a demandé qu'il passe la nuit ici et au petit matin avant d'aller à la maison il a demandé à mon papa de l'aider, qu'il a laissé son histoire, de lui remettre le truc en question **(sosyovi)**, que sans ça il ne peut rien faire et le vieux lui remis ça.. (...) or ce sosyovi c'est pour en finir avec l'enfant, et vers midi comme ça papa a été le voir pour reprendre, l'autre a dit niet, qu'il ne rend pas, papa est revenu consulter, l'ange a dit que la seule solution c'est de couper le rônier parce que c'est dans le rônier qu'ils **(les sorciers)** vont faire leur réunion le soir-même...papa a refusé mais l'ange a dit : « quelle qu'en soit la situation, le rônier doit tomber avant la nuit »...deux jeunes du quartier ont amené des haches (...) ils sont debout et attendent et l'ange a dit : « on va couper avec ça »...arrivé là-bas l'ange a dit : « faisons 41 tas de poudre à canon et mettez-moi le feu, que ceux qui veulent travailler avec moi restent dans ce cercle». Tu sais, Cotonou s'est soulevé, le jour-là...l'ange a pris la hache, un coup, deux, trois coups et il a dit aux autres : « allez, au travail »...et ce qui nous a marqué, avant qu'il ne commence par donner le 1^{er} coup de hache il a dit que ça va tomber devant la maison de X., il a dit ça et effectivement c'est tombé là et avant que ça tombe qu'est-ce qui s'est passé ? y'a des hiboux qui ont commencé par sortir **(Didier :)** ils étaient déjà en réunion **(Yelian M. :)** après avoir fait tomber le rônier on a trouvé des petits canaris avec la tête de l'homme dedans, on a pris et amené ça ici....et c'est après qu'Azanyiho a entendu, il est venu voir lui-même avec sa 504 noire, il est arrivé, il s'est assis là et il a dit Vodun-nɔ, notre vieux s'est assis et il lui a fait un peu l'histoire et l'autre a dit : « venez me voir au ministère » mais le vieux n'est jamais parti, après ça il lui a encore envoyé le préfet d'alors, l'autre est venu, le chef d'ici **(papa)** ne les a même pas reçu et c'est comme ça que le pont s'est coupé avec Azanyiho mais la chance que papa a eu c'est que ça lui a permis de devenir le président des guérisseurs du Bénin...(...) après les gens ont commencé par dire celui sur lequel l'angel a passé pour couper, que les sorciers lui ont donné 7 jours, qu'il va mourir en 7 jours, que l'adumaja lui-même va mourir dans les 7 jours, mais laissez-moi vous dire que jusqu'à l'heure où je vous parle celui sur lequel l'angel tchintché est arrivé pour couper cet arbre vit encore, le voilà avec moi ici. » **(Yelian Metɔgbe/Konfo Didier – 20/02/22)**

Au-delà, le sort de ces maisons reste aujourd'hui précaire, en dépit de la profondeur historique qui caractérise les quatre premières. Dans la plus ancienne (Tokélo), le successeur a finalement déménagé à Pahou et n'a laissé qu'un neveu paternel pour veiller sur un temple dans lequel les séquences rituelles sont devenues rares. La maison Dos-

sou-Gbete fonctionne, mais la succession reste vague et le tuteur, par ailleurs propriétaire à Pahou et à Lomé (la maison d'Agontinkon est un bien familial), hésite à déménager son culte dans l'un de ces endroits. La maison Kpeifa est active en apparence mais se trouve en réalité déchirée entre les successeurs illégitimes qui y vivent (aucun ne porte officiellement le chapeau et leur connaissance du *travail* est relative) et l'héritier désigné qui en est partiellement écarté et s'est replié dans l'autre maison paternelle, à Dekoungbe, où le culte ne fut jamais installé. Celle des Koba vient d'être ressuscitée (mars 2022) par consensus familial (Morille, l'héritier désigné qui ne souhaitait pas exercer la charge, et a passé la main à son jeune frère, Innocent) mais peine à retrouver son dynamisme dans un lieu abandonné pendant des décennies, partiellement inondé (seul le *kpèxo* est accessible), et peu dotée en *ablewa* et *konfo*. Enfin, celle de l'*adumaja Aladji* n'a pas produit suffisamment d'adeptes (l'homme a peu d'enfants, qui sont encore jeunes) pour remplir l'ensemble des fonctions nécessaires à un culte réellement actif, et reste donc tributaire des *tchamin* et *onilu* envoyés de l'extérieur. Au final, seules 3 maisons offrent une présence continue, des sorties de *visionnaires* et une cérémonie hebdomadaire régulière : Dossou-Gbete, Kpeifa et Gosimiti.

Leurs trajectoires sont relativement représentatives de l'évolution du culte dans la ville-centre. De vieilles maisons d'héritiers en conflits, des couvents siégeant dans des carrés³⁸¹ familiaux dont la valeur a proprement explosé ces dernières années, et au sujet desquels les tensions sont parfois vives (dans des familles où les membres ne sont pas tous proches du culte), des *adumaja* entrepreneurs tentant de compiler figures et fonctions ou profitant d'un prestige qui ne s'habille plus que du nom, une descendance urbaine difficile à canaliser vers le culte passé l'adolescence, des successions à difficiles dans un réseau peu ouvert, qui peine à monétariser ses actions quotidiennes, etc.

Leur raison première d'existence, la lutte contre la sorcellerie, qui avait conditionné l'implantation dans des zones alors peu urbanisées, à tel point que les *adumaja* se présentaient à l'époque davantage en *lutteurs* qu'en chefs de culte, s'est morcelée en micro-problèmes individuels au sujet desquels la concurrence des propositions est vive. Bien que l'on tente de ramener ceux-là au même schème, celui du fameux tiers complotant, on se rend bien compte qu'ils dépassent souvent ce seul paramètre, car la vie urbaine moderne apporte avec elle de nouveaux maux, parfois peu mystiques, et bouscule fortement cette cause nodale simplificatrice de toutes les afflictions.

³⁸¹ Une parcelle lotie, communément nommée *carré*, fait 25m par 25m, soit 625 m². Dans les faits, après l'application des coefficients de réduction, en prévision des routes et réseaux, la moyenne est de 500m².

g) Les localités périurbaines, l'exemple de Hevié

Les zones péri-urbaines, ces nouveaux territoires de l'agglomération, sont sans conteste les plus dynamiques dans l'extension et l'évolution contemporaine du culte. Pour celui-là aussi, elles sont devenues terres de conquête. Hevié est un cas particulièrement exemplaire par le nombre de maisons dédiées au culte - 14 à ce jour, mais d'autres sont en cours d'implantation - et par le jeu des stratégies associatives.

En plus d'un développement démographiquement nourri de l'intérieur, cette localité regroupe trois tendances particulièrement marquées : l'exode urbain, motivé par le désir de propriété et la gentrification de la ville-centre (des cotonnois qui ne peuvent plus y accéder au foncier). Le flux classique de l'exode rural, qui s'agrège pour une bonne part directement dans le périurbain. Enfin, les maisons autochtones qui ont intégré le culte, parfois dès l'époque de la diffusion primaire. À de rares exceptions près, le profil des *adumaja* dans la zone correspond à l'un ou à l'autre de ces mouvements.

Le premier, celui des expatriés de Cotonou, est peut-être pour nous le plus intéressant car il complexifie et distend les réseaux d'appartenances. D'autant que l'*adumaja* pénètre à retardement dans des territoires où le culte existe, qu'il y devient un nouvel habitant bien qu'il soit dans le même temps, parfois, antérieur dans la pratique et mieux intégré dans les réseaux historiques de représentations, officieuses ou officielles. C'est par exemple le cas de l'*adumaja* **Tholofon**, un ancien *tchamin agba* de Jean Kpeifa qui



a quitté son quartier de Gbedjromédé (Bar Cellulaire, où son fils lui a succédé) pour s'installer à Sogan (photo). Malgré son statut de nouvel arrivant, il est rapidement devenu là un tuteur respecté (a lui-même installé une nouvelle

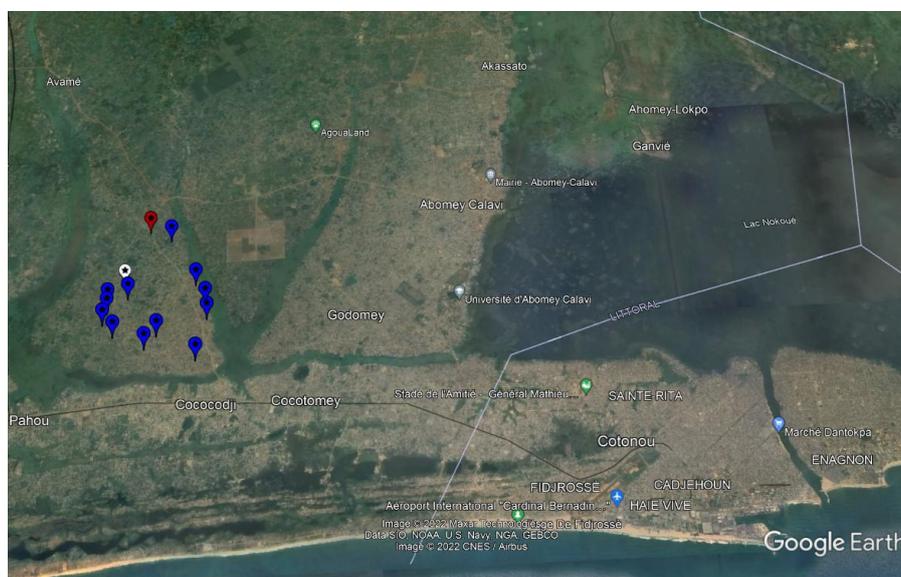
génération), en raison de combats fameux qui l'auraient opposé aux sorciers de la zone. Aussi, celui de l'*adumaja* **Hungbo Bernard**, héritier des Hungbo de Djidje (Cotonou, 6^{ème}). Seul représentant de l'obédience **Sen Wiwé** dans la zone, il s'y est installé récemment afin de s'éloigner des conflits de succession de la maison paternelle.

La seconde occurrence est plus délicate, car elle renferme à la fois des cas d'importation par des nouveaux habitants déjà au fait du culte, mais aussi des cas d'initiation sur place peu après l'installation, soit des maisons de première génération vis-à-vis du culte comme vis-à-vis du lieu. S'agissant des *adumaja* provenant de l'intérieur du pays

et qui d'une manière ou d'une autre connaissent déjà le culte, citons notamment Bos-sou Jean (*adumaja Misihoun*, Adovié), descendant d'une lignée d'*adumaja* d'Agonlin, qui intronisa à son tour l'*adumaja Vivenu Honfo*. Dans le second cas, l'*adumaja Alodji* de Houinmey, originaire de Sékou (Allada), fonctionnaire à Cotonou, installé par *Tholofon* en 2019 après un long parcours d'*aviduvi*.

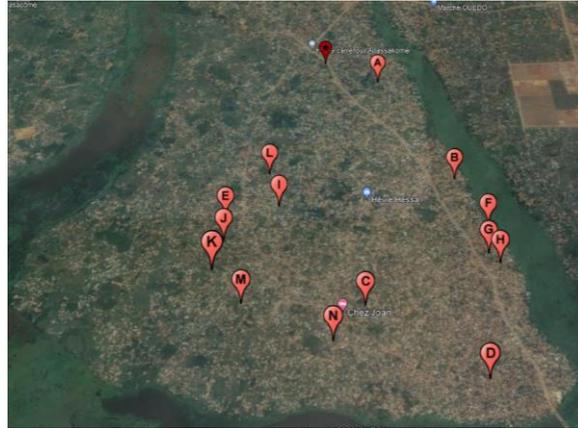
Les *autochtones*, enfin (au moins une génération sur place avant l'intégration du culte), couvrent aussi plusieurs situations : le plus illustre est le roi de Hevié, Dounkpo Houndji Yessi, également le premier à avoir importé le culte dans la localité (Zungo), qui officia comme *adumaja* sous le nom de *Hudiesi* avant de confier la charge au fils aîné, *Adisso Denu Akomaliyo*. Le roi a par ailleurs intronisé son ancien *tchamin agba*, *Agbonyeton* (Adovié), en 2011. L'héritier installa, à son tour, l'*adumaja Gbemawon* (Akossavié). La seconde maison fut celle d'*Oké Assan Zinzinmansuakan*, père de l'actuel *adumaja Kponte* (Houimey) et intronisateur de son voisin de collectivité, *Tchedji Atanon*, qui sera plus tard renforcé par *Tholofon* et *Ganon*. Citons aussi l'*adumaja Kindji*, de Hessa, l'*adumaja Tokandji*, de Houinmey (dont la famille est partie s'installer à Agontinkon) installé par *Xweton Ahumbe* d'Adjagbo (branche *Adankon Kpehounde*). Enfin, pour la génération montante, l'*adumaja Tchetula*, fils d'un dignitaire de *Sakpata*, qui à la suite d'une grave maladie se fit initier par son petit-oncle maternel, l'*Alakpo Hounyegbo Etché* (également branche *Adankon Kpehounde*).

Recensement des maisons Atinga de la zone



Carte 34 - Les maisons de Hevié (en bleu, CO.NA.VA, en blanc Sen Wiwé, en rouge non-affilié³⁸²)

³⁸² Il s'agit ici du palais du roi Dounkpo, dans lequel le culte n'a pas concrètement lieu. C'est dans le domaine familial personnel (marqueur A sur la carte suivante) que le culte est effectif.



Carte 35 – Localisation des maisons Atinga de Hevié.

| | |
|----------------------------------|----------------------------------|
| A) Adumaja Denu Akomaliyo | B) Adumaja Denu Akomaliyo |
| C) Adumaja Kindji | D) Adumaja Kindji |
| E) Adumaja Gbemawon | F) Adumaja Gbemawon |
| G) Adumaja Tholofon | H) Adumaja Tholofon |
| I) Adumaja Tchetula | J) Adumaja Tchetula |
| K) Adumaja Misihoun | L) Adumaja Misihoun |
| M) Adumaja Vivenu Honfo | N) Adumaja Vivenu Honfo |

| | |
|---|---|
| <p>Zoungo Sa Majesté Dounkpo Houndji Yessi – Roi de Hevié (15^{ème} roi de Hévié)</p>  |  <p>Primo-installation du père, qui fut <i>adumaja</i> lui-même (<i>Hudiesi</i>) avant d'introniser son fils aîné, Roi Adisso II Denu Akomaliyo (photo), en 1988. Celui-ci est l'<i>adumaja</i> en activité et maçon de profession. Les deux princes cadets de la même femme sont respectivement <i>tchamin agba</i> (prince Doukpo) et <i>agogo</i>.</p> |
| | <p>Une autre des femmes du roi est la fille d'un <i>adumaja</i> important (Agonso ayiku de Pahou) et <i>ablewa</i> de l'ange Agbokanlin.</p> |
| <p>Hessa (H) Adumaja Kindji Kindji Kounou</p>  | <p>Famille Kounou Habite à Hevié Djoko. Ses deux fils sont respectivement <i>tchamin agba</i> et <i>agogo</i> (le premier est tailleur, le second soudeur) Lui-même fut gardien.</p> |
| | <p>Cérémonie le dimanche à 16H dans le palais privé (maison familiale). CO.NA.VA</p> |
| <p>Akossavié (Kakpé) (H) Adumaja Gbemawon [« la parole ne peut pas se perdre »] Emmanuel Adixwekpon</p>  | <p>Héritage paternel</p> <p>(97569327) CO.NA.VA</p> |
| | <p>Cérémonie le dimanche 10H. CO.NA.VA</p> |

| | | |
|--|--|---|
| <p>Sogan (H) Adumaja Tholofon Hounye Tosse Tosse François</p>  | Collectivité Tosse - Tɔfin Intronisation 1998 | |
| | + Lié à la maison Sainte-Cécile, où reste son fils Metɔgbe . L'adumaja Tholofon est le petit frère de Tosse Anagonu. Il fut <i>tchamin</i> chez Jean Kpeifa. | |
| | + Cérémonie dimanche 17h + Kpeta en septembre (67747889) | CO.NA.VA. (Ancien président Atlantique et Littoral) |
| <p>Houinmey (H) Adumaja Tchetula Kelebo Kindozandji Nicolas Hounkpé</p>  <p>Famille Hounvé (Hévié)</p> | Intronisé le 7 mars 2009. A pris Atingali chez son petit oncle maternel, l' Adumaja Alakpo Hounyegbo Etché (lui-même a pris chez Adankon Kpehounde), suite à une maladie. Fut apprenti mécanicien vélomoteur puis éleveur de porc. Possède un maquis à Houinmey. Est également fils d'un <i>Baba</i> et <i>Bokɔnɔ</i> , le hun-nɔ gan Sakpata Odan, Bokɔnɔ Tokpommi . | |
| | Cérémonie dimanche 10H Xwetanu en Avril | (97607136) CO.NA.VA |
| | | |
| <p>Adovié (H) Adumaja Misihoun Bossou Jean</p>  <p>Agonlin</p> | Famille Bossou (Agonlin Cové) Son Grand-Père et son père furent <i>Adumaja</i> à Agonlin. Primo-installation à Hevié. | |
| | Cérémonie dimanche 16h Xwetanu annuel octobre. (97887316) | CO.NA.VA Chef de zone pour Hévié |
| | | |
| <p>Adovié (H) Adumaja Vivenu Honfo</p>  | Installé par l' adumaja Bossou Jean dont il fut le <i>tchamin</i> agba. | |
| | Lié aux adumaja Agbonyeton et Kindji . | CO.NA.VA |
| | | |
| <p>Adovié (H) Adumaja Agbonyeton</p>  <p>Hévié</p> | Installation le 2 juillet 2011 par le roi de Hevié. Fut <i>tchamin agba</i> chez le roi de Hévié avant de porter le chapeau. | |
| | Cérémonie chaque dimanche 16H (97646612) | CO.NA.VA |
| | | |
| <p>Houinmey (H) Adumaja Alodji Gogoligo</p>  <p>Sékou (Allada)</p> | Famille Zinsou (Olivier), Sékou. Ancien fonctionnaire Installé en 2019 par l' Adumaja Tholofon . | |
| | Cérémonie le dimanche à partir de 8H. | CO.NA.VA |
| | | |
| <p>Houinmey (H) Adumaja Tchedji Atanon</p>  <p>Hévié</p> | Fut initié par Oké Assan (Ma Su Akan) et intronisa son fils, l' adumaja Kponte . <i>Adumaja</i> depuis 1983, fut offert à Atingali suite à la guérison de son frère (la femme de celui-ci est également devenue <i>ablewa</i>). Intronisé officiellement en 2020. | |
| | Ses cérémonies sont dirigées par l' adumaja Tholofon qui lui installa les <i>Fulani</i> (<i>Agbokanlin</i> et <i>Agbadjumon</i>). Ganon lui installa l'ange <i>Kpèdaxo</i> . | |
| | Pas de cérémonies dominicales systématiques. | (97219034) CO.NA.VA |

| | | |
|--|--|--------------------------------|
| Houinmey (H) Adumaja Kponte Hévié | Le père, Oké Assan Zinzinmansuakan (décédé le 31/12/2007), avait été installé par le père Dossou-Gbete . | CO.NA.VA |
| Houinmey (H) Adumaja Hungbo Bernard  Didije (Cotonou) | Héritage familial. Hungbo Bernard est le neveu des adumaja Zopipo et Grégoire à Didje. Il est donc le fils de l' adumaja Hungbo François (installé par Hunsukpo en 1997, décédé en 2015) le petit-fils de l' adumaja Dansu (installé par Hunsukpo en 1986) et l'arrière-petit-fils de l' adumaja Télou . | SIN WIWE (membre du bureau) |
| Houinmey (H) Adumaja Agbako Tokandji Hévié | Héritage paternel (3 ^{ème} garçon de la première des 12 femmes de Firmin Agossou Atanvoyeton). Installé par l' adumaja Oscar en 2013 (branche Adankon Kpehounde) Né en 1983. | CO.NA.VA. |
| | Cérémonie le dimanche à partir de 16H (97293061) | |
| Akossavié (H) Adumaja Adize Pierre Adizé  | Primo- installation (mis dans Atingali par son père lorsqu'il avait 3 ans puis devint adumaja après 28 ans, suite à l'apparition de l'ange Fulani Agbajumo). Soudeur de formation. | (95883230) |
| | + Cérémonie dimanche 14h30 | CO.NA.VA |

En plus de ces 14 maisons dédiées au culte d'**Atinga**, cette vaste localité regorge de couvents divers dont nous n'avons objectivement pas épuisé tout le compte. Sur une petite centaine de maisons recensées le remplacement relatif des figures antérieures - **Zangbetɔ**, **Kulitɔ**³⁸³, **Sakpata**, **Heviosso** (avec quelques lieux illustres, comme le couvent de Soké³⁸⁴) - par ces cultes de la seconde génération, est cependant frappant. Parmi ceux qui ont clairement accompagné la périurbanisation de la zone, l'omniprésence des maisons de **Tron** est là encore évidente. Ici, à mesure que les ruraux et néo-urbains ont pris possession de la terre, les néo-cultes semblent avoir pris celle du terrain spirituel. Sur notre panel, qui à défaut d'être exhaustif se veut relativement représentatif, près d'un tiers appartiennent à cette galaxie et parmi ceux-là, plus d'un quart encore se réfèrent à l'obédience **Goka Awudja**, dont le dynamisme dans les territoires péri-urbains est assez remarquable. Cette troisième branche du culte de **Tron** présente en outre des profils de *hun-nɔ* qui détonnent particulièrement avec celui chefs de culte classiques, comme avec celui de nos *adumaja*. Les catégories sociales moyennes et supérieures y sont bien représentées, par quelques figures d'*intellectuels*. Ainsi, parmi nos récurrents,

³⁸³ Dont Hévié a récemment interdit par décret les manifestations publiques, en raison des débordements.

³⁸⁴ Où la commune est présentée comme le berceau de l'esprit et du culte de *Heviesso* (en l'occurrence Hévié-ssɔ, la foudre de Hévié). Cette version de mythogénèse, peu reprise, semble avoir assez peu de crédibilité historique (Heviesso n'étant que la version locale de l'orisha Shango, d'origine yoruba).

un docteur en climatologie de l'université de Dijon, ancien professeur de l'UAC³⁸⁵, qui mêle de manière intéressante savoir scientifique et pratique de guérisseur.

Dans le réseau *Atingali*, la localité de Hévié est un bon exemple des évolutions en cours, de ce déplacement du centre de gravité interne qui accompagne celui de l'aire urbaine. La reconfiguration récente du bureau national de la **CO.NA.VA** fait d'ailleurs la part belle à ce territoire de conquête, d'autant que la localité en situation de quasi-monopole est relativement sécurisée dans le jeu concurrentiel. Ainsi, c'est à Hévié que furent choisis le nouveau secrétaire général de l'association (*adumaja Misioun*) ainsi que son nouveau trésorier (*adumaja Tchetula*). En contrepartie, les conflits inhérents aux jeux politiques exercés par les dirigeants associatifs y sont puissamment actifs. Ici, la concurrence ne met pas aux prises les deux associations mais la vieille garde locale (incarnée par *Tholofon*, ancien président départemental déchu) et les recrues legalistes du président *Metonu*, qui sous la légitimité territoriale de l'*adumaja Adisso*, le prince acquis à la cause, participent au renforcement de son pouvoir central.

Pour **Sen Wiwé**, la question se pose différemment. En premier lieu, la structure reste assise sur les zones historiques (Ganvié et la grande région de Porto-Novo), et ses maisons sont assez résiduelles dans ces territoires d'expansion de l'ouest et du nord. Aussi, elle est déjà assez peu présente dans le périmètre intérieur même de Cotonou (6 maisons affiliées sur les 22 que compte l'*intra-muros*). Dès lors, elle cherche clairement aujourd'hui à mieux s'implanter dans ces terres du dynamisme contemporain. Tandis que l'*adumaja Hungbo* Bernard s'est récemment installé à Hévié, un autre membre de l'illustre famille de Didje (Grégoire) prépare son implantation à Zinvié.

³⁸⁵ Université d'Abomey-Calavi.

Partie III : Le paradoxe des pratiques. Entre innovation et tradition, individualisation et uniformisation.

« *E tɔn azɔn gbe ɔ, amasin wɛ e nɔ hwɛn.* »

(*Si on est allé soigner des malades, on sent l'odeur des médicaments*)

« *Nous sommes dans un contexte africain mais tu dois t'adapter au milieu et tu dois savoir gérer ces problèmes-là de ton milieu, et si c'est avec les genoux que les gens marchent et tu marches avec les genoux alors tu vas durer longtemps sur cette terre.* » (**Adumaja Vivenu** – 25/02/2022)

Les évolutions d'un culte qui fut donc, dans la période récente, reconfiguré autour des deux phénomènes imbriqués de sa restructuration associative et du déplacement géo-symbolique de son centre de gravité, ne manquent pas de soulever aux yeux de l'observateur une certaine forme de paradoxe. Celui-là n'est d'ailleurs pas l'apanage des seuls représentants de l'esprit d'*Atinga*, puisqu'il rejoint des tendances déjà observées dans la diffusion des premières figures de la kola, sur le même terrain, au tournant de la décennie 1980, en particulier la constitution de ces nouveaux modes d'affiliation. De cela faisait par exemple mention E.K. Tall, au milieu des années 1990, dans un article sur les *Dynamique des cultes voduns et du Christianisme céleste au Bénin* :

« *Les processus d'identification dans l'Afrique contemporaine ne se jouent plus tellement au niveau lignager mais au niveau statutaire, à travers une stratification socioprofessionnelle complexe qui allie héritage lignager et destin personnel. Certes, le lignage demeure important, comme en témoigne le culte rendu aux ancêtres, mais les spécialisations professionnelles créent de nouveaux réseaux d'identification à travers, par exemple, l'adhésion religieuse, et produisent de nouvelles solidarités hors des structures lignagères* » (1995b : 820)

Néanmoins, il semble que ce double processus, en apparence contradictoire, de l'individualisation d'une part, ou pour reprendre un terme plus en vogue, de l'idiosyncrasie, et d'autre part des tentatives de centralisation ou de standardisation des pratiques soit particulièrement marqué au cœur du maillage resserré de nos maisons, qui sont relativement peu nombreuses et, comme nous l'avons vu, fortement et personnellement imbriquées les unes avec les autres. Ces caractéristiques les différencient notamment

du vaste réseau du culte de *Tron* où, malgré une verticalité hiérarchique comparable [cf. II/5/e], la diversité des origines, l'abondance quantitative et la transnationalisation ne peuvent produire, au moins dans les deux obédiences les plus massives (*Kpeto Deka*, *Goka Awudja*), que des accointances lâches et une forte autonomie des chefs de culte.

Dans la galaxie *Atinga*, les modalités d'affiliation (maladie et afflictions diverses) se rapprochent au moins autant des processus d'adhésion aux mouvements néo-chrétiens qu'à ceux du *vodun* classique. Le *destin personnel*, dont parle ici K. Tall, reste la donnée nodale dans les itinéraires des responsables comme des initiés, impétrants ou sollicitateurs d'un jour. Malgré la mise en association, qui en théorie semblait offrir aux directions centrales une capacité de régulation plus importante, les justifications et les visées personnelles sont restées omniprésentes.

La première concerne l'initiation, l'héritage, l'itinéraire individuel et l'intégration dans l'écosystème du culte. Nous avons vu que les trajectoires personnelles et la contingence (imprévus, accidents de la vie, attaques, etc.) avaient dans ces cas leur importance. L'*adumaja Dossou Gbete* nous avait sur ce point prévenu : « *Si tu n'as pas hérité et si tu n'as pas un problème, qu'est-ce que tu vas venir chercher chez Atingali ?* »

La seconde est de l'ordre de la stratégie, proactive ou réactionnaire. Celle du visiteur perdu, angoissé, certain d'être victime. Celle des *adumaja*, agents sociaux soumis aux évolutions de la société qui les entoure, qui se doivent d'adapter savoirs et compétences aux demandes qui les assaillent. Celle enfin de leurs dirigeants associatifs, qui font face à des impératifs en partie contradictoires. Obligés de différencier la nature et l'expression de leurs obédiences respectives afin de justifier leur existence vis-à-vis de la force publique et des cadres institutionnels, ils se retrouvent forcés, à l'intérieur, de viser une certaine forme de standardisation pour assurer la cohérence, et leur contrôle.

Au regard de ces deux aspects, l'influence des évolutions extérieures reste prépondérante, puisqu'elle force les cultes, comme tout autre institution, à suivre la tendance initiée par les mutations, parfois véritables métamorphoses, à se *moderniser*, à *évoluer* à leur tour ou à disparaître, le cas échéant, remplacée par d'autres pratiques ou courants qui sauront mieux s'adapter, comme les fruits les plus mûrs de leur époque.

7) Du culte collectif au périmètre domestique

“Tɔ nɔ saxwé b'ɛ nɔ hun zo a.”

(L'eau ne bâtit pas une maison pour qu'elle soit brûlante.)

« Dans l'espace vodun, on continue d'associer assez fortement espace et identité. Cela ne cessera que lorsque le verrou qui lie l'individu à la terre aura sauté »³⁸⁶

(Ciarcia, 2013 : 226)

Dans les premiers temps de son introduction au Bénin, à l'orée des années 1920, la figure d'*Atingali* se définit donc avant tout comme un principe actif anti-sorcier. Il agit presque exclusivement en culte protecteur et curatif (les deux faces de la même pièce) dont la portée et le champ d'action s'étendent en périmètres concentriques collectifs, aires de couverture et d'influence élargies en termes de protection et d'équilibre vis-à-vis des forces concurrentes, et multiples, de l'inframonde spirituel.

Comme nous l'avons vu également, s'agissant des territoires de première implantation, un *Alakpo* - qui est à l'*adumaja*, dans cette configuration, ce que le *hun-nɔ gan* peut être au *hun-nɔ* ou l'évêque au prêtre – chapeaute seul tout un périmètre géo spirituel, parfois une région entière. De la même manière qu'un seul *Fulani Agbokanlin* – initialement, un seul *Fulani*³⁸⁷ - protège un territoire qui peut rassembler plusieurs quartiers ou sous-quartiers de ville. Pour fournir sur ce point un exemple concret dans Cotonou, le *Fulani* installé par l'*adumaja Seliho*, vers 1950, dans le vaste quartier de Yenawa d'alors (actuellement situé dans le 2^{ème} arrondissement) était censé couvrir de son bouclier spirituel tous les territoires des berges du nord-est, c'est-à-dire la majeure partie du nord d'Akpakpa (2^{ème} et 3^{ème} arrondissements) ainsi que les quartiers excentrés du front lagunaire au nord-ouest, de Ladji jusqu'à Sainte-Cécile. Enfin, à l'image de celle de l'*Alakpo* dans la région des Collines, la fonction de l'*adumaja* à l'intérieur de ces périmètres préurbains était proprement exclusive :

« (...) dans le temps il n'y a jamais deux adumaja comme on est en train de le faire maintenant, il n'y a jamais deux

³⁸⁶ À propos de la forte concurrence (à Ouidah) à l'intérieur des concessions entre les divinités familiales et les figures importés. Cette remarque rejoint celles d'Alain Marie (1997/2003) sur l'individualisme en Afrique, ou lorsque les intellectuels occidentaux se muent avec facilité en grands juges civilisationnels.

³⁸⁷ *Fulani (Efulala* dans la zone de Dassa) est un terme générique. Son périmètre et son niveau de spécialisation ne firent que s'agrandir, et il en existe aujourd'hui de plusieurs sortes (sur notre terrain) : *Fulani Agbokanlin*, *Fulani Agbajumo*, parfois même *Fulani Ta atɔn nɔ* (dont nous avons vu qu'il est pourtant issu de la galaxie *Mami Wata*).

adumaja dans une même zone...c'est ça qu'on appelle tchamin agba et tchamin agogono... et tchamin agogono même il peut avoir Fulani chez lui, là n'est pas la question...Caïman n'a pas Fulani, Seda n'a pas Fulani, Kognon n'a pas Fulani (référence aux adumaja du quartier Sainte-Cécile qui participent de la même référence tɔfin), personne n'a Fulani là-bas, ils ont seulement...bon, tu peux avoir des kpèdaxo et des anges, mais en principe c'est un seul Fulani qu'il y a. »
(**Adumaja Seliho Wendji** - 20/10/2020)

Il semble donc qu'un profond mouvement de reconfiguration, du périmètre collectif vers le domestique, dont nous pouvons aujourd'hui encore observer le déploiement dans des territoires extérieurs de moins en moins périphériques, ait largement accompagné l'expansion géographique du culte et sa trajectoire de développement au sein de l'agglomération, faisant passer les anges de la place publique, visible et accessible - rempart pour les amis, menace préventive pour les ennemis - à la cour privée de la maison particulière. Ce changement de périmètre est directement lié à l'extension géographique de la ville, aux modalités de l'urbanisation, à la mutation de la menace sorcellaire, à la gestion foncière et au contrôle des pratiques. Ici en effet, l'individualisation touche autant la propriété et l'héritage terrestre que spirituel, comme le soulignait un *adumaja* originaire de Sô-Ava, une commune moins touchée par la densification urbaine mais néanmoins soumise à la modification du rapport classique à la terre :

« C'était comme ça chez nous aussi avant, mais comme la ville se développe chacun commence à réclamer son domaine c'est pourquoi là où était Fulani avant chacun veut faire pour lui » (**Adumaja Visetogbe**, 14 février 2022)

Le passage du quartier au carré [cf. II/6/g], bien qu'il aurait dû renforcer l'autonomie et l'expression de l'idiosyncrasie des chefs de maisons, par la centralité accordée à des séquences internes qui restent l'occasion d'asseoir un peu plus leur pouvoir symbolique, fut concomitant de la structuration du culte à l'échelle nationale. Celle-ci a accompagné l'intégration générale des mouvements religieux dans les périmètres associatifs et la reconnaissance officielle de l'administration, formellement actée par un enregistrement obligatoire³⁸⁸ auprès du Ministère de l'Intérieur et des Cultes. Cette double trajectoire de l'individualisation des pratiques – « *c'est le même Atinga mais chacun essaie de faire ça à sa manière, c'est-à-dire chacun essaie de moderniser ça* »

³⁸⁸ Tous ne le faisant pas, le registre en question fut longtemps lacunaire. Il l'est aujourd'hui de moins en moins.

(*adumaja Aladji Gbeso*³⁸⁹) - et de la structuration des organes de représentation reconnus par l'Etat et les pairs (les associations d'un même culte, les institutions religieuses *endogènes* et plus largement les représentations de l'univers spirituel), se trouva finalement à la source d'un certain nombre de phénomènes qui peuvent apparaître, à première vue, comme relativement contradictoires.

C'est notamment le cas des processus d'uniformisation, qui sont remarquables dans les maisons cotonoises d'*Atingali*, et qui s'expriment par la mise en avant de références communes, de modalités partagées sur les séquences, mais aussi par la présentification concrète des esprits et la nature accordée à chacun d'eux.

Cette forme de normalisation des pratiques à l'échelle de la ville, qui pourrait paraître d'autant plus étonnante que les parcours individuels des *adumaja* y sont souvent plus variés qu'ailleurs, est aussi un fruit de la mise en association elle-même, qui nécessita la production, en plus de règlements et statuts, d'un corpus rituel et religieux à portée collective et visée cohérente, que les directions ont partagé à leurs membres. Celui-là, n'est pas figé, il continue d'être modifié ou enrichi en permanence, il fut renforcé par la nouvelle autorité des présidents associatifs, dont la capacité de contrôle est plus prégnante dans le cadre centralisé d'une agglomération. Pour le dire autrement, il est plus difficile pour un *adumaja* cotonois de déroger aux dispositions communes définies par l'organisation à laquelle il appartient, lorsqu'il est installé dans le périmètre de ses instances dirigeantes. Mais cela ne signifie pas qu'il s'y résigne. Ainsi, sur ce terrain les cas de *rébellions* ou de reprises en main sont légion, lorsqu'un *adumaja* aura dévié du cadre collectif ou lorsqu'il aura dérogé à ces formes tacites d'interdits, générées par une représentation partagée de la *coutume*, dans un mixe complexe qui mêle l'antériorité dans la zone ou le culte (la déférence due à ses anciens, à ses supérieurs), mais aussi le respect des autorités *traditionnelles* extérieures au culte.

En voici justement un exemple, un peu long (bien qu'expurgé), mais concret, qui s'est déroulé au sein de l'association **Sen Wiwé**, au début de l'année 2021, dans la ville de Porto-Novo (quartier Wendo). Bien qu'il se soit passé hors de notre terrain il demeure intéressant dans l'importance des garde-fous qu'il met en jeu, au-delà des actions de la hiérarchie associative elle-même, celui d'institutions supra-culturelles (le

³⁸⁹ Entretien du 22/08/2019.

Mito Akplogan et la structure **Agasa-oxe**) qui sont absentes à Cotonou. Surtout, il met en lumière l'attitude paradoxale des représentants de l'association, et particulièrement ici de l'*adumaja Vivenu* qui aura réagi au moins autant en garant des traditions *endogènes* qu'en vice-président associatif d'un culte qu'il ne cesse par ailleurs, à dessein, d'éloigner de la galaxie *traditionnelle* :

*« Y'a quelque chose qui s'est passé ici il y a trois semaines, et j'ai dit non, ça ne se passera pas... On veut installer quelqu'un à Wendo, vers le marché... moi je suis le premier responsable de tout ça (en tant que président pour la zone de l'Ouémé), je ne suis pas informé et le président Hunsu n'est pas informé... c'est lui qui m'a appelé directement de là-bas (siège de l'association) pour me dire : « professeur, y'a une cérémonie à Wendo, ils ont même acheté des tissus, ils ont distribué des cartes d'invitation pour installer une dame, là », est-ce que je suis au courant, que l'installation doit se faire le samedi passé, qu'il a eu l'information le vendredi, il dit de me renseigner, de tout faire pour que l'installation ne se déroule pas. Je lui ai dit de se mettre en confiance, que je suis encore là (rires), tout de suite j'ai appelé Mito Akplogan, **mi kan xwe byo**³⁹⁰, etc., je lui ai parlé, disons pour le flatter, et j'ai dit : « bon, y'a quelque chose qui doit se passer à Wendo, aujourd'hui, mais je ne suis pas au courant, même le président là-bas n'est pas au courant, qu'est-ce qu'on fait ? » Il me demande qui est l'auteur, celui qui veut faire l'installation (...) je leur ai donné le numéro de téléphone, ils l'ont appelé et l'autre a commencé par trembler parce que quand on entend Agasa et autres ici à Porto-Novo, ça là, c'est la débandade (rires), parce que quand tu insistes, tu as de problème, tu ne t'en sortiras même pas dedans, tu vas laisser ta peau dedans parce que c'est armé de tout, c'est armé de tout... ici à Porto-Novo quand tu ne respectes pas ce qu'on dit tu vas passer (**mourir**)... bon, ils m'ont mis en confiance, qu'il va venir et on va l'entendre... il ne venait pas, il ne venait pas et les gens disaient si il sonne 14h, on va faire le déplacement sur les lieux pour imprimer notre cachet.. il a appris ça et vers 13h30 il a appelé, on a fixé un lieu de réunion, nous avons un temple vodun à Kandévié (**quartier de Porto-Novo**) que c'est là qu'on va se retrouver... il est venu, ils sont trois et j'ai reconnu deux d'entre eux qui déjà assistent à nos réunions (...) Bon, on a commencé par donner la parole à chacun d'eux, ils ont parlé pour dire que ce n'est pas comme moi j'ai pris la chose, que la dame en question (**celle qu'ils voulaient introniser**) n'a pas d'argent, qu'ils ont donné 5000 frs à celui qui veut installer (...) Mais moi ce que j'ai dit, c'est que nous on accepte pas ça, parce que nous on a pas fait ça avec nos*

³⁹⁰ « Nous demandons d'après la maison », formule de politesse introductive adressée à un chef spirituel.

*anciens, je ne peux pas aller installer un culte quelque part sans voir les anciens, sans qu'on ne discute ensemble et qu'on aille sur les lieux malgré que c'est moi qui ait l'initiative de faire la chose (...) je leur ai dit que nous mettons fin à ça, que nous interdisons ça, ça fait un...personne ne portera notre soutane là, sinon on les prend tous car on a déjà alerté la police, que les Agasa et autres sont déjà alertés, que je les autoriserais quand on va s'entendre sur les principes qui fondent une installation...bon, finalement ils n'ont pas fait, ils ne peuvent pas faire, ils ne peuvent pas faire (rires)...mais il faisait du bruit celui-là (**l'installateur**), j'ai dit : « viens installer si tu oses, tu vas te retrouver enfermé et tu auras à régler un compte sérieux avec les dignitaires du milieu parce que tu as enfreint nos textes », quand on veut installer on informe d'abord la hiérarchie supérieure (**du culte**) c'est Hunsu, quand il est au courant on informe Mito parce que c'est lui qui est le patron de tous les cultes endogènes dans Porto-Novo, c'est comme ça que nous-mêmes nous procédons (...) elle (**l'impétrante**) est allée vers Hunsu entreprendre des démarches, elle m'a appelé samedi aux environs de 22h, que de pardonner, qu'ils vont pas faire l'installation mais y'a les cartes d'invitation, que ses invités arrivent, qu'au moins la cérémonie puisse se dérouler parce qu'ils veulent faire une action de grâce par rapport à ce que le culte **Atinga** lui a fait, qu'elle a déjà invité des gens, de lui permettre que les gens portent la soutane...j'ai dit : « la seule chose que tu feras, tu iras voir Hunsu, quand tu iras il va m'appeler », que je vais lui demander qu'on l'autorise à faire ce minimum qu'elle demande (...) On a fait tout ça et le soir celui qui doit animer n'est pas arrivé j'ai encore appelé Hunsu et j'ai dit les miens iront animer et j'ai organisé mes adeptes ici qui sont allés le soir animer pour lui permettre de recevoir ses invités. A Porto-Novo tout au moins, c'est la fermeté.» (**Adumaja Vivenu**– 20/03/2021)*

Cette réalité, dont nous avons plusieurs fois fait mention, s'observe également dans les mouvements de structuration de cultes *vodun* tiers, sur ce terrain qui regroupe les instances dirigeantes, centrales ou filiales (lorsque les directions sont à l'étranger) de la plupart des cultes. Ici, malgré les convergences entre des courants à l'origine proche, les paramètres pris en compte dans la mise en organisation, ainsi que les réalités qu'elle génère, restent à chaque fois spécifiques et peuvent se révéler de nature profondément divergente, selon les figures : une visée à référence ethnique/nationale dans la reconfi-

guration associative récente (décembre 2019) des cultes de *Mami Wata* (avec schématiquement, une association à dominante *gen/togolaise* et une autre *fon/béninoise*³⁹¹), une tendance à la différenciation référentielle pour les obédiences de *Tron*, marqué par le grand dynamisme de la forme *Goka Awudja* dans les territoires périphériques et le particularisme réaffirmé de la forme *Kpeto Ve*, la seule à se prévaloir d'une direction centrale ghanéenne ; la volonté de se conformer au cadre légal pour celui de *Gambaqa*, qui souffrit longtemps et souffre toujours d'une réputation négative³⁹², auprès de ses pairs [« si on va dire la réalité, le *Gambaqa* n'est pas un esprit de l'Inde, le *Gambaqa* c'est comme *adja-vodun*, c'est les fétiches gris-gris, ça »³⁹³], des populations et des autorités, notamment pour ses liens supposés avec les formes de délinquance appuyées par le recours réel ou supposé à la sorcellerie.

Mais ce vecteur explicatif reste cependant insuffisant pour recouvrir complètement le réel, car ces mouvements de fond, bien qu'ils aient leur importance, sont aussi à rapprocher des évolutions sociales localisées. Il est donc impératif, pour les appréhender correctement, de revenir aux particularités de ce terrain. Ainsi, l'uniformisation provient pour bonne part du formalisme généré, mécaniquement, par l'adhésion à une organisation dont on accepte *de facto* codes et règlements, comme on accepte la soumission relative à ses organes de décision et de contrôle et surtout, au pouvoir centralisé des présidents renforcé par la délivrance exclusive des diplômes, des postes à responsabilités, l'aval requis pour les installations, la mainmise sur les promotions et gradations en interne, comme le rappelait le vice-président pour la zone de Cotonou :

« Tel que ça se pratique aujourd'hui c'est l'adumaja qui connaît le travail de chacun de ses adeptes et c'est lui qui fait la promotion à Hunsu pour dire : « ah mon ablewa elle fait tel travail, elle est très évoluée, mon konfo là, il est très évolué » et Hunsu leur dit : « amènes-là » et il leur donne la ceinture qui correspond à leur grade. »
(*Adumaja Hundo* - 05/01/2021)

Enfin, au-delà du contrôle et de la verticalité associative, l'uniformisation est encore le fruit d'une forte concurrence mobilisée par des agents aux attentes et stratégies comparables. Aux mêmes angoisses répondent naturellement des tentatives de propositions

³⁹¹ Il s'agit respectivement des associations **AMDB** (Association des *Mami Dan* du Bénin), présidée par le *hun-no Behumbeza*, et **AMDB Egblemanku**, par le *hun-no Tchetula Adodo*.

³⁹² Bien souvent attisée par ceux-là même qui peuvent y avoir recours.

³⁹³ *Adumaja Metonu Agbokanlin* (président de la **CO.NA.VA**) – entretien du 01/06/2019.

convergentes. Là, malgré le cadre intégré et les impératifs du milieu, des autorités publiques et des hiérarchies, les responsables de cultes restent aussi des *entrepreneurs religieux* (Tall, 2003) soumis à la volatilité des impétrants. Au cœur du réseau *Atinga*, la concurrence se déploie sur plusieurs dimensions qui ne restent jamais étanches : celle des autres cultes, des autres obédiences, des autres maisons. C'est pourquoi la mainmise du chef de culte sur les siens - famille et adeptes - est sans cesse interrogée, remise à l'épreuve. Ici, les stratégies personnelles le disputent aux références spirituelles profondes et le chef peut être respecté et pourtant, finalement trahi. Nous verrons plus loin qu'il a tout intérêt à faire remplir les fonctions rituelles par des membres de sa propre famille, bien que cette démarche ne soit pas un gage absolu. Lorsque sa puissance est réputée, lorsqu'il sait offrir une opportunité aux adeptes qui souhaitent évoluer dans sa maison, il peut créer autour de lui un environnement sûr, se faire des obligés, devenir cette référence qui pourra dépasser ou parfois, entrer en conflit direct avec l'autorité associative. Dans ce réseau particulier, malgré l'hyper-centralisation de façade, la reconnaissance et la fidélité sont d'abord réservées à l'initiateur personnel et s'inscrivent toujours, en premier lieu, dans la lignée qu'il représente.

a) La question de l'affiliation : entre fidélité au culte et fidélité au chef.

“Fe no hu ga dudoto a”

(Le gombo ne dépasse pas la taille de celui qui l'a semé.)



Le trône du chef de culte (Tchetula Kelebo, Hevié)

La question des modalités d'affiliations des *vodun-nɔ* et *vodun-si* reste ainsi un point fondamental pour comprendre de quelle manière les cultes se déploient concrètement, et pour mieux cerner le périmètre de leurs influences véritables. Relecture à l'aune de l'histoire familiale ou du parcours initiatique pour les uns, stratégies et approches liées à des itinéraires de recherche spirituelles purement personnels pour d'autres, les considérations ou circonvolutions qui amènent l'individu vers le culte sont multiples. Dans le cas des néophytes néanmoins, c'est toujours l'irruption du mal, de l'affliction ou de l'élément dramatique survenu dans l'existence qui motive. Sur ce point, le contexte de l'affiliation rejoint celui que d'autres avaient pu tenter d'observer dans les mouvements évangéliques et pentecôtistes, sur le même terrain :

« Lorsque l'on interroge les adeptes sur les motivations qui les ont conduit à se tourner vers un mouvement évangélique et lorsque l'on parvient à reconstituer leur parcours, on s'aperçoit qu'il y a systématiquement un élément précis dans leur vie qui a servi de facteur déclenchant. Face à des problèmes rencontrés, souvent liés à des situations de détresse et de malheur, le recours au religieux s'est imposé, fréquemment dans une perspective consommatoire ou thérapeutique. » (Mayrargue, 2002 : 276)

Le cas des *visionnaires* qui s'insèrent dans le culte par la médiation soudaine d'un esprit est évidemment singulier. Les processus de l'intégration paraissent pour ceux-là plus simples, ou plus évidents. Pourtant, ils ne sont pas exempts du jeu des concurrences, de la stratégie et des rencontres hasardeuses. J'ai choisi de retranscrire ici un exemple assez exhaustif, celui d'un *konfo* devenu fameux à Cotonou pour avoir coupé, en état de transe, le célèbre rônier du quartier Agontinkon, en 1976. Cette partie de son témoignage s'attache justement au contexte dans lequel il rencontra le culte, la réaction de son père, gendarme de son époque (1971, en pleine période marxiste), et les conditions de son changement de référent, ce *transfert* volontaire d'une maison à une autre :

« Atingali m'a choisi...mon papa qui était gendarme a traîné mon adumaja (Xwesu, d'Agonlin) un peu partout dans les tribunauxj'étais à l'école, en CM2, et ça m'a pris pendant les vacances là-bas, à Agonlin...mon papa les a traîné partout et l'ange a dit il faudrait mieux que vous veniez me supplier (...) C'est une longue histoire... mon papa a lutté avec eux et avant que je ne rentre à Cotonou ici, c'était la nuit hein, il m'a attaché, c'est comme ça le matin je me

suis retrouvé attaché, c'est-à-dire pour que j'échappe (**à l'esprit**) et j'étais assis à la maison et les chansons de cultes me venaient, je chantais, je chantais et puis quand je chantais là, je sentais une certaine vivacité, on me donne à manger je jette tout, je n'ai pas dormi de toute la nuit, papa ne savait pas ce qui se passait, le jour-là si j'ai bonne mémoire c'était un samedi matin et j'entendais le tam-tam d'**Atingali (dans sa tête)** et c'est ma tante maternelle qui a dit : « je vais acheter tous les animaux que l'ange a demandé pour qu'on lui fasse les cérémonies, le truc là ça ne s'amuse pas, je connais ça depuis ma jeunesse » et elle a acheté tout, bélier, coq, pintade, chien, chat et on m'a fait les cérémonies...après les cérémonies mon papa est revenu et il dit : « vous avez fini ? » Ma tante lui a dit : « oui, mais laissez-le pour quelque temps ici parce qu'il doit apprendre les pas de danse... » « Quoi ? Il n'y aura pas de danse, tu veux donner mon enfant à l'ange **Atingali** ? à partir d'aujourd'hui tu n'es plus ma belle-sœur » Moi je parle avec lui, il me dit : « monsieur je te prends en main, montes rapidement (**sur la mobyette**) », c'était un gendarme (rires), il a démarré et on est allé au village, chez lui, là il m'a fait asseoir et il a dit : « qu'est-ce que tu as, qu'est-ce qui te tape à la tête, pourquoi tu es en train de gesticuler, on t'a fait quoi ? Qu'est-ce qu'ils t'ont donné à manger, à boire ? Qu'est-ce que tu es allé chercher là-bas ? » « Je n'ai rien pris, le rythme me plait », et à ce moment il m'a déjà giflé, deux fois au moins (rires)... il m'a fixé comme ça et il a dit : « comment tu te ressens ? » J'ai dit que quand j'arrive là-bas (**chez Atinga**) je regarde, ma tête tremble, je ne sais pas ce qui m'a fait trembler et il a dit : « tu trembles et tu ne sais pas, après ça qu'est-ce que tu ressens encore ? » j'ai dit que je me sens essoufflé, je ressens la fatigue et mes deux oreilles là, ça se bouche, et pourtant le tam-tam j'entends ça au loin il a dit : « ah ça tu ne vas plus jamais entendre le tam-tam au loin » et il m'a tapé sur les oreilles, le jour-là je suis fatigué, je suis au sol comme ça il dit : « lèves-toi, va te laver, on va à Cotonou », j'ai dit que je n'y vais pas, il a dit : « donnez-lui à manger » j'ai dit que je ne mange pas et le soir venu il croyait que je dormais, il s'est couché et moi je suis sorti, mais comme c'est la nuit profonde j'avais peur, je ne sais pas où le vieux m'a emmené, je n'ai pas grandi au village...vers 5 heures du matin je me suis réveillé et je vois que j'étais encore attaché j'ai dit : « papa détache-moi », il a dit : « tu vas aller à Cotonou ? » j'ai dit oui donc il m'a détaché, arrivé à Cové il a mis la moto sur un bâché, on est monté à bord, il s'est dit peut-être que derrière je vais sauter donc je suis entre le chauffeur et lui, on est arrivé à Cotonou, il a dit à l'apprenti de faire descendre la moto il m'a pris par les mains et il a mis la moto devant, il m'a fait asseoir et il a dit : « maintenant est-ce que ta tête tremble encore ? » J'ai dit que ça ne tremble plus, mais je lui ai dit que si jamais si il m'attache encore et si j'arrive à quitter ça

*il ne me verra plus jamais et c'est là où il m'a libéré (...) Le soir-même j'ai commencé à entendre les résonnements du tam-tam et j'ai encore pris la route...j'ai cherché, cherché, ma première escale c'est chez un vieux à Barrière qu'on appelle Gosimiti (**Koba Rigobert**), j'ai pris par un bas-fond là, et c'est comme ça j'ai cherché jusqu'à aller chez Koba, personne ne me connaît là, je suis resté hors de leur milieu, je regardais, tout le monde dansait et subitement la chose s'est atterri sur moi, je suis rentré en transe et je ne savais pas, c'est après le départ de l'ange que je me suis retrouvé avec le chef. Il m'a demandé : « Fite a gosin ? » (**Tu viens d'où ?**) J'ai dit mon pays c'est Cové mais je viens de Saint-Rita, « qui est ton père ? » J'ai dit le nom de mon papa, « comment tu t'es retrouvé dans ce milieu ? » et j'ai commencé à raconter mon histoire un peu un peu et l'ange est apparu encore et lui a tout dit (**Dossou-Gbete**) l'ange a fait la révélation pour le vieux lui-même (**Konfo Didier**) l'ange lui a tout dit et après le départ de l'ange j'ai dit : « mon papa m'a tapé et maintenant il me dit que je ne dois pas faire partie d'**Atinga** » et le vieux a dit : « là où je t'ai vu maintenant tu ne partiras plus » parce qu'il a vu quelque chose en moi (**et pendant ce temps, le papa ?**) Il me cherchait partout, même ici, mais ils ne s'est pas approché du vieux (**Dossou-Gbete père**), ils sont restés dehors pour voir si je suis à l'intérieur ici mais ils ne sont pas arrivés chez Koba...un jour on tapait tam-tam, quand on tape ici ensuite on va chez Koba quand on a fait chez Koba on va chez Agbodjan, donc il a été partout, or il ne m'a pas vu...un jour le papa d'ici est venu là-bas (**chez Gosimiti**) et l'ange m'a mis en transe et a commencé par faire des révélation sur sa personne...le dimanche suivant il est encore arrivé, il m'a vu comme ça, je vois que c'est une grande personnalité, quand il partait il m'a fait un signe je l'ai suivi, il m'a dit : « tu connais à Agontinkon ? Arrivé au carrefour faut demander Dossou-Gbete, tu n'as qu'à venir chez moi », c'est comme ça un dimanche ils sont en train de taper là-bas, en ce temps le vieux (**Gosimiti**) me disait qu'il veut me donner sa fille en mariage mais moi j'étais très jeune ça ne m'intéresse pas, j'avais 16 ou 17 ans...Gosimiti a voulu m'interner comme son fils et puis le papa d'ici un jour m'a dit de venir et à mon arrivée tout le monde était content...Là-bas (**chez Gosimiti**) y'en a d'autres qui sont devant moi et on me prenait pour le petit mais arrivé ici on m'a pris pour le suprême parce que quand je suis venu, presque aussitôt on a coupé le rônier, en 1976...» (**Konfo Didier**, 20 février 2022)*

Dans l'environnement interne au réseau **Atingali**, qui se démarque de **Tron** par l'absence d'achat direct de charge, la notion de *recherche* semble ainsi constituer un autre point nodal. Celle-ci figure, en effet, sous ses aspects divers (de la pharmacopée néo-traditionnelle au savoir mantique, en passant par toute considération qui vise à replacer

le culte dans un large catalogue de références) une donnée omniprésente dans la bouche des responsables et initiés de tous niveaux. La recherche les a menés vers *Atinga* mais, une fois rendu à l'intérieur, il faut chercher encore. Pour tous, pas seulement pour les seconds qui forment le peuple angoissé des couvents, cette *cariatide*³⁹⁴ spirituelle perdue ou hésitante, accumulatrice zélée et compulsive de forces protectrices, de *blindage*, de possibilités d'avancement et de promesses, cette volonté d'avoir ou de reprendre *la main* est une stimulation centrale, qu'elle s'exprime par la soif de réussite et d'entreprendre, par la quête d'opportunités, d'extraction sociale et de prospérité, d'accès à la notabilité spirituelle, etc., l'affiliation au culte est souvent le fruit d'une rencontre et d'un parrainage de proche qui solde un cheminement riche en expérimentations religieuses. Comme il peut n'en constituer qu'une étape provisoire.

Sur ce point, l'injonction à la mobilité, la fluidité des parcours encouragée et magnifiée par les tenants d'une ingénierie sociale à l'occidentale que rien n'effraie davantage que la sédentarité des racines et la pérennité des attachements, fait ici son chemin. Le mantra réjouissant selon lequel l'individu doit nécessairement se ménager *plusieurs vies dans sa vie*, constitue une maxime de la doctrine libérale qui s'accorde bien avec les trajectoires contemporaines des chefs de culte et des impétrants de notre terrain. La quête de sens et d'affiliations s'y trouve catalysée par la nécessité d'augmenter toujours et de renouveler sans cesse son *bagage* spirituel, de dessiner une trajectoire personnelle au sein d'un champ propositionnel varié, en compilant selon les besoins, même si ce chemin finit par les éloigner des intentions premières ou des références de départ. Les histoires familiales des *adumaja* et de leurs *aviduvi* en témoignent, et la simplicité de l'affiliation à cette génération de cultes le permet, largement. Aussi, la puissance prêtée aux entités particulières devient l'opportunité concrète offerte par le culte, par le biais de sa charge religieuse, de son pouvoir réel (*acε*) et des forces mobilisables qui, comme dans le cas de la sorcellerie analysée par Peter Geschiere³⁹⁵, sont à la fois conservatrices et dynamiques, *ressource pour les grands* et *arme pour les faibles*. Ainsi, la confiance se porte avant tout vers l'esprit puisqu'en définitive, le chef associatif ou communautaire ne peut pas dépasser sa propre condition, qui reste ontologiquement précaire. Chacun, à son niveau, tente de stimuler les meilleures faveurs du destin, à se protéger des afflictions et à en protéger au passage un cercle de proches, plus ou moins restreint.

³⁹⁴ V. Hugo, *Les quatre vents de l'esprit*, 1908.

³⁹⁵ *Sorcellerie et politique en Afrique : La viande des autres* (2005)

Enfin, l'idiosyncrasie des pratiques et les stratégies individuelles caractérisent aussi les trajectoires ultérieures des chefs de culte eux-mêmes. La relative autonomie dont ils disposent face à aux injonctions associatives est la marque d'un culte qui reste assez peu codifié sur le fond. L'élection à vie des présidents, qui produit une grande inertie dans les structures et modère les initiatives (il y en a moins lorsque l'horizon des ambitions se trouve limité par un tel *plafond de verre*), les favorise à l'extérieur et génère des prises de distance ou des mouvements de recul, temporaires ou durables. L'absence de doctrine figée concernant les séquences, remplacée par l'empirisme des pratiques, cette *jurisprudence* partagée qui converge sur les principaux points en laissant l'espace aux adaptations individuelles, en est à la fois une cause et une conséquence tangible.

Ainsi, les *adumaja* membres de l'obédience **Sen Wiwé** dont nous avons pu suivre la pratique sont nettement moins *dévodouisés* que ne le laisserait penser les discours et l'usage (caricatural sur ce point) du président **Hunsa**. Cet ancien adepte de l'Eglise des Chérubins et Séraphins préfère effectivement mettre en avant la filiation à contretemps avec l'illustre *aviduvi* Samuel Bilehou Joseph Oshoffa (ancien *séraphin* lui-même, puis fondateur de l'Eglise du Christianisme Céleste), dont il admire le parcours. Aussi, la référence négative au *Legba*, dont nous avons parlé (cf. p.52), n'est au final guère appuyée que dans son propre temple, et par une poignée de ses lieutenants les plus fidèles.

Pour exemple, son propre vice-président, qui a personnellement beaucoup navigué entre les deux structures, prend lui-même ses distances avec les injonctions et les pratiques mises en avant par la tutelle hiérarchique :

« *Ce que moi je fais ici (dans son temple de Porto-Novo), je l'ai dit, moi je ne suis pas conformiste, je fais des choses dont j'ai vraiment connaissance, je ne respecte pas trop les rituels de Sen Wiwé comme ils le font...c'est par rapport, moi, à ma culture et à mes connaissances, c'est comme ça... Dans mon temple vous voyez que c'est un peu le schéma de Dassa et quand ils viennent (les membres de l'association) ils disent que moi je dois faire les grands temples que ils font là, mais moi pour le moment je reste fidèle à ma culture.* » (**Adumaja Vivenu** – 21/03/2021)

Le même mouvement de recul vis-à-vis du pouvoir central est vécu, pour d'autres raisons, par certains des *adumaja* de la **CO.NA.VA**. Là, le reproche adressé au président est sa propension à revisiter l'histoire de l'implantation du culte à son avantage, mais aussi à intégrer dans le corpus commun des pratiques ou modalités d'ordre tout à fait personnel. Une des plus visibles, lors de ses fêtes annuelles (*kpeta*), est cet étrange

usage de l'immolation qu'il opère seul, en amont des cérémonies, dans une sorte de mise au secret qui ne correspond pourtant pas à la norme héritée des pratiques.

Dans les séquences qu'il dirige à domicile, la mise en charge spirituelle reste donc en grande partie invisible au regard des autres participants, même à celui de ses illustres confrères auxquels il ne reste plus que l'aspect mondain, festif, où sont renvoyées pareillement les veillées nocturnes qui n'en ont plus que le nom - les rites afférents ayant été pratiqués lors des nuits précédentes. C'est enfin le cas lors de la manifestation annuelle de l'association, sur la plage du Bélier, où seule une immolation publique rapide, suivie de quelques bénédictions, est partagée. Cette manière particulière de faire vivre le culte, parfois mal vécue par les *adumaja* affiliés qui la perçoivent comme un écartement volontaire, devient une source de méfiance et de rumeurs en tout genre au sein de la structure : tente-t-il d'échapper au regard de praticiens plus expérimentés que lui ? Cache-t-il une puissance particulière qu'il rechignerait à faire voir à ses pairs ?

« *Ce dont il s'agit en partageant ou en ne partageant pas le savoir* », affirmait sur ce sujet J. Jamin (1977 : 115-117), « *c'est en fait de partager ou de ne pas partager un certain pouvoir (...) Car l'essentiel n'est-il pas plutôt de cacher ?* ». Ici, effectivement, la gestion en secret est sans doute une façon de marquer plus profondément un pouvoir à ses yeux sans cesse menacé (il se targue sur ce point d'avoir été largement blindé par les tutélaires de l'époque et ne manque jamais une occasion de mettre en garde publiquement les hypothétiques mutins³⁹⁶). Elle est aussi devenue, avec le temps, un terreau fertile pour ses contempteurs, une source de fantasmes et un motif de méfiance, puisque les pouvoirs de *flije* (retour à l'envoyeur) déposés sur sa personne par les anciens sont réputés puissants. Dès lors, les cérémonies importantes de sa maison sont relativement peu suivies et deviennent pour les membres de la structure le lieu d'un concours d'empêchements divers, dans lequel tous se retrouvent subitement empressés d'honorer de lointains et assez vagues engagements. Les séquences se concentrent alors autour du noyau familial, de ses fidèles et de ses affiliés directs, qui sont aussi les plus jeunes.

C'est sans doute ici qu'il me faut préciser que notre initiation (cf. *La question de la méthode*) fut réalisée, sans que nous en ayons conscience à l'époque, dans une maison

³⁹⁶ La conservation du pouvoir semble être pour celui-là une véritable obsession. Alors qu'il était invité au Congrès fondateur de la nouvelle association des cultes *Dan-Mami*, **AADMB Egblemake** en janvier 2020, il prononça un discours stupéfiant, maudissant les potentiels complots contre la nouvelle direction et promettant une mort brutale et immédiate à tous ceux qui s'y adonneraient. En miroir, il fut difficile de ne pas y voir une mise en garde claire (son discours fut retransmis à la télévision) destinée aux membres récalcitrants de la **CO.NA.VA**.

réfractaire au pouvoir central de la **CO.NA.VA**. Nous nous en aperçûmes plus tard, avec le temps, mais il faut dire que loin de nous disqualifier, elle nous aura au contraire ouvert bien des portes, notamment parmi les membres de l'obédience concurrente (**Sɛn Wiwé**) qui connaissent les penchants indépendantistes³⁹⁷ de l'*adumaja Yelian Metɔgbe* et ne peuvent nous percevoir, dès lors, comme des *envoyés* de la **CO.NA.VA**³⁹⁸. Aussi, la maison Dossou-Gbete est une des plus anciennes à Cotonou [cf. II/6], et c'est peut-être aussi par respect de l'histoire - ce patrimoine interne - que le président *Metɔnu* nous laissa l'aborder si facilement. Par ailleurs, nous avons rapidement pu dépasser le cadre du parrainage en participant à toutes manifestations (précisément ces *kpeta* lors desquelles les *adumaja* cotonnois se faisaient porter pâles). Quant à Yelian Metɔgbe, il connaît nos velléités (je ne suis pas un *aviduvi* très impliqué dans sa maison) et les accepte. Elles sont finalement proches des siennes. D'une manière générale, la communauté, le réseau d'amitié ou de famille élargie semblent toujours devoir prendre le pas sur l'appartenance associative et le respect *stricto sensu* de ses prérogatives. Car les niveaux et la nature des affiliations sont multiples, peuvent changer ou se déployer sur d'autres plans. Enfin, les *adumaja* peuvent avoir l'héritage et la charge d'autres figures ou cultes, dans l'institution desquels ils peuvent tenir un rôle plus important.

Un exemple de transcendance associative est ainsi donné, chaque année, lors de la fête du 10 janvier organisée dans le quartier Ahwansori, à Sainte-Cécile. Ici, les *adumaja* sont physiquement très proches les uns des autres, mais ils disposent en plus d'une proximité ethnique et lignagère. En raison de la relative unité dans le peuplement historique du quartier, en effet, beaucoup partagent des liens familiaux, à divers degrés, et participent mutuellement aux cérémonies, au-delà des adhésions respectives.

Ainsi, des *tchamin* de la maison *Kognon* (membre historique de **Sɛn Wiwé**) furent très actifs dans la proche maison de l'*adumaja Caïman* (responsable de zone pour la **CO.NA.VA**). Encore, ce dernier participant aux séquences communes avec son jeune voisin, et accessoirement cousin paternel, l'*adumaja Aïmeton*, chef d'arrondissement pour **Sɛn Wiwé**. Dans ces cas, la pratique commune se confond naturellement dans les

³⁹⁷ Il s'agit plutôt d'un retrait. Dossou-Gbete attend sa retraite professionnelle pour s'impliquer davantage dans les questions d'organisations. Néanmoins, il fait partie des plus critiques envers la direction actuelle.

³⁹⁸ Nous sommes rendu compte aussi que le contrôle accru de l'administration pouvait rendre fébriles certains *hun-nɔ*. Une rumeur circula un temps, par exemple, selon laquelle des *yovo* (des européens) étaient envoyés dans les couvents pour contrôler l'activité. Sur ce point, nos références initiatiques furent salutaires, en nous ramenant dans la communauté. Dès lors que nous les déclarons, les échanges changent parfois radicalement de nature.

modalités héritées des pères, qui pratiquaient déjà ensemble, et pour cause. Là, dans le grand puzzle historique des mouvements d'importations, comme dans les tentatives de cristallisations récentes, la forme culturelle considérée comme la plus originelle, c'est-à-dire transmise directement par les anciens, les devanciers, semble pouvoir les réunir bien plus fortement que les statuts associatifs contingents ou fluctuants.

*« On est tous ensemble, quand on veut faire notre messe tous les dimanches maintenant, tous les adumaja qui sont dans la zone ils viennent et aujourd'hui, ce dimanche, c'est chez moi et l'autre dimanche c'est chez l'autre...tous les CO.NA.VA qui sont de la zone, on est ensemble »
(Adumaja Edjizo Ave – 128/12/2019)*

Alors que nous paraissions nous en étonner, ils nous rappelèrent simplement l'évidence du credo central, l'esprit profond du culte - *Ayi dokpo we nɔ sen Atingali, un seul cœur adore Atingali* – en ajoutant, plus prosaïques : « *Atingali, c'est Atingali* ».



Le 10/01/20 à Sainte-Cécile – Cérémonie commune extra-associative des *adumaja* d'Ahouansori – à droite, un *tchamin* de la maison Kognon (Sen Wiwé) et un *tchamin* de la maison Seda (CO.NA.VA) (Source : photo personnelle)

Certaines maisons ont d'ailleurs connu, au fil des générations d'*adumaja* en charge, des renversements d'affiliation, ou sont actuellement sur le point d'en opérer. Toujours à Sainte-Cécile, c'est le cas de *Seda*, dont le père était un membre important d'**Atinga Sen Wiwé**. Le successeur actuel (qui a réactivé la maison après des années de latence), s'est laissé motiver par des réseaux d'amitié personnels et a fini par rejoindre les rangs de la **CO.NA.VA**, en conservant de bons rapports avec ses confrères ultra-locaux des deux bords (il est lui aussi un cousin éloigné de l'*adumaja Aïmeton*). L'importance de l'affiliation associative ne semble donc se manifester que pour les membres dirigeants, ou ceux qui cherchent à obtenir des postes à responsabilités à l'intérieur des structures.

Les *ablewa* et *konfo* sont un jour chevauchés et *tombent* nécessairement dans l'une ou l'autre maison d'**Atinga**. Néanmoins, *tomber* dans une maison n'implique pas que l'on y soit mécaniquement initié et intégré. Quand un tel phénomène survient, une négociation (parfois longue) est d'abord ouverte avec la famille, à l'initiative des référents concernés. Une autre peut concerner l'*adumaja* d'origine et celui de destination, dans le cas où l'impétrant était *aviduvi* ailleurs. Ces négociations peuvent s'avérer complexes, lorsque la famille de l'impétrant est complètement extérieure au culte :

« Elle (l'ablewa) est sortie chez lui là-bas (chez l'adumaja Segbo-Lisa, par ailleurs son cousin paternel)....et Metɔnu (le président de la CO.NA.VA) a dit mais l'enfant est tombé où ? Ils ont dit : A Agontinkon... maintenant il pose la question à la famille, qu'est-ce que vous voulez ? La maman a dit non, que son problème, que eux ils sont musulmans, que chez eux il n'y a pas vodun, que d'enlever ça... Metɔnu lui a dit non, que chez nous on n'enlève pas...maintenant de voir dans quelle mesure on peut arranger...arranger c'est de faire la cérémonie à leur fille pour que la fille soit libérée, sinon, si on ne fait pas la cérémonie, à chaque fois elle va tomber... Metɔnu a appelé la fille : lèves-toi, elle s'est levé, et il a dit toi, quel ange t'as incarné ? Au moment de dire Houedo (Ayi do xwe do, un Dan), là, Houedo l'a pris en même temps et le même scénario s'est passé là-bas, et Metɔnu a dit à la maman vous ne pouvez pas la garder, vous ne pouvez pas la garder (...) Après les débats, de discussions en discussions, Metɔnu a dit vous avez 3 possibilités (...) : primo vous allez me laisser la fille ici et je vais l'interner ici et la faire sortir ; secundo vous allez la laisser à son adumaja (Dossou-Gbete lui-même) pour aller faire les cérémonies ; la dernière possibilité vous allez l'emmener chez vous, ce qui n'est pas possible...si vous voulez on va faire l'essai, une seule journée seulement, on va voir...(...) et quelques minutes après l'angel s'est encore revenir et a dit si la maman ne veut pas que sa fille soit internée, de faire sortir et on va laisser son enfant, que son enfant courrait un danger de mort et qu'il l'a pris pour l'enlever de ce danger...sachant que si elle fait ses cérémonie de sortie et autres là, qu'elle sera protéger et qu'il la laissera...si elle veut il va la laisser tout de suite mais elle va subir les dégâts et elle a dit automatiquement a Metɔnu de ne pas tarder à interner la fille, mais tout ce que la maman a fait, elle a dit qu'elle ne veut pas assister, qu'elle est musulmane, qu'elle ne veut pas venir....mais on a fait sortir la fille, elle est toujours ablewa actuellement... » (Adumaja Yelian Metɔgbe, 05/01/2021)

Aussi, les connaissances personnelles des impétrants et de leurs familles, la logique géographique ou ethnique (particulièrement lorsqu'il s'agit d'une ou d'un enfant) peuvent faire reconsidérer les choix ou les préférences.

C'est ainsi qu'à Cotonou, la circulation des visionnaires est permanente et tout à fait visible dès lors que l'on s'intéresse à la provenance des membres actifs et des réguliers des couvents. Certains *ablewa* ou *konfo* avoir parcouru ou s'être intégré dans plusieurs lieux entre le temps de leur initiation (faite de revirements, d'abandons temporaires et d'échecs, envisageables jusqu'au dernier moment³⁹⁹) et leur fixation officielle auprès d'un tuteur de référence. Cette étape ne constitue pas non plus l'acte absolument définitif, comme nous avons pu le voir avec le témoignage du *konfo* Didier (p.328).

Dans le cas des *tchamin*, la mobilité est parfois motivée par le paramètre stratégique. Il s'agira de quitter une maison amorphe pour une maison plus dynamique ou à l'inverse, de dépasser le blocage des évolutions potentielles dans la première en rejoignant les rangs de la seconde, où l'on prendra plus rapidement *du grade*. Aussi, la volonté réelle de l'*adumaja* référent en la matière, les perspectives qu'il offre ou laisse entendre constituent une donnée importante, qui comporte souvent ce paradoxe : un chef de culte aura plus de réticence à se séparer (en l'intronisant ou en proposant son intronisation) d'un *tchamin* efficace de sa maison. Ainsi, des membres éminemment valeureux se trouvent bloqués dans la fonction tandis que l'installation d'un autre peut être un bon moyen pour s'en débarrasser. Dans le premier cas, le *tchamin* pourra tenter de surmonter l'écueil en sollicitant l'appui d'un chef de culte à l'extérieur. Pour peu que celui-ci entretienne des rapports conflictuels avec son vis-à-vis, il n'hésitera pas à engager le processus de parrainage sur son nom, et d'en référer aux instances dirigeantes.

Enfin, une partie non-négligeable de ces *tchamin* ou visionnaires peut lentement ou subitement se trouver perdue pour le culte, par manque de régularité, par abandon pur, suite à un bouleversement relatif de leur statut au civil - une rencontre amoureuse, un mariage, une grossesse, un déménagement, etc. - à un changement radical (de culte) ou partiel (d'obédience) d'affiliation. Cette perte résiduelle, mais permanente, souligne la précarité des charges sur le moyen et long terme, et elle explique pourquoi le processus de renouvellement des fonctions est un aspect fondamental. Au-delà des *tchamin* et *ablewa*, la nécessité de constituer un réservoir suffisant - armée de réserve - pour pallier

³⁹⁹ Pour exemple, lors d'une sortie chez l'*adumaja Seliho*, deux des trois impétrantes *ablewa* furent refusées à l'*examen* (l'évaluation de l'*adumaja*) de la veille, car celui-là considérait qu'elles n'étaient pas encore prêtes. L'une des deux put sortir quelques semaines plus tard, l'autre a fini par renoncer.

les éventuelles défaillances est essentielle, car un couvent ne peut plus fonctionner correctement en l'absence d'un *tchamin agba*, d'un immolateur (*Suma Galé*) ou encore d'un référent du rythme (*onilu*) rompu au répertoire.

La gestion des carences et les conflits de loyauté

Les différentes situations que nous venons de décrire représentent autant de défis pour les chefs du culte, qui doivent donc, par anticipation, se réapprovisionner régulièrement en nouveaux responsables et corps destinés à l'incarnation des esprits.

Comme nous l'avons vu, ces manques peuvent toucher toutes les catégories, et certaines sont absolument nécessaires aux séquences rituelles. Sans le maître du rythme (*onilu*, assisté des *ablékété*) par exemple, la vitalisation des esprits et leur correspondance avec les hommes ne peuvent plus fonctionner correctement. Il est donc vital de corriger au plus vite toute carence, au moins provisoirement, en *empruntant* la charge ou les troupes d'intervenants dans une autre maison, avec les risques que cette *mise sous tutelle* symbolique, même temporaire, peut comprendre :

« (...) pour faire la cérémonie tous les dimanches, là, c'est difficile...si tu as pris aco nouvellement, pour faire la messe, y'a certaines maisons où Atingali là, on ne joue pas, pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas la personne qui va jouer (...) c'est des gens qui va venir te jouer, là...le cas s'est passé chez moi, moi j'ai commencé c'est quelqu'un qui me joue, mais il fait des bêtises mais si onilu fait des bêtises et on veut lui faire la correction là, c'est fini, il ne vient plus...et il sait que c'est lui seul qui joue donc on lui voit des erreurs mais on ne dit pas...mais moi ils m'ont fait ça, ils ont laissé ça... comment je peux jouer ? Il sait que je peux pas jouer, et ça commence par la prière : « Atingali, si tu m'aime effectivement, là, fais tout possible, c'est à cause de ça la famille dit que quand on veut on te demande pour le faire, Atingali fais pour moi aussi que l'un de mes enfants joue »... mais moi il m'a fait ça, Atingali m'a fait ça et c'est mon aîné qui joue, Atinga walaï, (...) c'est mon enfant qui joue maintenant, qui utilise notre tam-tam, là...et si c'est pas lui, comment je vais faire maintenant, comment je peux jouer ? »

(**Adumaja Dandokpata** – 10/10/2020)

« Onilu c'est hors classe, moi j'ai eu la chance que tous mes enfants jouent, tous ceux qui jouent sont mes enfants, sans ça il n'y a rien que tu vas faire...»

(**Adumaja Yelian Metogbe** – 11/02/2021)

La forte intrication des familles d'*adumaja* dans le périmètre géographiquement limité qu'est celui de la région de Cotonou, la jeunesse ou la modestie dans la profondeur historique générale sur ce terrain (environ 70 ans), et peut-être surtout le nombre relativement restreint de maisons qui s'y vouent sont autant d'éléments qui expliquent la forte circulation des adeptes et des officiants entre couvents et *adumaja* de référence, mais également la plupart des *conflits de loyauté* intra ou extra associatifs qui en découlent. Aussi, la trajectoire des *ablewa* et *tchamin* circulant ponctuellement entre différentes maisons peut s'avérer fructueuse pour le renforcement de ces micro-réseaux d'amitié entre *adumaja*, au-delà des obédiences. Ainsi n'est-il pas rare, à l'occasion des *sorties* où les *chefs* alliés se déplacent en groupes (avec leurs *tchamin*, *onilu*, et une partie de leurs *ablewa/konfo*), de voir les membres d'une maison extérieure prendre en main une partie des séquences, ou au moins y participer activement. Pour exemple, le fils aîné (*Metɔgbe*) de l'*adumaja Tholofon* dirige systématiquement les cérémonies de sorties ou de renforcement dans les maisons installées par son père, tout comme le fils cadet de l'*adumaja Metɔnu (Dagbo II)* le fait chez les *adumaja* intronisés par le sien. La fille aînée et *ablewa* de l'*adumaja Caïman* participe activement aux séquences rituelles dans les différentes maisons du quartier, où les réseaux transcendent les appartenances associatives. Pour leur part, les *onilu* de la maison *Dossou-Gbete* renforcent ceux de la maison *Dandokpata* lors des grandes cérémonies, etc.

Enfin, avec la reprise en main des hiérarchies, qui a suivi l'obligation de reconnaissance publique et l'importance du facteur administratif (plumitif), les *adumaja* ne sont plus (en principe) en mesure d'introniser l'un des leurs sans passer par la tête associative. Ainsi tous les chefs de culte, présents et à venir, seront *in fine* intronisés par leurs dirigeants administratifs plutôt que par leur initiateur spirituel, même si ce dernier reste à la base du processus et le premier juge de la pertinence à installer, dans les cas où les conflits n'engendrent pas un saut hiérarchique direct :

« Avant qu'un *adumaja* ne soit installé, il faut qu'il ait atteint un certain degré de spiritualité (**qui évalue ?**) C'est pas lui-même qui évalue, y'a un patron, il a été initié par quelqu'un, donc c'est celui-là qui va évaluer, si celui-là n'est pas là, il a quand même des références donc c'est ces références-là qui doivent se retrouver pour dire est-ce que aujourd'hui, avec les connaissances qu'il a, il peut... »

Bien sûr, ces initiateurs, patrons, évaluateurs, seront invités à participer activement à l'intronisation, ils la dirigeront peut-être en pratique, mais la signature présidentielle apposée sur les diplômes qui s'afficheront fièrement sur les murs des salons ou *kpèxo* ne pourra mettre en exergue qu'un seul nom, celui du Souverain *Hunsa* ou celui de Sa Majesté *Metɔnu Agbokanlin*. La tentation est ainsi renforcée pour les *tchamin* bloqués, pour les fils dont le père doute ou vient de trancher en leur défaveur, de transcender cette ligne naturelle pour aller négocier directement avec le manitou, qui selon ses rapports avec le tutélaire en question pourra refuser ou au contraire, en échange d'une rétribution souvent conséquente (environ 100.000 frs), accéder à la demande.

b) Création et appropriation : la part des anges.

“Sε jlo gan ɔ, ab na do.”
(Si Dieu veut le bracelet, la main le mettra.)

Créer ou être à l'origine (personnelle ou filiale) de l'importation ou de la composition d'un esprit, principalement dans le cadre d'une **CO.NA.VA** attachée aux schémas du *vodun* classique, est d'une importance fondamentale.

Marque de prestige, empreinte pour la postérité, assise d'un chef de maison au sein d'une zone d'influence élargie, entrée dans l'histoire du culte, marque d'un pouvoir et d'une certaine forme de secret s'attachant à la composition et à la puissance (*acε*) réelle ou supposée que l'*adumaja* aura su tirer de ce nouvel ange, autant d'éléments qui participent à la relative inflation du panthéon, alors même que l'on réaffirme à satiété la simplicité de la base spirituelle du culte, en matière d'esprits :

« Avant y'avait seulement ablewa, kpe daxo et Fulani Agbokanlin, c'est les trois qui sont les piliers d'Atingali ...aux temps des Adankon y'avait seulement les trois...ablewa et kpe daxo à côté, après ça on met Fulani, c'est fini, c'était ça...Atingali original c'est les trois, là... »

(Adumaja Xweton Ahumbe – 05/11/2020)

« Ce qui existe en réalité c'est Fulani, konfo/ablewa et c'est tout, ce sont les fondamentaux, le reste c'est des ajouts...» (Adumaja Vivenu – 20/03/2021)

Ces affirmations, réitérées en maintes occasions, soulignent la plasticité permanente de ce culte. Car à ce canevas de base, que chacun ou presque confirme, se sont adjointes de nombreuses figures supplétives, que les mêmes réfractaires apparents finissent un jour ou l'autre par adorer. Chaque nouvel esprit offre à sa manière une nouvelle perspective en faisant asseoir des attributs déjà connus, mais différemment mis en avant. Dans ces ébauches est censée se nicher la puissance concrète de l'instigateur. Dans le doute, on accumule. Nous verrons à la suite de la présentation du panthéon général que par la création revendiquée s'exprime le plus souvent une simple remodelisation, une élaboration revisitée par les mêmes ingrédients, au service d'un nouveau promoteur.

Le panthéon des anges.

Il existerait au total 41 anges dans la galaxie *Atinga* (un nombre symbolique⁴⁰⁰ exclusivement retenu par la **CO.NA.VA**, en revanche réduit au minimum dans la configuration **Sen Wiwé**), soit autant de figures que de thèmes abordés pour répondre aux problèmes que posent devant les hommes la vie et ses concrètes conséquences. Comme nous l'avons souligné, certains de ces esprits sont des figures détournées ou reprises à l'univers du *vodun* classique, à celui de cultes contemporains ou à des traditions spirituelles exogènes. Aussi, de la même manière que les tentatives pour dresser un panthéon global des figures *Vodun* se sont révélées vaines [classifications géographiques : *ji vodun* (*vodun* du ciel), *ayi vodun* (*vodun* de la terre), *zunme vodun* (*vodun* de la forêt), élémentaires ou fonctionnelles] puisqu'elles visaient à figer dans le marbre des rouages élastiques façonnés dans le sable, celles qui visent à classer les esprits à l'intérieur du culte *Atingali* restent, et pour les mêmes raisons, hasardeuses et condamnées aux deux écueils : la simplification outrancière ou la complexification stérile.

Ce panthéon s'est en effet largement enrichi au fil du temps (comme s'était sans cesse enrichi celui du *vodun* classique), des distorsions, des diffusions et macérations, intégrant ou empruntant des figures issues d'autres sphères religieuses [cf. les multiples

⁴⁰⁰ Il s'agit ici d'une double référence : l'une, païenne, renvoie à la tradition commerciale en pays *fon* et au découpage symbolique des marchandises par lots de 40 (*kandé*). Pour encourager l'acheteur, le vendeur avait l'habitude de le bonifier d'une part supplémentaire pour chaque lot, la quarante-et-unième. La seconde explication est liée aux cérémonies funéraires traditionnelles, qui culminaient au quarante-et-unième jour, et dont l'ultime séquence rituelle marquait la fin du cycle terrestre de l'âme. C'est en ce jour, selon la tradition *fon*, que les parents du défunt allaient se saisir de la tête qui, durant la période, s'était lentement détachée du corps. Coiffée d'un chapeau ou d'un foulard (selon le sexe), celle-ci devenait donc *aseen* (présentification d'un défunt/ancêtre) de la famille. Suite aux vandalismes et trafics auxquels ces pratiques finirent par donner lieu, le mode de représentations des *aseen* se modula, de l'organique à l'objet. Par ailleurs, comme le montre notre exemple, la symbolique du nombre 41 fut reprise dans bien des domaines de la spiritualité régionale (41 formes de sorcelleries, etc.).

figurations de l'Archange Saint-Michel⁴⁰¹ ou les anges d'origine islamique (*Adja Bariba*, *Baba Santé*, etc.)] de cultes antérieurs ou proches intégrés sous forme d'ange, comme ce fut le cas de **Dan** [sous sa forme *Ayidohwedo* (*ayi* (terre) ; *do* (appliquer) ; *hwe* (trait) ; *do* (appliquer), l'*arc-en-ciel*, avec l'ange *Houedo*], de **Hevioso** [*Vodun* de la foudre et de la justice, équivalent de l'orisha *Shango*] ou de **Mami** sous sa forme *Papa Densu* d'abord, avec l'ange *Ta atɔn nɔ*, puis *Ablo*, *Mamadou*, *Dabaya* ou *Sika*. Il peut enfin s'agir de figures spirituelles locales absorbées dans le périmètre d'**Atinga** comme le fut le culte de *kaya* qui devenait l'ange *kaya* en même temps que son fondateur présumé était intronisé *adumaja*⁴⁰².

Il existe néanmoins une structure primaire, une base de théogonie ou de regroupement d'attributs, qui vise non pas à replacer chaque esprit dans une position de hiérarchie ou de parenté fixe et justifiée avec les autres, mais davantage dans une lignée de pouvoirs, un courant de valeur. Elle s'appuie sur un échantillon de mythogenèse primaire qui comporte peu de variantes et s'articule autour de deux personnages féminins, *Nana Galé* et *Ya Lodé*, respectivement première et seconde femmes de *Kpèdaxo*. Ici, dès la présentation, a donc lieu la fusion intéressante entre la nature d'esprit et la figure spirituelle qui s'incarne charnellement [notamment pour *Nana Galé*, dont la fonction terrestre échoit souvent à la première épouse de l'*adumaja*]. Dans ce récit, *Nana Galé* engendre *Fulani Agbokanlin*, fils aîné et fer de lance des esprits anti-sorciers, tandis que *Ya Lodé* engendre *Fulani Agbajumɔ*, chef de file des esprits de prospérité. À partir de ces deux catégories de référence, le rattachement général de tous esprits pourrait être tentant. Mais leur grande variété (tous ne concernent pas aussi nettement ces deux bords) et leur niveau d'arraisonnement (un ange reconnu par un *adumaja* et dénié par d'autres) rendent cette tentative relativement improbable, et très peu utilisée.

D'autres essais de classification existent, qui ne prétendent pas à l'impossible exhaustivité mais qui s'attachent plutôt à la nature intrinsèque, aux attributs concrets et matérialisés des anges : domaine d'intervention, catégorie des problèmes traités, couleur dominante, typologie des chants mobilisés, danses qui les accompagnent, représentations physiques, interdits qui s'y rattachent, etc.

⁴⁰¹ Les concordances entre les *vodun* et les saints chrétiens sont répandues, particulièrement Saint-Michel, auquel plusieurs figures d'esprits sont rattachées : Saint-Lazare pour *Sakpata*, Saint-Patrick pour *Dan*, etc. Elles sont une marque des mouvements d'interpénétration entre les univers *Vodun* et chrétiens (en particulier catholique).

⁴⁰² L'*adumaja Gbosémado*, un béninois installé à la frontière, qui fait figure de devancier au Nigéria.

Enfin, certaines hypothèses rentrent en opposition de sens ou le complexifient inutilement. C'est la limite intrinsèque de l'exercice. Pour exemple, les anges dont la couleur dominante reste le rouge sont généralement ceux qui renvoient vers l'origine islamique. Mais cette couleur peut aussi les faire classer sous l'égide de *Vodun Hevioso*. Pour certains, ce rapprochement paraît d'ailleurs cohérent. C'est le cas d'*Adja Bariba*, qui porte le nom d'un peuple déterminant dans la mythogenèse du *Vodun* de la justice (le roi des Bariba est sollicité par *Oranmiyan*, père de *Dada Ajaka* et de *Shango*) et dont les attributs de justicier sont proches de cette figure centrale du *vodun* classique. On rapproche souvent son rôle et celui de *Banguéré* dans le panthéon de *Tron*, où ce *bras armé* est précisément la marque de l'incorporation de l'esprit de *Hevioso*. Mais dans d'autres cas, les accointances systématiques restent inopérantes.

Voici une liste des anges, non-exhaustive, imparfaite : certaines présentifications ne se photographient pas car elles siègent directement dans le *kpèxo*, d'autres sont trop mineures, circonstancielles ou localisées pour générer des présentifications communes. Notons que 16 anges principaux sont présentifiés de manière récurrente dans toutes les maisons de la **CO.NA.VA** et que sept d'entre eux constituent la base angéologique de la grande majorité des affiliations concrètes des *ablewa* et *konfo* : *Aco*, *Kpèdaxo*, *Fulani Agbokanlin*, *Fulani Agbajumɔ*, *Adja Bariba*, *Houedo*, *Ta atɔn nɔ*.⁴⁰³

Tableau 12 : Le panthéon des anges d'*Atingali*.

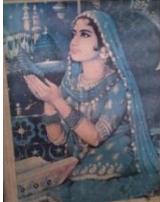
| Index des anges | Représentations et présentifications (localisées) | Caractéristiques |
|-----------------|--|------------------|
| |  <p data-bbox="667 1713 994 1765" style="text-align: center;">Ablewa et Konfo <i>Adumaja Dandokpata (Fidjirosse)</i></p> | |

⁴⁰³ Nous avons pu assister au fil du temps à plus d'une vingtaine de sorties d'*ablewa* (très majoritairement) ou de *konfo*. Une seule visionnaire y fut chevauchée par un autre ange que les 7 mentionnés ici.

| | | |
|-------------------------------------|---|--|
| <p>Fulani Agbokanlin</p> |  <p>Adumaja Gbedande (Womé) Adumaja Ifama Kobata (Ayibatin)</p>  <p>Adumaja Dandokpata (Fidjirosse)</p> | <p>Agbo (bélier) ; kanlin (animal) – Fulani Agbokanlin trône à l'entrée de la maison dont il est le gardien (représenté sur le mur extérieur du couvent), mais aussi le chef et le défenseur-protecteur (son rôle peut se rapprocher en cela de celui d'un Legba). Nul ne peut entrer sans son autorisation. Il est aussi le dernier recours d'Atingali face aux situations périlleuses et son ange exterminateur de sorciers (il est ainsi toujours représenté piétinant un sorcier). On lui sacrifie un bélier (idéalement) ou tout au moins un mouton. Dans la grande région de Dassa, il est asonlin [cf.p.286/377].</p>  <p>Le konfo et l'ablewa sur les épaules d'Agbokanlin.</p> <p>Sa représentation est une réappropriation de l'iconographie d'Hanuman (dieu à tête de singe, compagnon de Rama et fils du dieu des vents, Vayu).</p>  <p>Hanuman</p> |
| <p>Fulani Agbajumo</p> |  <p>Adumaja Tchetula (Hévié) Adumaja Tholofon (Hevié)</p>  <p>Adumaja Yelian Dossou-Gbete (Agontinkon)</p> | <p>Fulani Agbajumo : Le distingué, le riche. Esprit de prospérité.</p>  <p>Ablewa Agbadjumo (Yelian Metogbe)</p> |
| <p>Kpèdaxo</p> |  <p>Hwenukpo Plage Le Bélier Dandokpata</p> | <p>Kpè: autel ; Daho : grand, le gardien de l'autel. Kpèdaxo est la puissance fondamentale. C'est le propriétaire de la maison, il siège toujours dans la chambre d'Atinga, le lieu le plus sacré du couvent, que l'on nomme d'ailleurs kpèxo (xo : chambre ; kpè : autel). Il plus souvent représenté avec une queue de chameau en main. Il est à la fois père et mère des anges/esprits.</p> |

| | | |
|---|---|---|
| <p>Aco</p>  |   <p><i>Adumaja Dossou-Gbete</i> <i>Adumaja Ifama Kobata</i></p> | <p>Il s'agit la plupart du temps du trident (l'équivalent de l'<i>apia</i> chez <i>Tron</i>) sur les bouts duquel une cigarette allumée est fixée pendant les cérémonies et les prières.</p> <p>Dans sa forme à branche unique, <i>aco</i> est l'instrument avec lequel son incarné ouvre le chemin permettant à <i>Fulani Agbokanlin</i> de se rendre au combat. Il constitue la référence visuelle la plus utilisée dans le culte d'<i>Atingali</i>.</p> |
| <p>Adja Bariba</p> |   <p><i>Adumaja Gbedande</i> <i>Adumaja Dandokpata</i></p>   <p><i>Adumaja Tchetula</i> <i>Adumaja Hwenukpo</i></p> | <p>Adja Bariba [<i>aja</i> : chien (nago), <i>Bariba le chien</i>]. Ange d'origine islamique. Porte le rouge, reçoit en offrande le chien ou le coq rouge. Il est l'équivalent de <i>Banguéré Ketedji</i> chez <i>Tron</i> et intervient principalement dans la lutte contre les sorciers ou les malfaiteurs de l'esprit : envoûteurs, <i>azondato</i>. L'<i>adumaja Adankon Kpehounde</i> l'aurait ramené de Djougou.</p>   <p><i>Ablewa Adja Bariba</i> <i>Konfo Adja Bariba</i></p> |
| <p>Adja Bariba Djanta (Kinikini)</p> |   <p><i>Adumaja Misihoun (Hevié)</i> <i>Adumaja Tchetula</i></p> | <p>Djanta Kinikini (lion) se place dans la filiation de l'ange <i>Adja Bariba</i>. Chez lui, le chien est remplacé par le lion. Néanmoins, il est possible de le retrouver affilié, dans certaines maisons, à la filière des <i>Dan</i> ou des <i>Mami</i>.</p> |
| <p>Baba Santé</p> | | <p>Ange d'origine islamique. Il est représenté assis avec un <i>tasbih</i> (chapelet musulman) en main.</p> |
| <p>Ta atɔn nɔ</p> |   <p><i>Adumaja Hwenukpo</i> <i>Adumaja Ifama Kobata</i></p>  <p><i>Maison Kpeifa (Vodje)</i></p> | <p>Ta atɔn nɔ est la traduction littérale de l'esprit à trois têtes [il est d'ailleurs l'équivalent de <i>Papa Densu</i> ou <i>Papa Sunde</i> (Sunday) chez <i>Mami</i>]. Néanmoins, son statut au sein de l'univers <i>Atingali</i> diffère assez largement de ceux des autres <i>Mami</i>. Son introduction pourrait avoir été individuelle et plus ancienne (elle serait le fait des <i>adumaja Awhanhun</i> et <i>Tokélo Raphaël</i>).</p>   <p><i>Adumaja Dandokpata</i> <i>Mami - Papa Densu</i></p> |

| | | |
|-----------------------|--|---|
| <p>Houedo</p> |  <p>Ayidohwedo (Ouidah-Djébadji).</p>  <p>Adumaja Tchétula</p> | <p>Ayidohwedo [ayi : terre ; do : appliquer ; hwe : trait ; do : appliquer] Il est l'esprit arc-en-ciel, figuré dans les cultes de <i>Dan</i> par l'iconographie d'<i>Ouroboros</i>, le serpent enroulé qui se mange la queue. Puisqu'il est également un esprit et serpent de mer, la figure de <i>Dan Ayidohwedo</i> est par ailleurs le relais principal entre les cultes de <i>Dan</i> et de <i>Mami</i>, et plus généralement, une jonction élémentaire. Ci-contre, <i>ablewa houedo-si</i>.</p>  |
| <p>Hevioso</p> |  <p>Sosyovi (pays nago)</p>  <p>Sosyovi (pays fon)</p> | <p>Hevioso est le <i>Vodun</i> de la foudre et la divinité de la justice, rendue par le biais de <i>sosyovi</i>, la hache néolithique (en culture <i>adja-tado</i>) qu'il garde en main (il y est l'équivalent du <i>Shango</i> de l'univers <i>orisha</i>, où la hache possède une double lame). Sa couleur de référence est le rouge.</p> |
| <p>Gadi</p> |  <p>Adumaja Dandokpata</p>  <p>Adumaja Tchétula Kelebo</p> | <p>Esprit de la guerre et de la chasse (on peut rapprocher son rôle de celui d'<i>ade/adelan</i> dans la galaxie des <i>gen Vodun</i>). On l'appelle encore <i>tchoyilé</i> (gardien en yoruba). Ci-contre, <i>ablewa</i> de l'ange <i>Gadi</i> en transe.</p>  |
| <p>Kaya</p> |  <p>Adumaja Ifama Kobata</p>  <p>Site plage Le Bélier</p> | <p>Kaya représente également chez <i>Atingali</i> la figure de l'archange Saint-Michel. On le rapproche parfois de la galaxie <i>Gambaqa</i>, il utilise également le sifflet. Il porte le rouge (comme <i>Adja Bariba</i>). Dans l'univers d'<i>Atingali</i>, il symbolise le fou, l'enragé qui ne connaît aucune mesure dans le combat. Il est invoqué dans la lutte contre les sorciers et les malfaiteurs. Sur la tenue des visionnaires qui l'incarnent, comme sur ses présentifications physiques, est toujours dessinée une main humaine.</p> |
| <p>Yatè</p> |  <p>Adumaja Ifama Kobata</p> | <p>Yaté (ou <i>Yaunte</i>) est un esprit principalement invoqué pour ramener à leurs parents des personnes disparues, si elles sont encore vivantes, qu'elles soient parties volontairement ou victimes d'un <i>envoûtement à l'exil</i>. Il est, dans la configuration <i>Atinga Sen Wiwé</i>, une figure centrale (au sens propre comme au figuré) de la maison et du culte.</p> |
| <p>Yaho Gu</p> |  <p>Gun</p> | <p>Il s'agit ici d'une forme de <i>Gu</i> – référence à une figure majeure du <i>vodun</i> (divinité du fer, des forgerons et par extension de la chasse et de la guerre)</p> |

| | | |
|---|---|--|
| <p>Tchentché Sentché</p> |  <p>Adumaja Dandokpata</p> | <p>L'ange <i>Tchenche</i> aurait été sorti de l'eau d'un affluent de la Volta (<i>Sentche to</i>, il s'agit en réalité d'une référence à <i>Senchi</i>, une ville qui borde le fleuve) au Ghana par l'adumaja Ganon (Allada). Plus probablement, à l'image de l'ange <i>Kaya</i>, il s'agirait d'un culte préexistant dont il aurait ramené et intégré le principe actif.</p> |
| <p>Akonti</p> |  <p>Adumaja Gbedande</p>  <p>Adumaja Ifama Kobata</p> | <p>Piquet en forme de pioche représenté également dans le spectacle d'Atinga. Arme de protection et de combat (comme <i>aco</i>). On l'utilise principalement comme outil de guérison, propitiatoire ou curatif, notamment pour renforcer les défenses et l'immunité des malades, notamment des femmes enceintes ou des personnes victimes d'un envoûtement.</p> |
| <p>Les anges de la galaxie Mami</p> | | |
| <p>Akla Madinan</p> |  <p>Site plage Le Bélier</p>  <p>Adumaja Tchétula</p> | <p>Sous cette forme, <i>Akla</i> (Accra) <i>Madinan</i> serait une découverte de l'adumaja Metɔnu Agbokanlin, le président de la CO.NA.VA.</p>  <p>Maison Kpeifa</p>  <p>Iconographie de référence</p> |
| <p>Ablo Sika Mamadou</p> |  <p>Ablo-Sika-Mamadou (Adumaja Ifama Kobata)</p>  <p>Ablo - Le Bélier</p>  <p>Sika - Tchétula</p> | <p>A côté de la figure relativement indépendante de <i>Ta atɔn nɔ</i>, le culte de Mami à l'intérieur du périmètre d'Atingali est d'abord représenté par trois autres entités, dont la figuration est liée :</p> <p>Mami Ablo : l'une des deux femmes de <i>Mami Sika</i>. Invoquée pour chance, bonheur, prospérité. Mami Sika : époux des deux autres. Mami Mamadou : Deuxième épouse de <i>Mami Sika</i>. Elle est capable du meilleur comme du pire, peut procurer le bonheur ou le détruire. (photo <i>Konfo Mamadou</i>, maison Dossou-Gbete)</p>  |
| <p>Mami Rama</p> |  <p>Le Bélier</p>  <p>Tokélo</p>  <p>Metɔnu</p> | |

| | | |
|----------------------------------|---|--|
| <p>Adjakpa Koliko</p> |  <p>Adjakpa-Koliko –Le Bélier</p>  <p>Adjakpa-Koliko – Metonu</p> | |
|----------------------------------|---|--|

L'intégration des figures *Dan-Mami* et le rapport à la mer.

« Wunvo nɔ hu alɔtɔ adokpo ɔo do wu a »
(Un regard de travers ne suffit pas à tuer le margouillat sur le mur)

Une des particularités les plus remarquables de la **CO.NA.VA**, qui est à la fois une caractéristique de sa fondation et une marque de divergence profonde avec la structure concurrente, est sans conteste l'intégration achevée des deux grandes figures de prospérité de cette large galaxie *vodun*, **Dan** et **Mami Wata**. Cette cohabitation entre des cultes proches sur leurs origines (avec la seconde) et déterminante dans l'intégration locale (pour le premier, qui raccroche la figure d'**Atinga** au fond culturel béninois autant qu'au *vodun* classique), fut opérée en plusieurs étapes et par différentes personnalités centrales dans l'intégration et la structuration du culte à l'échelle locale. En ce sens, cette évolution est une marque proprement cotonoise dont la principale traduction fut le déplacement géo spirituel du culte vers la plage, et vers la mer.

Lorsque la question est devant eux posée, il est d'ailleurs intéressant de voir avec quelle célérité la plupart des *adumaja* de l'association, bien qu'ils en soient en partie les produits et qu'ils n'aient jamais lutté en interne contre cette tendance, mettent rapidement à distance le rapprochement **Atinga-Mami** (visiblement plus que celui avec **Dan**, qui bénéficie d'une double légitimité d'antériorité et d'endogénéité), une acculturation complexe et profonde souvent réduite à son aspect stratégique, accidentel, davantage relié au parcours personnel de quelques devanciers qu'à la Grande Histoire de l'importation et de l'expansion du culte au Bénin. De ce point de vue, l'alliage est presque systématiquement renvoyé, même lorsqu'il est considéré comme pertinent, à un statut d'ajout artificiel dans l'histoire récente du déploiement du culte au sud-Bénin.

« A l'origine...**Mami** n'était pas dans Atinga à l'origine, ça soyons clairs sur ça...on n'utilisait pas **Mami** à l'époque...mais comme ils utilisent les mêmes choses maintenant il faut amener **Mami** dans **Atinga** et c'est fini c'est comme ça que ça a commencé....»

(**Adumaja Aïmeton**, 28 décembre 2019).

«...ça c'est des rajouts...laissez-moi vous dire quelque chose... aujourd'hui si Mami s'est intégrée dans Atingali, pour ne pas vous mentir c'est Kpeifa qui a fait...parce que lui...même problème de plage qu'on a c'est Kpeifa qui a fait parce que lui c'est comme un tɔfin et il a la puissance que Dagbo Hunnon d'alors avait (marcher sur l'eau) donc c'est ça c'est que comme chacun cherche à se faire montrer, sa force et autre, donc Kpeifa a fait ça pour faire la différence... » (**Adumaja Yelian Metɔgbe**, 17 février 2020)

Aussi, peu d'entre eux tentent de le justifier par l'approche proprement théologique. Presque tous, pourtant, jusqu'aux plus critiques, ont intégré ces figures au sein de leur panthéon. De même, l'analogie *Papa Densu* (**Mami**)/*ta atɔn nɔ* (**Atingali**) ne semble pas se poser sous cet angle. Celui-là reste un des *angels* les plus importants des maisons **CO.NA.VA** et là encore, tous le présentent, sans exception, sous la forme revisitée d'un *Fulani*. À la marge cependant, en matière de valeur ou de vision philosophique, certaines tentatives de justification sont parfois apportées :

« (...) donc les papas étaient des amis, ils étaient quatre (**Kpeifa, Gosimiti, Dossou-Gbete, Tokélo**), ils faisaient tout ensemble...or, lui mon papa (**Tokélo Raphaël**) avait un vodun que les trois autres n'avaient pas, *Ta atɔn nɔ*, parce qu'il n'y avait pas encore **Mami** dans **Atinga** en ce moment...(...) donc à l'époque où son papa avait **Mami** *Ta atɔn nɔ*, il arrive que des *angels* choisissent des gens chez les *Kpeifa*, mais eux n'arrivent pas à comprendre parce qu'ils parlent d'autres langues...donc il faut toujours qu'il y est un vodun-si d'ici quand il y a transe, parce que si Dagbe ou **Mami** prend les gens il faut que l'ablewa d'ici puisse expliquer parce que l'esprit parle haoussa, bariba, etc...et à travers ça il y a eu des mésententes... alors les autres se sont réunis pour dire que ce genre de vodun ne peut pas rester chez eux et quand les vodun-si d'ici allaient les voir et que le vodun les mettent en transe, il faut qu'on les dé-transent après mais le vieux a senti que en allant dans d'autres maison on peut les empoisonner, il a entendu ça par des rumeurs, donc à partir de cet instant quand les ablewa/konfo d'ici vont ailleurs, ils demandent à leur vodun ici de faire qu'aucun de leurs adeptes ne soient en transe ...donc eux autres, là (**les autres anciens**), après ils se sont réunis pour dire comment

se fait-il qu'ils ont des vodun dont ils ne comprennent pas le langage, et qu'ils viendront alors casser ça ici...donc c'est là mon père (**Tokélo Raphaël**) au cours de la dispute a giflé un grand konfo qu'on appelle Anani et c'est là qu'il y a eu la rupture...donc le papa Dossou-Gbete a dit : mais comment l'autre est allé chercher son vodun et vous allez vous lever et le casser dans sa maison, et c'est ce qui a fait la grande amitié entre les deux (**Tokélo et Dossou-Gbete**) et ils ont commencé par faire une alliance entre les deux maisons Jean Kpeifa et Koba (**Gosimiti**) se sont associés aussi et c'est à partir de ce moment-là qu'ils sont allés chercher les autres **Mami** aussi. Ta atɔn nɔ c'est le Densu des gen mais les pratiques sont un peu différentes, dans les maisons Atingali ça a ses manières et dans les maisons de **Mami** ça a ses manières...donc les autres ont commencé par imiter les sorties de **Mami** chez les gen vodun or ta atɔn nɔ est différent...donc celui qui a installé **Atinga** a son papa (Ahwanhun Dekpe Xoteyin, un tɔfin), il est venu installé **Atinga** simplement mais quand il voulait partir le vodun ta atɔn nɔ a dit moi-même je veux m'asseoir ici et c'est là que il a été obligé de l'installé donc c'est lui-même qui s'est manifesté...» (**Adumaja Tokélo Paulin** – 07/02/2021)

« Voilà...on parlait de Mami...tu as bien posé la question, on parlait de Mami, ça t'étonne...tu vas voir le serpent, le signe du serpent, tu as vu ? C'est Marie là, ils disent que Mami n'est pas Marie, ça c'est Marie...Atingali que nous avons, là, hein...au Ghana, y'a une cérémonie qu'ils font au niveau de la mer...c'est-à-dire que à Dassa le gars ne pouvait pas aller à la mer...quand c'est arrivé à Porto-Novo chez nous aussi il n'a pas dit d'aller à la mer...hors c'était une cérémonie qu'on fait pour demander la longévité, la prospérité...c'est grâce à ça que Atinga travaille plus...Y'a un lien entre Mami et les autres parce que chaque vodun a sa chambre construit là-bas, dans la mer.... on dit...les grands disent que quand quelqu'un est décédé, restez au bord de la mer... ça veut dire que l'âme de l'homme aussi va là-bas...si l'âme de l'homme va là-bas alors que l'âme de l'homme c'est les vodun qui donnent...Donc Mami, là, c'est...en un mot c'est la mère de l'humanité...c'est ça qui fait que Bariba, Agbokanlin, Aco, Akonti, tous sont à la mer...et on va chaque année pour leur demander longévité, prospérité... tout... » (**Adumaja Aladji**, 22/08/2019)

Ce dernier témoignage de l'*adumaja Aladji* comporte quelques éléments qui nous paraissent importants. D'abord l'analogie de plus en plus souvent évoquée entre la figure de **Mami** et celle de la Vierge Marie. Elle constitue une dynamique centrale dans les cultes autonomes de la première et représente une acculturation triangulaire entre

un personnage on ne peut plus central de l'univers chrétien et une entité importante du monde *vodun*, issue d'un culte tiers, puis intégrée au panthéon.

Aussi, une forme d'acculturation complexe aura vu la même figure de *Mami absorbée* dans l'univers du *vodun* classique par alliance avec une forme particulière de *Dan*, localement revisité en principe coagulateur des esprits de terre et de mer, *Ayiḍohweḍo* [*ayi* : terre ; *ḍo* : appliquer ; *hwe* : trait ; *ḍo* : appliquer ; arc-en-ciel], représenté dans le panthéon interne par l'ange *Houedo*. En tant que vecteur, il constitue une entité de l'air (comme *Atinga*) et a traversé maintes époques et traditions spirituelles. Figure antique des mythologies égyptiennes, chinoises (dragons Hongshan), nordiques (serpent Jörmingand), aztèques, australiennes (Waagal) ou védiques (dieux-serpents Shesha et Paradis), esprit protecteur et circulaire de l'*Ouroboros* (version latinisée), il est le symbole de la révolution (l'éternel retour) et de la continuité, une marque vive du lien entre les univers terrestres et célestes. Alors qu'il existe une grande variété de *Dan* dans le panthéon *vodun*, la singularité locale (maritime) conférée à *Ayiḍohweḍo* (la plupart des *Dan* étant des esprits de terre) lui permet d'opérer la jonction entre des univers spirituels et des cultes aux attributs différents. Ainsi, tous les *Dan* ne sont pas des *Mami*, mais toutes les *Mami* sont associées à *Dan*. Au plan national, les deux principales (et récemment renouvelées⁴⁰⁴) associations du culte de *Mami* allient d'ailleurs les deux nominations [Association des adeptes de *Mami-Dan* du Bénin]. Ce lien est exprimé pareillement par les *adumaja*, comme ici, dans la justification de la nature tryptique d'*Ayiḍohweḍo* et l'influence de celui-là sur les formes émergentes de *Mami* :

« *Tron n'avait pas de Mami, Atingali n'avait pas de Mami....Ayi-do-Xwé-do existait avant les Mami, il est sur la terre et sur la mer...donc tu sais pourquoi l'apparition de l'arc-en-ciel quand il sort la tête va toujours dans la mer ? C'est-à-dire que...il vient ramasser les offrandes qu'on a fait pour aller les jeter dans la mer...Donc c'est Houedo qui suite aux consultations dit que ce qu'on a fait, les sacrifices là, il les ramasse pour aller partager à ses enfants dans la mer...c'est là que dans les recherches ils ont été voir les Apouké, Ablo, etc. parce que Houedo est sur la terre et dans la mer...» (Adumaja Tofodji Caïman, 28 décembre 2019)*

⁴⁰⁴ À la suite de querelles de successions et d'une scission d'ordre ethnico-culturel (schématiquement, une association à culture dominante *gen*, rattachée aux figures des *gen vodun* (l'AAMDB, fondée le 15 février 2020 autour des *hun-nɔ Behumbeza* et du *Togbe Zontutu*) et une association à culture dominante *fon* (l'AAMDBE fondée le 4 janvier 2020 autour des *hun-nɔ Tchétula Adodo, Houegougou* et *Kponsi Alokpego*). La première est une refondation de l'association d'origine, la seconde une structure nouvelle.

Aussi, nous le disions, presque tous, jusqu'aux plus critiques, ont intégré ces figures dans leurs maisons, où les **Mami** peuvent animer les hommes et chevaucher *ablewa* et *konfo*. Elles sont mêmes chez ceux-là parmi les plus nombreuses, et les plus actives. S'agissant de leur présentification, certaines précautions sont prises, moins étanches que celles réservées à la cohabitation avec les représentants du *vodun* classique. Ainsi, elles peuvent siéger dans le *kpèxo* à condition d'être spatialement séparées, soit par une pièce intérieure dédiée, soit par une frontière symbolique qui peut être un simple muret de ciment. Parfois, à l'image des premiers, elles sont installées dans une pièce distincte de la maison ou dans une chambre mitoyenne de la cour. Ainsi les divergences de nature, qui s'effacent lors des trances, ne sont jamais totalement reniées, ni oubliées.

Gambaḍa, un principe actif dissimulé ?

« On ne peut ériger un Vodun sans mettre **Gambaḍa** dedans », affirmait sans détour le *hun-nɔ Amandi* de Vodje (15/01/17), qui se consacrait à sa vitalisation, à la suite de ses pères. Et il fut loin d'être le seul. Si cette figure ne produit pas de culte à proprement parlé, si sa dimension collective est limitée, il semble néanmoins qu'elle irrigue effectivement une grande partie des maisons de sa génération, et parfois au-delà.

L'esprit **Gambaḍa** (*Etron Koffi Djabakou, koffi, Kambada*, etc.) est l'enfant terrible de Kéta et des cultes ghanéens, (*Koffi*, cf. photo ci-contre⁴⁰⁵) à la fois omniprésent et sans cesse mise à distance par les chefs de tous autres cultes. Au-delà des représentants officiels - environ 25 maisons principalement dédiées à son culte dans l'agglomération [cf. annexe 4] - la figure de **Gambaḍa** irrigue pourtant amplement le reste des couvents et maisons, au-delà des générations et des obédiences, en esprit supplétif ou en force additionnelle invocable. **Gambaḍa** est d'abord réputé pour la vivacité et la rapidité de son action (sur le mode *chap-chap* ou *auto-auto*) mais aussi pour les utilisations dévoyées dont sa puissance est trop régulièrement l'objet, à l'image d'un autre esprit qui n'est pas de même origine mais qui partage une évolution contemporaine, des caractéristiques et un corpus d'interdits assez proches, **Kenessi/klensi**⁴⁰⁶. Il en existe de nombreuses formes et domaines d'application. Les



⁴⁰⁵ Chez le *hun-nɔ Agboyi Kpossou, Assédji* (Athiémé), cf. 24 Heures au Bénin, *Gambaba : divinité bienfaitante ou de mauvais sort*, par Cokou Romain, le 6 août 2019.

⁴⁰⁶ Agbogbo Gladja nous le décrivait ainsi, lors d'un entretien (28/102015) : *Il chasse les sorciers et favorise la réussite immédiate...Mais il y a des interdits (viande et sang de cochon, acte sexuel devant le fétiche) qui, s'ils sont*

plus répandues sont de nature télépathogène et visent l'attachement sentimental ou financier d'un tiers, le plus souvent par la liaison de deux petites statuettes anthropomorphes par chaîne, et le recours au cadenas (forme courante à Cotonou, *ablo*, photo ci-contre). Sur ce point, elles se rapprochent du catalogue dynamique et offensif de l'univers segmenté du *bo*⁴⁰⁷. C'est la raison pour laquelle la puissance de *Gambaḍa* est autant utilisée que son recours réel ou fantasmé doit systématiquement rester dans l'ombre, notamment par



l'utilisation bien connue de figures-écrans ou d'entités substitutives, que l'on retrouve également dans le culte de *Tron* avec l'esprit ambivalent de *Banguéré-Ketedji*, qui reprend formellement la plupart de ses fonctions et caractéristiques. Le cousinage est d'ailleurs si prégnant et les interrogations si récurrentes, que les deux figures y furent symboliquement associées à l'intérieur du panthéon (*Banguéré*, épouse de *Gambaḍa*).

Dans l'univers d'*Atingali*, la présence de *Gambaḍa* est globalement déniée, et pourtant omniprésente, bien qu'aucun ange au sud n'y tienne lieu de figure de substitution de manière aussi directe. C'est avant tout dans le contexte de la fondation, de la puissance active et de la main (c'est-à-dire de l'efficacité réelle) de l'*amawato* à l'ouvrage que cet esprit peut se trouver tour à tour invoqué en privé et largement dénoncé en public. Les affirmations disqualifiantes - « *Gambaḍa est dans Atinga* »⁴⁰⁸ - pour les autres, chacun se défendant d'y avoir recours en multipliant les sous-entendus à propos des confrères⁴⁰⁹ - « *Beaucoup utilisent Gambaḍa sans le dire, et rien que Gambaḍa*⁴¹⁰. » - s'appuient principalement sur l'incompatibilité supposée entre les deux figures, à l'image de la distinction sans cesse réaffirmée entre l'*azɔnḍato* qui prépare la maladie et l'*azɔngbleto* qui la guérit [cf. I/2/c]. *Atingali*, nous dit-on, est contrôlable et ne peut pas faire le mal (ou peut ne pas le faire), tandis que l'esprit *Gambaḍa* serait par nature imprévisible et se retournerait volontiers contre celui qui l'invoque.

bafoués, entraînent un changement du Kennesi, qui se retourne alors contre son propriétaire...Pour éviter de bafouer ces interdits, il faut sarcler le fétiche de branches de rameaux (...)

⁴⁰⁷ Pour mieux s'en rendre compte, cf. J.M. Apovo (2006).

⁴⁰⁸ *Adumaja Alakpo*, entretien du 4 décembre 2020.

⁴⁰⁹ Les plus courants concernent le *Sentche* de l'*adumaja Ganon*, que l'illustre déplaçait dans une fameuse mallette. Sa main était réputée particulièrement puissante, mais il ne l'aurait pas transmise.

⁴¹⁰ *Adumaja Aladji Gbeso* – entretien du 16/08/2021.

Aussi, à cette logique historique et symbolique, relativement partagée sur ses bases, s'est adjointe au fur et à mesure du déploiement et des sédentarisations localisées du culte, l'apparition de figures additionnelles. Cette *inflation* du nombre des anges est certainement davantage quantitative que qualitative, car elle procède pour beaucoup d'une réinterprétation ou d'une spécialisation utilitaire, qui semblent motivées par plusieurs vecteurs : la macération locale ou communautaire, l'adaptation au milieu et aux profils des *patients* qu'on y trouve, la recherche de prestige chez les chefs de culte qui en revendiquent la paternité. Sur ce point, il est effectivement attribué aux principaux tutélaires de référence la formation, la découverte ou la création d'un esprit, dont la postérité résidera autant dans la puissance intrinsèque que dans la capacité à s'exporter et à s'intégrer largement dans d'autres maisons. Un certain nombre d'exemples, plus ou moins récents, traduisent cette importance. Nous en citerons quelques-uns ici :

La découverte de l'ange *Adja Bariba* est souvent attribuée à l'*adumaja Adankon Kpehonde*, dont la maison fut fondée le 15 janvier 1954 à Ouega (Abomey-Calavi), après qu'il soit resté un temps indéfini dans la région de Djougou, avec son père. C'est ce qu'attestent ici plusieurs témoignages :

« Adankon Kpehonde il a parcouru, il a été au nord... Bariba c'est Djougou, c'est un fétiche du nord...maintenant quand Adankon Kpehonde a installé Bariba il a appelé les alphas de Djougou....quand on tue un bélier pour Bariba on ne met pas sur sa tête, on creuse un trou devant lui...comme les musulmans, et on fait carême...quand l'esprit Bariba te prends tu parles le dialecte bariba...à l'époque de Adankon, quand Bariba te prends tu parles le dialecte de bariba, même si tu n'as jamais appris ça...et Adankon connaît la langue, parce qu'il est resté là-bas... »

(Adumaja Xweton Oscar – 05/11/2020)

*« Papa était resté là pour...on va dire pour les recherches (il était guérisseur), et en ce temps-là, parce que son papa aussi n'était pas n'importe qui, il était un puissant...comme il est puissant, bon, les gens ont fait tout possible pour le dominer (**passage au fongbe**)...A l'époque, quand vous êtes très puissant comme ça, entre eux-mêmes ils se cherchent, ils cherchent quelque chose pour vous incriminer, donc y'a eu une histoire entre les grands puissants, on a incriminer le grand-père pour quelque chose et on l'a arrêté... quand le père a été arrêté, Adankon qui était fils unique a dit qu'il ne va pas laissé son père donc c'est comme ça qu'il s'est*

*rendu au nord et il fait ses travaux là-bas...c'est comme ça qu'il a appris la langue de là-bas. (...) Donc Bariba n'était pas dans **Atinga**, c'est le vieux qui l'a intégré dedans...»*
(**Adumaja Togbemabu** – 11/12/2020)

L'intégration de l'esprit *Tchentché/Sentche* est attribuée à une autre grande figure historique du culte, l'*adumaja Ganon*, d'Allada. Celui-ci en aurait tiré le principe actif depuis le fleuve Volta au Ghana, car « *c'est avec l'eau, là, que les gens pétrissent la motte de terre pour installer **Atingali**, c'est-à-dire pour lui donner la force.* »⁴¹¹ L'appellation *Tchentché* pourrait être une référence toponymique dégradée, puisqu'il existe du côté oriental du fleuve, au sud d'Atimpoku, une célèbre localité du nom de Senchi. Cette localité est un point de passage important pour traverser la Volta, avec l'*Adomi Bridge* et sa station de ferry. Surtout, elle se situe juste en aval du barrage d'Akosombo, dont la construction fut à la base de la création du lac.

*« Y'a un fleuve au Ghana qu'on appelle Tchentché...c'est un fleuve qui change de couleur...**Atingali** serait atterri là...donc Ganon est allé là-bas pour prendre un peu de cette eau et c'est pourquoi la puissance de Ganon était très forte.....»* (**Adumaja Xweton Ahumbe** – 05/11/2020)

L'ange *Kaya* aurait été intégré dans la galaxie *Atingali* par l'*adumaja Gbosémado*, un béninois installé au Nigéria, ou près de sa frontière, dans la zone d'Ifangni (« *Gbosémado, c'est le détenteur du pouvoir de Kaya* »⁴¹²). Celui-ci fut un proche de l'*adumaja Hunsukpɔ*, auquel il aurait proposé d'intégrer son esprit (qui aurait été à l'origine une déclinaison d'un culte réputé à l'époque, dans ces zones frontalières, et dont le nom évidemment interroge, *Tigeli Mamayagan*). *Hunsukpɔ*, comme *Hunsa* après lui, refusa l'intégration au nom de la cohérence et de la mise à distance opérée avec la sphère *endogène*. Finalement, *Kaya* est aujourd'hui assez présent dans les maisons affiliées à la **CO.NA.VA**. Le président *Hunsa* lui-même nous avait décrit cet épisode :

*« Kaya...au fait c'est un initié de mon père, moi j'étais encore au sein quand mon père a donné vodun à celui-ci suite à une maladie et c'est lui qui est à Tchuta vers la frontière là-bas et il n'est pas **Conava** mais c'est toujours Atinga et il appelle ça Kaya, il s'appelle Gbosémado...(...) Gbosémado quand il est venu voir son chef Hunsukpɔ et il a dit*

⁴¹¹ **Adumaja Vivenu Clément** – entretien du 22 novembre 2020.

⁴¹² **Adumaja Vivenu Clément** – entretien du 20 mars 2021.

mais est-ce que c'est pas possible qu'on intègre Kaya à Atingali ? Et Hunsukpɔ lui a dit non, Atingali c'est un vodun qui est jaloux il est seul moi je ne veux pas de Kaya...comment, lui il veut des gens et il va prendre un vodun qui tue...ah, que lui il n'a pas beaucoup d'enfants pour que Kaya vienne tuer ses gens...donc Gbosémado a gardé Kaya et c'est ce qui a fait la scission entre nous jusqu'à aujourd'hui... »

(Adumaja Hunsu – 16/02/2020)

L'ange *Ta atɔn nɔ*, première figure intégrée parmi les cultes de **Mami**, sous la forme réactualisée de *Papa Densu*, aurait été intégré par *Awhanhun* lorsqu'il installa *Tokélo* Raphaël dans le quartier de Vodje, en 1953. Cette figure tient une place prépondérante dans la pratique et la représentation du culte aujourd'hui, au moins dans les maisons de la **CO.NA.VA**, et une place largement détachée des autres anges **Mami**. C'est en réaction que ses proches concurrents de l'époque, les *adumaja Kpeifa* et *Gosimiti*, auraient intégré à leur tour les autres figures de la même galaxie, mais dans des emplacements compartimentés, séparés des autres esprits. Le rapport à la mer et la mise en place (*in situ*) des processions et pèlerinages vers la plage, qui restent principalement le fait des *adumaja Hunsukpɔ*, *Kpeifa* et *Gosimiti*, précisément, sont liés à cette présence des figures de l'univers **Dan-Mami**.

Plus proche de nous, *Aklan Madina* est présenté comme une *redécouverte* du président de la **CO.NA.VA** lui-même, l'*adumaja Metɔnu*, selon ses propres dires :

« On va dire Atingali Aklan Madina maintenant, c'est moi qui ai fait sortir ça...c'est moi qui a découvert ça, ça n'existait pas avant...c'est musulman...c'est moi qui a découvert ça... » (Adumaja Metɔnu Agbokanlin – 03/01/2021)

Ces différentes intégrations et l'inflation du nombre de figures qu'elles engendrent sont observées avec recul, et parfois avec une certaine dose d'ironie dans la bouche des *adumaja* ou des dirigeants associatifs eux-mêmes. Voici, par exemple, ce que le vice-président d'**Atinga Sɛn Wiwé** me répondait lorsque je l'interrogeais sur l'omniprésence physique de l'ange *Yaté* (dont je tentais de façon visiblement naïve, mais sincère, de saisir les fondements) dans les maisons de l'association, tandis qu'il est quasiment inexistant dans celles de la **CO.NA.VA** :

« Oui, bon, eux ils mettent Mami Ta atɔn nɔ...Mais ils ont trouvé ça où, en réalité ? Je vous ai dit ça, toutes ces choses-là n'existent pas, parce qu'il a fallu...C'est-à-dire, c'est

l'homme qui a forgé ça pour créer une autre chose, pour manger... (Sur le rôle de Yaté) En réalité Yaté également n'existe pas...Oui, c'est comme, il faut mettre autre chose dans la cour pour protéger. Non, sincèrement, est-ce que ce qui est devant là (Fulani Agbokanlin) ne protège pas déjà la maison ? Quelqu'un d'intelligent qui réfléchit, mais si lui alors il est capable de protéger la maison, alors pourquoi ? C'est-à-dire, l'homme veut s'encombrer... »
(Adumaja Vivenu – 20/03/2021)

Une forme de cynisme qui s'attache à la concurrence de l'époque et qui semble à la fois la moquer et la regretter (sans que l'on sache vraiment lequel de ces sentiments domine) par un personnage qui fut en outre le principal stratège des restructurations, scissions et institutionnalisations dans l'histoire récente du culte à l'échelle nationale. En tirant nous-mêmes sur la corde, d'ailleurs, la réalité éclate, mais dans les rires :

« C'est-à-dire, on mélange tout maintenant, il y a ce mélange aujourd'hui. Mais quel est le principe de l'ange?...si je t'installe ça là, et je te dis qu'il s'appelle Koosi, tu vas dire que c'est Koosi qui t'as possédé...y'a un village à Sakété, le type était immensément riche et quand il vient, il dit à l'adumaja : « ce que tu m'as donné là, c'est insuffisant, si il reste encore d'esprits chez toi, il faut me donner ça » et l'autre répondait « oh mais oui, y'a encore des esprits » (rires)... lui, il va dire que c'est fini ? Et c'est pourquoi il y avait les yelo, les gongou, les zougou (rires)...se sont les noms d'esprits qu'il y avait là-bas dans le temps, c'était juste pour manger... parce que quand tu veux installer, y'a le coût, tu veux installer ceci, il a son coût, il te dira, konfo et ablewa y'a son coût, konfo a son coût et ablewa a son coût, donc il faut créer des anges pour multiplier les coûts (rires). Quand tu viens prendre, si je ne te dis pas il y a 4 et pour l'autre c'est 60 mille et pour ceci tu paies 50 mille (rires)...et quand il rentre, si on va appeler zougou, lui il va pas dire non (Vous êtes en train de nous expliquer qu'il y a des anges qui ont été créés artificiellement) Non, c'est pas artificiellement, le principe actif est là... c'est-à-dire, c'est la même chose mais on donne juste une autre forme et un autre nom...(sur la création de Akla Madinan par Metonu) Non, il a seulement donné un nom...oh, si moi je dis que moi j'ai créé Akla Quoi-quoi (rires)...mais chacun est libre de créer ce qu'il veut, c'est ce que je dis, chacun est libre de créer....Akla Madinan, bon, il a cherché un nom, Akla Madinan, il prend quoi pour faire ça ? A l'époque, au moment où on s'est connus, familiarisés⁴¹³, il a dit qu'il va nous installer Akla Madinan...donc

⁴¹³ L'**adumaja Vivenu** Clément fut l'un des fondateurs et membres dirigeants de la **CO.NA.VA**, avant de se brouiller avec **Metonu** et de devenir le vice-président de **Sen Wiwé** (dont il avait été un des fondateurs aussi, précédemment). Il a notamment rédigé les statuts et règlements pour les deux associations.

*moi j'ai un ami qui est à Adjarra, un dignitaire, je lui ai dit il va installer ça chez toi d'abord et on va voir (rires)...et puis on l'a conduit (**Metɔnu**) chez le dignitaire, il a fait le truc et je ne sais pas l'intérêt parce que c'est les mêmes choses qu'on utilise pour faire **Atinga**, c'est exactement la même chose, c'est comme j'ai dit, quand j'ai beaucoup d'enfants je peux dire Jeanne, Jean, Dossou, Sagbo mais au final tous ces enfants viennent de moi, c'est exactement ça, tous les noms qu'on donne, là, sont des émanations pour faire la différence, pour dire j'ai créé quelque chose aujourd'hui...mais c'est le même principe actif, c'est fait avec les mêmes éléments....on peut créer tout ce qu'on veut...au final c'est l'orgueil et puis l'argent, c'est tout... » (Idem).*

Cette approche du phénomène de l'inflation des figures – qui représentent donc des formes multipliées provenant de bases communes, à peu près toujours les mêmes, qui auraient présidé à la fondation authentique ou supposément authentique du culte depuis l'Inde fantasmée et le Ghana oublié - est sur ce point largement assumée par le premier concerné, le président de la **CO.NA.VA** lui-même :

*« Ah, tu vois que l'esprit, tu vois que les langues c'est différent, mais c'est **Atingali** toujours....toi quand tu veux installer **Atingali** ici, maintenant, ce que tu leur as dit, c'est ça que les gens va commencer à faire... »
(**Adumaja Metɔnu Agbokanlin** – 03/01/2021)*

Cela étant, l'éclatement relatif dans la composition et l'installation locale des esprits particuliers, jusqu'à la reconfiguration ou la création *ex nihilo* de figures nouvelles, la *récupération* ou la *composition* à partir de figures exogènes, ne répond pas seulement à la nécessité stratégique ou à l'ambition cynique d'un chef de culte prêt à toutes les compromissions *théologiques* ou pratiques en vue de monétariser son culte. Dans un milieu où la recommandation est la mère de tous les supports publicitaires, un large panthéon dépourvu d'efficacité réelle ne servirait pas son représentant. Cette ampliation peut aussi constituer la marque de la différenciation concrète entre des chefs de maison aux parcours culturels et cultuels variés, parfois divergents. En ce sens, elle est aussi le fruit d'une singularisation contrainte, parfaitement sincère, et d'une autre plus volontaire, opportuniste. L'*adumaja Seliho Wendji*, un jeune chef de culte issu d'une vieille lignée, dont il rappelle à tout moment l'importance de l'héritage - dans un discours itératif qui s'attache au principe d'antériorité et à une forme d'orthodoxie revendiquée - justifiait de manière allusive l'existence d'une telle variété de figures :

« (...) vous voyez, pour installer même les vodun tout le monde ne fait pas de la même manière, vous comprenez ? et y'a encore beaucoup d'anges et tout ne se place pas au même moment, c'est pas la même chose qui fait tout, moi je peux faire ça sous cette forme et l'appeler et il va me répondre, lui il peut encore faire ça d'une autre forme et il va l'appeler aussi et ça va lui répondre, et la manière de faire sortir les ablewa aussi est encore différente...chez **Tron** aussi ils ne font pas la même chose, leur cérémonie, leur adura sont du même truc mais y'a des différences, c'est comme la femme qui veut préparer la sauce, c'est pas tous les assaisonnements que ta femme va faire que la mienne fait, mais le problème est que finalement on vient au même but...» (**Adumaja Seliho** – 26/10/2021)

Ce discours, et la réalité qu'il souligne, sont classiques dans une génération de cultes où l'appropriation et l'élaboration de figures sont monnaie courante. Le support figuratif, la présentification et l'identité des fétiches forment un corps que l'on habille selon l'époque, le lieu et ses propres aspirations. C'est aussi le cas chez **Tron**, avec un panthéon secondaire variable et une consistance ambiguë de **Banguéré**. C'est encore notable dans les maisons de **Mami**, dans le culte de laquelle l'addition de figures, leurs nominations et réappropriations successives (l'exemple le plus éclatant est sans doute celui des concordances avec les entités hindous) sont proprement consubstantielles.

c) Les innovations liturgiques et rituelles

« **Hun ɖe huzu ɔ, gan tɔn nɔ huzu** »

(Quand le rythme du tam-tam change, celui du gong change aussi)

« Toutes les sociétés, même celles qui semblent les moins différenciées ou les plus égalitaires, existent et fonctionnent sous le régime de la loi d'incertitude. C'est cette vulnérabilité qui permet aux forces de remise en cause et de changement d'opérer. »

Georges Balandier (1985 : 267)

La tradition, nous y revenons, est le fruit d'une élaboration et d'un mouvement d'intégration permanent. Elle est une fabrication d'histoires, à différentes échelles, et Gérard Lenclud remarquait encore que (1987 : 115), « la tradition, supposée être conser-

vation, manifeste une singulière capacité à la variation ». Dans nos cultes à la temporalité accélérée, des innovations relativement récentes peuvent ainsi devenir des références dans la pratique en moins d'une seule génération. Ce fut le cas de la Fête de la Lumière (*Christmas*) le soir du 24 décembre, dans les maisons de *Tron* (et d'*Atingali* dans une moindre mesure) et ce fut encore le cas pour la généralisation des cérémonies hebdomadaires dominicales. Aussi, les innovations en cours doivent toujours être considérées avec intérêt, même lorsqu'elles apparaissent trop radicales ou trop peu suivies. Dans le culte qui nous concerne, d'ailleurs, les idées et les tentations ne manquent pas.

L'érection des anges portatifs

Ainsi, la propriété foncière est en principe un prérequis inaliénable, préalable à toute installation. Elle l'était déjà à l'époque des premières implantations, même si le culte fut d'abord distribué par des *konfo* itinérants. Aujourd'hui, au regard des modes de vie en contexte urbain, avec un accès de plus en plus difficile à la terre, cet impératif tend et tendra de plus en plus dans l'avenir, à évoluer. Dans le même temps, cette génération de figures, qui par nature se différencie du schéma des appartenances classiques par son caractère relativement *déterritorialisé*, s'attache à l'affilié davantage qu'à son milieu. Dans cette pente, que les conditions contemporaines aggravent, ils semblent alors disponibles pour d'autres métamorphoses, de nouvelles adaptations.

Dans les associations où ces enjeux se cristallisent, les responsables ont l'ambition d'anticiper les conséquences en cours et à venir. La densification, l'occidentalisation des modes de vie, qui transforment rapidement le rapport à l'habitat - dans un environnement qui fait justement la part belle aux locations ou aux parcelles réduites⁴¹⁴ - entraînent avec eux, inévitablement, celle du rapport au sacré, à ses manifestations. Ainsi, c'est au détour d'une question sur le sort des présentifications publiques de *Fulani* face aux nouveaux tracés des voies sur les plans de l'agglomération que l'*adumaja Metonu Agbokanlin*, président de la **CO.NA.VA**, nous présentait et assumait certaines évolutions, qui concernent notamment l'installation physique de l'esprit :

« On peut les déplacer (les Fulani publics)...Moi j'ai un autre système maintenant et je fais ça aux gens... Comme Dossou-Gbete Homer (l'adumaja Segbo-Lisa), maintenant lui il n'a pas de Fulani Agbokanlin mais je lui ai fait d'esprit

⁴¹⁴ Les parcelles soumises aux coefficients de réduction dans les zones loties finissent par être maigres, bien loin des 25 mètres de côtés courants. Aussi, ces mêmes parcelles sont parfois subdivisées.

et il déplace ça...j'ai fait ça à l'autre là aussi, (l'adumaja) Caïman, ça fait au moins trois mois comme ça.... avant, là, son papa n'a pas mis ça dans la terre, son papa dans ce temps il avait pris l'esprit dans le bambou...c'est moi qui ai fait tout ça...(Segbo-Lisa est locataire) il est locataire mais moi je fais ça à les gens...moi je suis spécialiste de ça...(on peut donc mettre les esprits dans des pots ?) mais comment je vais faire ça et se serait à New-York maintenant, ou au France maintenant ?... là-bas il peut pas mettre ça dans la terre, est-ce que la personne sait ce qu'on fait pour mettre ça dans la terre ? (retour au cas de la sortie chez Segbo-Lisa) les aco, là, si tu veux faire une cérémonie on met ça dans les bassines pour faire sortir ça...(donc on est pas obligé d'être chez soi pour être installé ?) non, la personne que je vais aller installer, est-ce qu'il a de l'argent pour lui ? Les gens font ça pour partir...j'ai encore fais à une femme la fois dernière, elle est à Lomé, elle a pris ça pour partir...c'est semaine passée, c'est une femme journaliste... » (Adumaja Metonu Agbokanlin, le 03/01/2021)

Cette évolution des principes actifs et des esprits *portatifs* est ici particulièrement intéressante. En premier lieu, elle ne concerne pas une part marginale d'angels adaptables à la modalité, mais des entités fondamentales (*tcholé* ou les *Fulani*) dont la mise en terre est en principe une condition nécessaire d'existence. Aussi, elle ne touche pour le moment que l'obédience **CO.NA.VA**, pourtant la plus attachée à la filiation du *vodun* classique. Dans l'esprit de son président, qui la porte et la justifie, cette nouvelle modalité pourrait devenir un relais dans la diffusion externe d'un culte dans lequel, pour paraphraser Capone et Mary (2012), « *les esprits ou les dieux locaux 'voyagent' avec leurs initiés* (p.36). » Autant qu'elle peut constituer un axe de développement important dans des environnements où la place est de plus en plus chère et de plus en plus limitée, et où l'affiliation individuelle tend à se substituer à celle de la collectivité.

Dans Cotonou *intra-muros* se trouvent justement deux exemples d'*adumaja* locataires ayant bénéficié de l'innovation (*Segbo-Lisa* dont parle ici le président, et *Caïman Tofodji* de Sainte-Cécile). Elle nous montre que le potentiel d'innovation au sein du culte semble devoir ne jamais s'épuiser, que sa capacité d'adaptation est restée vive malgré la sédentarisation. Elle est peut-être renforcée encore par la modestie quantitative du réseau et par la centralisation de sa structure de représentation.

Néanmoins, les velléités transformatrices qui émanent de la seule volonté d'un dirigeant associatif ne doivent pas masquer ou minorer, dans ce culte fiévreux, les fortes divergences qu'elles engendrent. Sur le sujet des entités mobiles, beaucoup d'*adumaja*

restent dubitatifs ou rejettent l'idée avec vigueur, parfois avec une sincère colère. Ainsi l'*adumaja Dandokpata*, pourtant légitimiste et représentant de la jeune génération, devint proprement furieux à la simple évocation de cette possibilité d'installation :

« Tu vas voir Fulani Agbokanlin dehors, assis hein, pas dans une caisse, hein...quand on parle de la réalité, là, **Atinga** on l'installe par terre et maintenant on va l'installer dans une caisse, ça c'est vraiment n'importe quoi...qu'est-ce que vous allez dire aux gens qui vont à la messe ? Vous comprenez ce que je veux dire ? Tu parles de **Atingali**, mais c'est une grande puissance qui lutte contre la sorcellerie...si tu n'as pas la place il faut laisser ça pour chercher d'abord la chambre ou une parcelle et maintenant on donne l'esprit, maintenant, et on met ça dans une caisse... »

(*Adumaja Dandokpata*, 10/10/2020)

Les modalités de l'immolation

L'omniprésence du sang est sans doute l'argument le plus précieux de tous les contempteurs du *vodun*. Pourtant, l'immolation reste l'un des éléments fondamentaux dans la *praxis* et l'existence même des cultes. Le sang vitalise, en quittant un corps pour d'autres, la vie passe en cercle liquide, on le *donne à manger* aux hommes et aux esprits. Mais en interne aussi, les modalités de ces mises à mort interrogent. Elles constituent même une ligne de démarcation entre les deux associations, et leurs modifications des tentatives d'adaptation à la société contemporaine.

Ainsi, si l'on continue d'immoler un certain nombre d'animaux en public, aux yeux de tous les *aviduvi* et parfois de nombreux témoins, profanes ou curieux, des évolutions récentes sont à noter. Sans surprise, peut-être, la plus visible concerne ici le sort du chien (c'est aussi le cas du chat, dans d'autres cultes et d'autres contextes), l'être sacrificiel par excellence lorsqu'il s'agit d'invoquer la puissance ou de renforcer la *main* avant certains travaux importants. Pour un esprit comme *Adja Bariba*, dont il est le symbole figuratif, il reste encore l'offrande préférentielle. Plus globalement, son immolation est consubstantielle au culte, comme le rappelait ici le président *Metɔnu* :

« (...) **Atingali** là lui il prend le chien, on lui tue le chien mais on ne doit pas tuer le chien sur **Mami**, est-ce que tu vois ? On ne peut pas mettre le **Mami** et puis on dit le *Ayiḍohweḍoon* va lui tuer le chien, non, mais **Atingali** lui il prend le chien pour être fort, pout être méchant ... »

(*Adumaja Metɔnu Agbokanlin* – 01/06/2019)

Pourtant, au sein des deux structures le chien est dorénavant *saigné* discrètement, et de préférence à l'arrière des maisons. Pour les *adumaja* des deux bords, et davantage pour ceux de **Sen Wiwé**, son immolation publique pouvait choquer jusqu'aux initiés. D'une certaine manière, la pratique est déjà devenue, pour beaucoup, anachronique :

« Nous ne tuons pas nos choses devant tout le monde, on ne fait pas les choses comme ça, tu vois...(...) par exemple on ne tue pas le chien ça au vu et au su de tout le monde... parce que tout le monde ne mange pas du chien, et alors ceux qui ne mangent pas ils voudront accepter ton culte ? On tue le chien discrètement, on récupère son sang puisque c'est bien le sang qu'on utilise...le mouton on peut tuer ça parce que tout le monde tue le mouton, comme l'oiseau ou comme la pintade, mais si tu tues le chien ça n'est pas accepté par tout le monde...c'est-à-dire, voilà ces pratiques-là que nous sommes en train d'éviter pour qu'on ne continue pas à nous diaboliser » (Adumaja Vivenu – 20/03/2021)

Dans les propos du vice-président d'**Atinga Sen Wiwé**, la discrétion dans la mise à mort participe en réalité d'une démarche plus large, comme celle qui avait présidé aux modifications profondes de ce qu'il nomme lui-même les *accoutrements*. Dans cette obédience, on tue peu publiquement, au quotidien. Cette évolution, dans l'esprit du dirigeant, vise à mieux *coller* aux mœurs et à la modernité supposée de l'époque, en *dévodouisant* l'apparence du culte :

« Donc, c'est-à-dire il faut ouvrir la chose à tout le monde faut pas faire des choses qui peuvent empêcher d'autres personnes de venir...il vaut qu'on fasse des choses, quand même, c'est-à-dire même acceptées par le plus grand nombre...c'est pourquoi certaines pratiques on a laissé ça, et c'est pourquoi aussi on ne tue pas de chien devant tout le monde... » (Idem)

Si ce changement de pratique concerne davantage cette obédience, qui tend depuis plusieurs années à éloigner ses pratiques des codes classiques de l'écosystème *vodun*, il n'est pas totalement inexistant au sein de la **CO.NA.VA**. Ainsi, lors du *kpeta* annuel de l'association, à la plage le Bélier, sujet de reportages de la part des médias invités, les seules mises à mort visibles sont celles des cabris et du bœuf, qui figurent des sacrifices de réjouissances. Dans son réseau cotonnois, le chien est peu immolé en public.

Ces exemples n'épuisent pas, bien entendu, toutes les tentatives d'innovations proposées par les deux courants. Les autres sont multiples, micro-novations parfois individuelles. Celles-ci sont les plus visibles, puisqu'elles ont été pensées pour l'être. Elles sont générales, et chacune à leur manière se réfèrent au domaine de la communication, ou de la stratégie. Elles émanent des têtes plus que des corps, des hiérarchies avant les troupes. Les principes actifs mobiles (ce *vodun* en caisses) de la **CO.NA.VA** se veulent une réponse au monde de locataires que constitue la ville contemporaine, ainsi qu'à ses visées transnationales, pour le moment un fantasme, plus qu'une réalité. Nous l'avons dit, les réactions dans les maisons de la base sont assez claires, la première proposition attirant au mieux la circonspection et la seconde, une certaine indifférence. Ces modalités tacitement revisitées de l'immolation, qui sont principalement du ressort d'**Atinga Sen Wiwé**, sont peut-être plus diffuses. Tous les chefs de culte sont conscients que le sang versé constitue l'argument de choix pour les renvoyer vers la grotte moquée d'un ritualisme démodé. Mais il s'agit tout de même de leur matière première, et cette vitalisation ne peut se faire entièrement dans l'ombre. Alors on s'adapte, chacun à sa façon. Ici encore, les bases et les sommets ne parlent pas nécessairement le même langage.

8) Du la lutte anti-sorcellaire à l'*amawato* du quotidien

« *Gan de hwenu ɔ kan nɔ bla me do nukɔn, devo hwenu ɔ e nɔ bla do gudo* »
(*Sous un chef on ligote les gens par devant, sous un autre par derrière*)

« *La base de tout fétiche c'est la feuille, je dis bien la base de tout fétiche c'est la feuille, sans la feuille y'a pas de fétiche parce que dieu a créé les feuilles et leur a donné toutes les puissances* »
(*Adumaja Vivenu - 25/02/2022*)



Traitement des cas de sorcellerie chez *Yawo Kpasinde* à *Sokponta*. Au centre, l'endroit même de l'extraction, *asonlin* (source : photos personnelles)

Dans le contexte qui fut celui de son expansion rapide, la figure d'*Atingali* s'est déployée au sud-Bénin dans une approche spécifiquement anti-sorcellaire, sans doute davantage encore que *Tron*.

« *Ce fut la mission première, Atingali est venu juste pour les sorciers, c'est pour les sorciers, ce n'est pas pour guérir quelqu'un d'abord, c'est pour empêcher les sorciers d'agir...* » (Adumaja Vivenu – 20/03/2021)

Cette tradition, qui fut celle des devanciers au pays mais aussi, d'après les héritiers, des origines ghanéennes du culte, est toujours prépondérante dans les maisons des



régions premières, lorsqu'elles ont pu se maintenir à l'écart des appartenances associatives et des reconfigurations plus contemporaines. Elle l'est également dans un certain nombre de maisons cotonnoises, qui se réclament de cette filiation. Dans ces dernières d'ailleurs, les liens entre région d'origine et région d'adoption, spécifiquement durant les périodes de

traitement et les séquences rituelles concrètes, restent pour cette raison toujours vivaces. Ainsi, *Yawo Kpasinde* ou l'*Alakpo Xwenon Xesu*, par exemple, qui ont tous deux un couvent dans l'agglomération - Calavi-Alegleta et

Cotonou-Vossa - travaillent et convoient *in fine* tous leurs impétrants ou patients dans leur maison d'origine - respectivement à Sokponta (Dassa) et Tan (Agonlin). On y trouve chez la première le lieu final de l'extraction, tandis que le second a fait installer un *asonlin/Kiti* dans sa maison cotoinoise de Vossa (cf. photo ci-dessus). De ce point de vue, il est intéressant de s'arrêter un instant sur les pratiques spécifiques de cette région. Non pas, comme ses représentants tentent parfois de le faire, pour les présenter en scènes figées d'un exercice primordial, une sorte de composé chimiquement pur conservé depuis l'époque des devanciers, mais pour mieux comprendre l'importance qu'a pu prendre le schème sorcellaire dans l'implantation du culte. Nous prendrons l'exemple de l'*ablewa Yawo Kpasinde*, dont le profil nous intéresse à plus d'un titre.

Yawo est une personnalité reconnue dans le milieu des guérisseurs et contre-sorciers (d'après ses enfants, elle aurait entre 60 et 70 ans⁴¹⁵) de sa région de Sokponta, région de naissance mais pas d'origine (elle est issue d'une famille peul de Djougou), mais également dans l'agglomération de Cotonou où elle est installée, en parallèle, depuis bien longtemps (d'abord vers l'Etoile Rouge, puis à Zogbo et à Godomey, Gbegnigan d'abord, aujourd'hui Alegleta). Ses citations et participations à plusieurs émissions radiophoniques populaires, dédiées à ces sujets (notamment Radio Tokpa) ainsi que le bouche-à-oreille extrêmement vivace dans le domaine ont forgé sa réputation et nourri, au fil des ans, une petite entreprise familiale assez florissante autour de ses travaux. Comme souvent pour ce genre de profil, la réputation d'efficacité l'emporte largement sur la donnée spirituelle et le prosélytisme, le culte principal étant relativement peu mis en avant, presque dilué au regard de l'impétrant parmi les multiples entités et figures additionnelles que la fonction suppose de posséder, et de maîtriser.

C'est d'ailleurs par le jeu du hasard familial que j'ai pu faire sa connaissance. Dans cette petite histoire, un cousin paternel de ma femme avait connu un grave problème avec deux petits (5 et 8 ans) demi-frères et sœurs que son père avait eut de sa nouvelle épouse. Ainsi, le jour qu'il vint annoncer le décès de cette femme qui venait de rendre l'âme suite à un mal aussi inconnu que foudroyant, il ajouta dépité que les deux enfants avaient été accusés sur-le-champ, par la branche maternelle, d'avoir été les cibles de la justice corrompue du bras sorcier exécuteur. Alors qu'ils venaient tout juste de perdre leur maman, les petits étaient donc sitôt accusés d'en être instigateurs involontaires. Il

⁴¹⁵ Son fils aîné (*Oliwin*) a environ 45 ans, sa fille aînée (*l'ablewa Rikiatou*) 38 ans.

m'indiqua le jour qu'ils seraient envoyé par leur père chez la célèbre (pas pour moi à l'époque) **Yawo Kpasinde**. La dame était d'autant plus réputée, ajoutait-il, que ses traitements étaient absolument hors de prix - en l'occurrence ici, 250 mille francs pour traiter les deux enfants - ce qui est souvent perçu des deux côtés (gagnant et perdant) comme un gage de grande compétence.

Dès les premières séances, le jeune cousin en question, qui connaissait très bien mes penchants, accouru pour me dire qu'**Atingali** était aussi présent dans la maison (celle d'Alegleta, à Godomey), et que la prêtresse était visiblement une affiliée de haut rang. Il me proposa donc, dans ce cadre d'exorcisme familial, de venir assister aux séances suivantes, ce que bien sûr, je m'empressai de refuser (dans le cas contraire, je me serai bêtement mis du côté des *clients*). Je préfèrai commencer par proposer ce nom dans le milieu, me rendis compte que beaucoup effectivement en avaient entendu parler et que certains en louaient fort, a priori, la réussite et/ou la puissance. C'est donc à ce titre, *aviduvi* curieux de rencontrer ma tutélaire, que je me présentais chez elle, un jour, sans faire mention des deux frères et sœurs du cousin dont j'ignorais l'état d'avancement du traitement (leur papa ayant de grandes difficultés à réunir la somme que **Yawo** lui réclamait, je ne les pensais pas déjà reclus).

Effectivement, je trouvais la figure d'**Atinga** assez discrète, hors le *kpèxo*, dans cette maison d'Alegleta, d'autant que les séquences relatives à ce culte étaient réalisées selon les modalités culturelles de Dassa et que les attributs *habituels* s'en trouvaient d'autant plus difficiles à cerner. Je trouvais surtout une **Yawo** au travail et en transe - chevauchée par son esprit **Efulala**, elle peut y rester pendant plus d'une semaine- ce qui n'empêcha pas, au contraire, la communication. Aussi, au terme d'échanges divers et dans une séquence qui s'avéra aussi gênante que fascinante, elle proposa de faire défiler devant nous à peu près tous les cas en cours (nous nous trouvions au milieu d'autres visiteurs, principalement des membres des familles concernées, mais aussi de l'entière parentèle de la maison augmentée d'assistants extérieurs). Ceux-là avaient été reconnus comme sorciers par leurs proches et finalement, la plupart du temps, par eux-mêmes ; il était d'ailleurs mieux pour eux qu'ils le reconnaissent. Ils défilèrent ainsi, à tour de rôle devant nous, expliquèrent chacun leur situation, leurs souffrances et leur passif, dans un étrange exercice d'ordalie sans jugement et sans peine.

Ils se présentèrent tous contrit, la cordelette fixée d'un nœud lâche autour du cou, symbole de l'enchaînement maléfique à casser. Il y eut d'abord cette vieille qui affirma avoir *mangé* tous ses enfants, dont elle dépendait pourtant matériellement, et qui avait

commencé à attaquer la génération suivante (les petits de la fille chez qui elle vivait, par ailleurs sa dernière victime), un homme qui avait donné sa femme et son enfant *en repas* à ses pairs de la nuit, un autre encore qui avait subi une lourde contre-attaque et présentait un pied passablement gangrené, une fillette qui n'était pas une sorcière mais victime en puissance d'une tante sous influence, et enfin, sans que je m'y attende (je ne l'avais envisagé à aucun moment), mes deux petits qui se posèrent penauds juste en face de moi, et dont je n'aurais su dire s'il m'avaient reconnu. Ils commencèrent alors à raconter (ou réciter) une histoire que je connaissais déjà, et je profitais de leur extrême jeunesse pour suggérer à **Yawo** qu'on les ménage. Appartenant au cercle de la famille manche longue, je les connaissais peu, mais ils avaient à peu près l'âge de mes enfants et me firent de la peine. J'eus là, certainement, ce genre de moment de faiblesse tout à fait occidental, car mes compagnons du public ricanaient beaucoup, eux, y compris les proches et les autres patients.

Plus largement, l'accueil et les séquences rituelles liminaires opérées par **Yawo** (ou par ses nombreux enfants) dans la maison d'Alegleta ne représentent que la première



étape du traitement pour les impétrants de la maison cotonnoise. La suite des séquences dynamiques et pour finir le retrait de l'élément parasite, l'extraction du principe supposé sorcier lui-même, sont réalisées dans le domaine familial de Sokponta, arrondissement de la commune de Glazoué. **Yawo** traite sur place une bonne dizaine de patients de façons simultanées, et tandis qu'elle travaille sur le sort des premiers, entourés de ses fils (respectivement *Oliwin*, *adumaja* et *tchamin*) et de l'une de ses deux filles aînées (cf. photo ci-dessus)⁴¹⁶, *ablewa* de l'ange peul **Boba** et **Mami-si** comme la mère, la seconde (Rikiatou) prend en charge les nouveaux cas qui continuent de se présenter dans la maison de Calavi.

« elle (maman) emmène les gens de sorcellerie, au moins 12, 15, ou 20, de Cotonou ici jusqu'au village et si ma maman est venue tous les village dans tous les coins, tout jusqu'à Glazoué et Govi et quoi quoi quoi, tout le monde vient pour les laver et puis faire au moins 1 semaine, 2 semaines, pour taper et leur donner à manger vraiment c'est pas amusant, et puis on leur fait ce travail...même les parents des gens-là viennent nombreux, chacun avec ses pa-

⁴¹⁶ La sœur cadette (Sarah), a été choisie par **Yawo** pour lui succéder. Elle reste la plupart du temps au village et peut la remplacer dans les cérémonies ou séquences rituelles d'importance.

rents, donc on leur fait des cérémonies, même le médicament qu'on leur prépare c'est une seule fois qu'on verse ça comme ça dans une bassine...et puis après que tu vas te laver avec on va te demander au moins 3 fois : tu vas laisser la sorcellerie, tu ne vas plus rentrer dans ce groupe ? tu vas dire non, jusqu'à 3 fois et puis le médicament qu'on a préparé là c'est une seule fois qu'on verse ça comme ça et puis c'est fini on met la marmite à côté et puis tu prends ça avec les mains, tu vas prendre ça comme ça pour boire 3 fois et les gens qui sont là ils vont te doucher avec ça et avec le pagne que tu as porté...si tu as porté les perles tu vas enlever tout et puis on prend le pagne là pour attacher sur l'arbre et puis après c'est pour te raser la tête, on enlève tous tes cheveux même si c'est long on va enlever tout et puis on met la poudre sur ta tête et puis donc le lendemain on vient à **asonli** pour te faire des prières et puis toi tu es libéré dedans...mais si jamais tu penses que tu vas rentrer dedans, tu vas devenir fou ou bien c'est d'aller au paradis (**mort**)...tu vas mourir, en même temps...y'a beaucoup de gens qui sont devenus fous ou qui sont morts même, surtout à Togbin, là, les gens qu'on a arrêté c'est plus de 50....*ma-man est connue partout.*» (Rikiatou Kpasinde - 22/03/2021)

L'entreprise est relativement prospère, même si **Yawo**, qui d'après les témoignages fut assez riche l'est aujourd'hui un peu moins (financièrement, car elle reste une grande propriétaire foncière). Elle aurait d'après ses fils beaucoup (trop) choyé ses maris successifs (le dernier, qui était aussi son *Oliwin*, est décédé en 2017 suite à une infection post-opératoire) et supporte maintenant seule, par son activité qui les a finalement tous inclus, la charge de ses nombreux enfants.

Dans la région de Cotonou, pourtant, les évolutions sociales propre à l'époque et à la ville ont largement revisité la fonction première du culte. « *Maintenant y'a la loi* », précisait ainsi l'*adumaja* **Visetogbe** (14/02/22), « *avant un angel pouvait aller prendre un sorcier et le zigouiller mais maintenant ça n'est plus comme ça.*»



Aujourd'hui, les travaux quotidiens de la plupart des *adumaja* installés dans l'agglomération [un exemple ici avec l'*adumaja* **Tchetula Kelebo**, de Hevié]

se réfèrent à la fonction première de guérisseur et sont largement recentrés sur les travaux propitiatoires et curatifs - la protection contre les afflictions, le cas échéant les

processus de guérison - celle du *bowatɔ/amawatɔ* qui est devenu la fonction première de tout chef de culte, ce tradithérapeute dans la nouvelle nomenclature :

« Il peut vivre du culte or la plupart aujourd'hui c'est des herboristes parce que moi je ne suis pas tradi-thérapeute, je suis herboriste ça veut dire que j'utilise des plantes à des fins médicinales...un tradi-thérapeute, ce terme que les gens utilisent, ça veut dire qu'il est garant de la tradition et il soigne...parc que les gens mélangent les titres...une ONG, les gens se donnent les titres comme ils veulent... »
(Adumaja Vivenu, 20/03/2021)

Bien entendu, la main de l'*amawatɔ* est ici revisitée par le champ explicatif (dans lequel la sorcellerie reste un paramètre important), les ingrédients spécifiques et plus globalement l'ombre spirituelle propre au système *Atingali*, où les esprits particuliers aident et conseillent directement leurs correspondants humains. Dans la description de sa mise en condition et de sa relation nocturne avec les anges qui le guident dans son travail, le témoignage de l'*adumaja Dorothee Kpeifa* est par exemple ici intéressant :

« Quand les malades commencent par arriver je ne dors pas avec ma femme, je dors seul parce que la nuit y'a l'esprit qui viens me réveiller pour me parler : 'avec la maladie qui est venue, là, il faut ça il faut ça' et donc je fais la liste en même temps et dans la journée je cours chercher ce que l'envoyé a dit... je prépare pour que la personne guérisse et il rentre...les gens viennent, c'est comme ça et ce que j'ai écrit pour guérir cette personne, là, j'ai déjà mis ça dans un bouquin...(Et qui vient la nuit pour vous parler ?) Je ne sais pas, l'ange vient, il me réveille et il dit 'il faut écouter, ouvres bien tes oreilles Il faut telle chose pour cette maladie-là et le malade va guérir', et quand le truc me dis ça je sais que si je garde ça jusqu'au matin ça va partir donc la nuit je me réveille, je prends mon bic et j'écris rapidement ce qu'il m'a dit pour ne pas oublier et le matin je dis au malade 'je viens je viens' et je vais acheter les choses au marché, puis je prépare ce qu'ils m'ont dit et dès que la personne commence par boire il est guérit... c'est comme ça, quand je vois qu'il y'a une malade qui est venue, j'ai un lit picot et je viens au salon, je dors là parce que quand tu es avec une femme aucun ange ne va venir, il faut que tu sois seul, c'est comme ça qu'on travaille. » (Adumaja Dorothee - 16/01/22)

Au plan de l'activité réelle, le rapprochement avec les pratiques de *Tron* est encore assez net. Le prêtre est bien un chef de culte, mais avant tout un chercheur-guérisseur.

Au sein de la maison, cette charge ne peut être déléguée, et les connaissances et secrets qu'elle induit sont jalousement conservés, pour être un jour correctement transmis.

« (...) si on va dire la vérité des choses tu dois connaître ama parce que quand un malade va venir, bon, voilà que la personne souffre de maux de tête...ah ma tête ma tête, et si c'est pas un envoûtement et c'est une maladie naturelle mais faut connaître les feuilles pour calmer ça d'abord et c'est quand c'est envoûtement là qu'on appelle les anges et eux ils vont agir... » (Adumaja Seliho – 26/10/2021)

C'est ainsi que l'homme (ou la femme) subitement dérouté, à la recherche d'une aide pro-active pour obtenir la promotion au service, celui qui souhaite (re)saisir les opportunités de réussite qui tardent ou qui s'éloignent, dont la famille sans raison se détourne, la femme soudainement délaissée par le mari au profit (d'ordre naturel ou suspect) de l'irruption d'une concurrente, ou qui ne parvient pas à comprendre l'origine de la maladie de l'enfant ou du dépérissement rapide d'un aîné, accompagnée par l'impuissance éventuelle du corps médical *moderne* (celui qui, en tout dernier recours, conseillera parfois d'*aller voir quelqu'un du village*), et plus généralement les victimes de ces maux dont les symptômes restent dépourvus de raisons ou de traces (insomnies subites et récurrentes, douleurs physiques fantômes, lourdes pertes de mémoire, de sens commun, attrait soudain pour l'alcool, la drogue ou le jeu, etc.) propres aux attaques de type supra-biologiques ou supra-naturelles, sous forme de diathèse, constituent les cas les plus fréquents des maisons cotois, aux côtés du classique panel (matériel et rituel) du prolifique registre de la protection personnelle ou familiale.

*« J'ai fait ça (un **bo dont il est spécialiste**) à une autre dame encore, elle allait partir en France...celle-là avait un problème avec son mari, le mari a épousé une autre femme, une camerounaise, vous savez que les camerounaise aussi sont...la dame (**la camerounaise**) a détourné le mari, le mari ne lui donne plus à manger...la dame (**sa « cliente »**) a peur que ses enfants aussi, il les abandonne...maintenant elle m'a dit de faire le truc, là...et il y'a une cérémonie à faire, elle n'a pas fait et elle dit qu'elle revient pour le faire...donc après de là-bas je lui dit fais-ci, fais-ça...parce que notre truc là on prend biscuit devant et tu demandes ce que tu veux tu mets ça quelque part et puis une semaine après tu mets ça sur la voie, ici, hors là-bas elle ne peut pas mettre ça sur la voie, en France y'a pas ça, tu dois mettre ça dans ta pou-belle...et elle dit qu'elle ne peut pas faire, que si elle fait ça et qu'il y a les services qui viennent et j'ai dit bon ça c'est*

*rien, ils (les anges) ont compris...et elle a fait ça deux fois, trois fois, quatrième fois les enfants ont commencé par chercher leur père, cinquième fois, sixième fois, septième fois, huitième fois, le mari a renvoyé la camerounaise, il est revenu et il lui a payé une voiture...donc **Atingali** c'est quelque chose qui est...c'est-à-dire, superpuissant.»*
(**Adumaja Aladji** – 22/08/2019)

Ce glissement relatif dans les attributs des anges et dans les fonctions propres à l'*adumaja* est en premier lieu le fruit d'une progressive adaptation des pratiques aux attentes spécifiques générées par le milieu d'installation et de développement («*On ne peut connaître et on ne peut traiter que les problèmes du milieu où on vit* », résumait l'*adumaja Vivenu*⁴¹⁷), qui est à la fois ici celui d'un pays brutalement plongé dans les logiques de la mondialisation (et dans une *modernité* vécues sous ses diverses formes) et nous concernant plus particulièrement, comme facteur appuyant la trajectoire, celui de l'urbain, de la grande ville. Ainsi, au-delà des points communs qui existent dans les approches ou les propositions interprétatives, il est notable que le terreau culturel, le geste profond et le fond spirituel du culte n'agit pas tout à fait sur le même champ à Cotonou qu'il le fait à Konkondji, qu'il ne s'y trouve pas activé par les mêmes réflexes, puisque les populations respectives ne sont pas confrontées aux mêmes réalités ni aux mêmes menaces, et qu'elles ont au final développé des attentes divergentes auprès des formes localisées des cultes. En tous ces lieux, en revanche, le rapprochement avec la figure d'*Atingali* provient d'une volonté de répondre à un problème bien réel :

« D'abord on ne va jamais chez un Bokono par plaisir, il faut que tu as des blocages par ci par là, les sorciers vont te déranger et c'est par là que tu vas aller pour t'en sortir...c'est pas un plaisir, ah tiens, il faut que je me cherche...non, il faut avoir un problème avant de venir.... »
(**Adumaja Yelian Metogbe** – 20/12/2020)

Cette caractéristique, qui n'est pas propre à notre périmètre spirituel, souligne à quel point la capacité d'adaptation au milieu est un des traits fondamentaux de ces, et sans doute la raison principale de leur dynamisme, de la forte diffusion sous-régionale qui fut la leur au siècle dernier et de l'expansion *intérieure* qui les caractérise jusqu'ici.

Par ailleurs, la fonction de guérisseur autour de laquelle s'articule prioritairement le savoir et l'action de l'*adumaja* en fait un référent au-delà du cercle de ses adeptes, ou

⁴¹⁷ Entretien du 25 février 2022 (Avrankou, Porto-Novo).

des simples sympathisants du culte. Ses connaissances thérapeutiques concrètes, qui restent celles de l'*amawato*, augmentées de la charge symbolique d'une affiliation spirituelle spécifique, lui font même prêter des pouvoirs qu'il ne prétend pas toujours avoir. Ainsi la mésaventure dont nous fûmes témoin, et que nous avons brièvement évoqué dans l'introduction de ce travail, est assez caractéristique.

« Quand tu es un tradi pour des personnes non averties tu peux tout... c'est ça mon problème, quand y'a quelque chose et quand tu leur dit que ça peut pas ils disent non pardon qu'ils peuvent payer, que ça peut, c'est ça mon problème...non, non, le tradi n'est jamais tranquille... »

Techniquement, au-delà de l'habillage *théologique* dont la sincérité et la profondeur ne sont pas à remettre en cause ici, les représentants d'*Atingali* catalysent un certain nombre de qualités et de savoirs qui forment un alliage complexe. À la fois laborantins itinérants, guérisseurs, *blindeurs*, psychologues, conseillers spirituels, leurs attributs se sont multipliés, ou recalibrés, depuis l'époque de première introduction. Le rôle de l'*adumaja* a progressivement glissé de la spécialité anti-sorcellaire vers le généralisme spirituel, singulièrement en milieu urbain. Concrètement, il est un guérisseur des âmes aussi bien que des corps, un communicant crédible, charismatique, et si possible marqué par l'efficacité des protections qu'il propose, étant entendu que pour les membres du culte l'« *efficacité est un aspect essentiel des pratiques rituelles* » (Houseman, 2012 : 29). Il est donc à ce titre un *vodun-no* à part entière. Aussi, à l'image de la vie philosophique du philosophe, l'*adumaja* sera jugé sur la compétence que son parcours dégage et sur les bénéfices qu'il est lui-même capable de retirer de son rapport privilégié avec les esprits, qu'il promet et dont il vante tant le pouvoir. Ainsi, tous, à un moment ou à un autre, ont tenu à détailler devant nous les bénéfices concrets qu'ils avaient d'abord retirés pour eux-mêmes ou pour les leurs de cette connexion spirituelle privilégiée avec l'esprit d'*Atinga*. Souvent, aux soldes dynamiques (la prospérité) est d'ailleurs préférée la mise en avant des effets statiques (la protection) :

*« Depuis que je suis avec **Atinga** je crois que je n'ai pas rencontré quelque chose qui m'a fait peur, je n'ai pas rencontré quelque chose qui m'a fait du mal à moi, à mes enfants ou à mes femmes. » (Adumaja Alodji – 08/11/2020)*

*« Moi je ne connaissais pas Vodun **Atingali**...ce qu'il m'a fait, il a fait du miracle dans ma vie, j'ai considéré et j'ai opté pour ça...c'est ma maman qui m'a orienté, et quand*

*vous connaissez Dieu, que vous respectez les lois de la nature, là vous êtes protégés... C'est fort, hein, c'est un truc quand vous respectez ça, ah c'est un sauveur...mais c'est un combat. En tout cas, moi (...) Vodun **Atingali** m'a sauvé la vie, donc on va passer par là pour dire merci à Dieu...»*
(**Adumaja Lokossa/Hunmagblé**, 23/02/2020).

La preuve est produite par l'exemple, et le responsable du culte doit bien entendu rester le premier bénéficiaire des diverses puissances qu'il invoque.

Voici un cas concret parmi d'autres, qui se déroula lors de la *sortie* d'une *ablewa-Agbadjumo* et d'un *konfo-Mamadou* chez **Yelian Metogbe** en juillet 2022, entre ultimes chants et passage des premiers plats, lorsque la troisième femme de l'*adumaja*, une *ablewa* qui venait tout juste de quitter sa transe, se saisit soudainement de la plus grosse des bassines déposées sur le couvercle du puits pour en jeter violemment tout le contenu liquide sur une cible inconnue, par le portail de la cour. À ce moment, la cérémonie est déjà presque achevée, quelques *ablewa* sont encore *actives* et tous imaginent, dans un premier temps, qu'il s'agit d'une transe. Mais elle revient sur ses pas, sans parler, le langage corporel n'est pas celui de son ange. Elle prend alors une autre bassine, plus petite, qu'elle semble avoir choisi au hasard de la proximité, et elle réitère. La première femme de **Yelian** la rejoint et lui en tend une troisième tandis qu'une *ablewa*, au pied du puits, commence à remplir les précédentes. L'affaire sans crier prend son ampleur, les adeptes et les convives se lèvent, tous veulent savoir à qui ces libations brutales, rendues vers l'extérieur, peuvent être destinées. Le chef de la maison, placide, s'approche à son tour, passe lentement devant le portail, et sans un regard poursuit jusqu'au fond de la cour. Lui sait. Je me lève à mon tour pour voir ce qui se passe au-dehors, où je trouve un petit garçon d'une dizaine d'années. Il est en slip derrière le seuil, il grelotte de froid ou de peur, à quelques mètres de l'une des voies les plus fréquentées de la ville. Il se met à pleurer. Le manège des bassines se poursuit, alors il se contente de fermer les yeux lorsque l'eau le percute par litres entiers, se passe la main sur le visage, souffle pour vider ses narines, la première main rejoint le seconde qui tente de protéger la pudeur de son entrejambe. Sur le goudron, quelques voitures et motos commencent à ralentir, les piétons s'arrêtent, le *tchamin agba* surgit de la chambre avec *Suma Galé*. Il se place devant l'enfant, qui baisse inconsciemment la tête, commence à découper le slip par le côté puis embrase un tas de poudre pyrotechnique devant les pieds du petit, qu'il invite ensuite d'un geste à entrer. Celui-là ne bouge pas, alors le *tchamin* le pousse par les épaules tandis que la mère s'approche en douceur cette fois, qu'elle s'interpose.

Elle demande qu'on lui amène derechef les *akonti*, on en apporte deux qu'elle place sur les épaules dénudées de l'enfant. Celui-là est dorénavant totalement nu et mouillé, et il tremble de plus belle sous le regard de la cour bondée. Le *tchamin* lui fait tenir le *Suma Galé* par le manche d'une main gauche relevée, comme s'il s'agissait d'un trophée, et l'enfant pétrifié le garde bien en l'air en le fixant d'un œil inquiet. On lui tient les *akonti* en arrière et on le dirige vers le centre de la cour, auprès du même puits, vers les présentifications d'*agbajumo* et de *Ta atɔn nɔ*. L'agitation dans la cour s'est calmée. Tout le monde a compris. Les témoins se détournent ; L'*adumaja* s'approche de moi avec son air mutin habituel. Il a l'air de se désintéresser de la séquence, qu'il clôturera pourtant lui-même. Dans un souffle couvert par les chants et le rythme de l'*onilu*, qui vient de reprendre son ouvrage, il me glisse à l'oreille que son petit avait *dernièrement le mal sur lui* et qu'il était urgent de le purifier. La séquence achevée, celui-là disparaît derrière le rideau de la chambre, l'atmosphère se détend, tout le monde semble satisfait.

d) Le mythe de l'âge d'or et de la perte de puissance

« Nu e Se d'ami ɔ sɔ nɔ je wo a »

(Ce que Dieu a coloré avec de l'huile rouge ne devient jamais blanc)

*« La puissance c'est la feuille (et la parole ?) oui, en mangeant ta bouche devient une bouche sacrée...moi ce matin j'ai mangé quelque chose, c'est ça qui rend ma bouche sacrée...la base de tout fétiche, c'est la feuille, je dis bien la base de tout fétiche c'est la feuille, sans la feuille y'a pas de fétiche parce que dieu a créé les feuilles et leur a donné toutes les puissances...c'est pourquoi on dit y'a 4 éléments fondamentaux et leur fusion c'est ça qui donne la vie...vous voyez ? Le feu et l'air c'est l'esprit, la terre et l'eau, c'est le corps, et qu'est-ce que tu peux faire sans le feu, sans l'air, sans l'eau, sans la terre ? On peut jamais se priver d'un seul parmi les 4...sans ces quatre-là y'a pas de vie...la plante va pousser sur quoi ? La terre, et elle ne peut pas pousser sans l'eau et sans le soleil....donc, y'a pas de **Atingali** et de fétiche sans les feuilles...beaucoup de choses qui rentrent dans la composition du fétiche viennent des plantes, c'est pourquoi d'autres disent la feuille est dans le fétiche, c'est-à-dire lui c'est la feuille...parce que le fétiche c'est une composition de telle plante et telle plante pour créer une autre réaction...la feuille c'est la puissance de ce monde...si on te donne le fétiche et tu ne connais pas les feuilles tu n'as rien, tu seras tout de suite convoqué par les sorciers...donc c'est la feuille d'abord avant d'aller vers le reste et c'est pourquoi*

nos ancêtres avaient le jardin à côté, de nuit comme de jour tu peux rentrer dans ton jardin et faire ce que tu veux avec les feuilles.» (Adumaja Vivenu - 25 février 2022)

Alors que nous parlions avec lui, ce même jour, de l'importance de l'eau dans l'élaboration d'*Atingali* (en référence au *Tchentché* de *Ganon*), l'*adumaja Vivenu* Clément nous confirma qu'elle n'était plus utilisée sous sa forme originelle, mais surtout, rajouta-t-il au sujet de la raréfaction des matériaux nécessaires à l'installation de l'esprit, « *c'est pourquoi Atinga, tel que ça avait fait dans le bon vieux temps, la force a un peu diminué*⁴¹⁸ ». Un point de vue largement partagé par d'autres chefs de culte, conscients ou inquiets de ne plus avoir la même *main* que possédaient leurs aînés :

« Aux temps de papa Atinga ne se donne pas aux petits mais aux vieux sages, parce que ce que la chose fait est quand même puissant. » (Adumaja Dorothée Kpeifa – 16/01/2022)

Le matériel rituel, évolutions et essoufflement

Les matériaux de base nécessaires, non plus à l'installation physico-spirituelle mais à l'exercice quotidien du culte, sont relativement modiques : du parfum (*Saint-Michel* principalement, *Rêve d'Or*, eau de Cologne, etc.), de la poudre (pyrotechnique) à canon « *pour purifier l'endroit et pour chasser les mauvais esprits qui sont là* »⁴¹⁹, de la



poudre de kaolin écrasée en crème (*hwe, kalabaa*), des bougies de couleurs (blanches et rouges principalement, mais aussi vertes, bleues ou noires, selon les circonstances), du Gin (aujourd'hui, pour des raisons de moyens, il s'agit de *Bony* au quotidien, le *Royal Stock* étant réservé aux grandes cérémonies⁴²⁰), des cigarettes (*Concorde verte* ou *Yes* le plus souvent, également parce qu'elles sont les moins chères, « *la cigarette ça éclaire les anges...si la lumière rentre l'obscurité s'enfuit* »⁴²¹), des pièces d'argent (et parfois de petits billets). Enfin pour les divinations dynamiques [*keje kpon* (chercher, regarder), la *fouille* du *Fa*] quatre cauris, un ou 2 (parfois 3) *akplekan* (photo ci-dessus), ou la kola, sous sa forme *glo* (à deux lobes). L'utilisation de cette dernière

⁴¹⁸ Entretien du 22 novembre 2020.

⁴¹⁹ *Adumaja Yelian Metogbe*, 28/03/2017.

⁴²⁰ Il existe sur ce point peu de variantes ou d'adaptations localisées, mais il en existe tout de même. Ainsi dans les maisons de Ganvié, le gin est régulièrement remplacé par du *taco-taco* (alcool de manioc).

⁴²¹ *Idem*.

va d'ailleurs bien au-delà de la pratique mantique, la kola préparée (*avidiqa*, communément appelée *bisi*), étant un élément absolument central du culte.

Aussi, pour pénétrer dans le *kpèxo*, qui est le cœur du couvent et la chambre même de *Kpèdaxo* – dans laquelle se trouve donc le principe actif, l'élément *Akpo*⁴²² - il est nécessaire de se badigeonner le corps d'une eau préparée contenue dans un petit canari (*flasin*⁴²³). Celui-ci peut être disposé devant l'entrée de la chambre ou devant celle de la maison, auprès de la figure protectrice de *l'Agbokanlin*, comme ici chez les *adumaja Dandokpata, Ifama Kobata* (12^{ème}) et *Tchetula* (Hevié Houinmey).



Flasin (maisons *adumaja Dandokpata, Ifama Kobata* et *Tchetula Kelebo*)

Néanmoins, à ces éléments de base peut s'ajouter tout autre ingrédient rendu nécessaire pour des opérations rituelles particulières. De même, chaque ange peut mobiliser et réclamer ses ressources propres (chimiques, animales ou végétales) liées à sa nature, à son champ de compétence. Sur ce point, la sortie des *ablewa* et *konfo* offre une bonne opportunité d'apprécier les préférences ou les interdits liés à chacun des esprits qu'ils incarnent (l'affiliation des visionnaires étant exclusive). C'est aussi l'occasion pour l'*adumaja* garant du processus initiatique (la réclusion a lieu dans sa maison, sous sa responsabilité, et les visionnaires qui sortiront lui seront en général affiliés⁴²⁴), de revisiter le répertoire respectif de chaque *angel*, les modalités rituelles propres, les chants et panégyriques respectifs, les danses, les codes vestimentaires ou les matériaux dédiés.

De ce point de vue, les cultes souffrent de la raréfaction des matériaux rituels, parfois de la disparition pure de certaines essences, particulièrement en milieu urbain ou péri-urbain, mais pas seulement. Les faunes et flores de brousses s'amenuisent aussi,

⁴²² *Akpo* chez *Atingali* est en partie comparable au *Tron-Ta* (littéralement, la tête de *Tron*) dans ce culte cousin. Comme nous l'avons précédemment indiqué, il existe une seconde forme (*Langabo*) qui serait originaire du Togo et qui reste (sur notre terrain au moins) beaucoup plus confidentielle.

⁴²³ *Fla* représente la neutralisation du pouvoir que porterait sur eux les visiteurs. *Sin* : eau.

⁴²⁴ Ce n'est pas systématique, comme nous l'avons vu au chapitre précédent [cf.III/7/a].

dans des écosystèmes brutalisés par la rationalisation du secteur agricole et les monocultures relatives (recentrées sur les produits présentant les meilleurs rendements) qui mettent à mal la diversité naturelle des milieux. Enfin, certaines compétences de l'artisanat traditionnel-religieux se raréfient ou tendent à disparaître, elles aussi.

« Aujourd'hui quand tu veux faire le Fa, à certaines périodes tu ne trouves pas les plantes. Moi j'ai peur, j'ai un bokɔɔ qui est dans un village, là... Heureusement ils ont permis aux autochtones de sécuriser les terres en leur donnant des titres fonciers parce qu'ils vendent tout, ils vendent tout, jusqu'aux forêts sacrées. » (Damien Boko – 25/03/2015)

« (...)le matériel qu'il faut pour son installation, on a pas tout le matériel aujourd'hui ça fait 1...c'est-à-dire dans l'ancien temps les gens avaient des jardins botaniques, on achète pas les choses au marché, quand tu veux faire n'importe quoi, tu vas dans le jardin, tu restes dans le jardin (...) mais aujourd'hui il y'a l'urbanisation et dans le marché c'est des petites filles, des filles qui sont parfois en menstrues, c'est comme ça...donc c'est ce qui fait que la force qu'avaient ces plantes à l'époque tu ne peux plus avoir ça et c'est pourquoi on conseille à chaque tradi-thérapeute d'avoir son propre potager, quand il a la place. » (Adumaja Vivenu – 20/03/2021)

Ce problème est tout à fait prégnant dans les activités quotidiennes des guérisseurs installés dans la région de Cotonou, de quelques natures qu'ils soient (*azongbleto*, *amawato*, *bowato*, etc.) et rend nécessaires des déplacements de plus en plus lointains pour prélever les ressources. Par ailleurs, la raréfaction entraîne d'autres phénomènes rituels corollaires : inflation générale dans le prix des traitements, influence grandissante des recettes issues de la pharmacopée *nordiste* (ou les éléments issus de l'anatomie animale remplacent les ingrédients végétaux majoritaires au sud), substitution de certains ingrédients par des produits de la chimie moderne (un *adumaja* de ma connaissance me commande ainsi fréquemment les échantillons d'une célèbre marque de compléments alimentaires antioxydants, qu'il incorpore à certaines de ses *préparations*) ou abandon pur de certaines recettes dont les ingrédients sont devenus introuvables, difficiles d'accès ou financièrement prohibitifs.

e) *Le profil des chefs de culte Atingali*

« *Le chef (...) est certes le maître des mots, mais il est en même temps celui des silences et des secrets* ».
(Jean Jamin⁴²⁵)

Les profils sociaux-professionnels de nos *adumaja* semblent aussi (peu) diversifiés que les raisons qui les ont menés vers l'esprit, lorsqu'ils n'en ont pas hérité.

Au-delà du cas du roi de Hevié, qui vit des subsides divers liés à sa charge temporelle, et des *adumaja* qui se rémunèrent directement par le biais des activités rituelles directement reliées au culte (moins de la moitié du panel cotonnois subvient à ses besoins grâce aux travaux spirituels ou aux installations et renforcements divers) les métiers exercés (concomitamment ou anciennement) par les chefs de maisons d'*Atingali* restent globalement dans les catégories sociales inférieures, voire précaires : un imprimeur-sérigraphe, un blanchisseur, plusieurs maçons dont un fut chanteur (en l'occurrence, l'un des rares répertoires dédié à l'esprit *Atinga*⁴²⁶), un étudiant (qui jouit symboliquement de ce statut auprès des siens, mais qui en réalité *mange* de ses activités culturelles⁴²⁷), un *kloboto* (conducteur de tricycle de fret), un ancien contremaître (déclassé) dans une grande usine de textile⁴²⁸, un soudeur, deux menuisiers, une couturière également revendeuse, deux tailleurs, une infirmière exerçant à l'hôpital public⁴²⁹, deux mécaniciens (dont le président *Metonu* dans sa jeunesse), un éleveur de porc aujourd'hui propriétaire-gérant d'un maquis de carrefour⁴³⁰, un autre couturier également chanteur de musique traditionnelle⁴³¹, une commerçante, un employé de pharmacie, une secrétaire et deux fonctionnaires du premier échelon, dont un chauffeur dans l'administration (Agence Nationale des Transports Terrestres), un bon nombre de pêcheurs (presque tous les *adumaja* de Ganvié, une grande partie de ceux des quartiers de berges intérieures), et pour finir donc, un roi mineur en exercice.

⁴²⁵ Jean Jamin, *Les lois du silence*, 1977, p.68.

⁴²⁶ L'*Adumaja Caïman* (Saint-Cécile, 6^{ème} arrondissement), alors connu sous le nom d'*Hadegbe* (le gorille).

⁴²⁷ L'*adumaja Seda* (Ahwansori, 6^{ème} arrondissement) a décroché son baccalauréat, ce qui lui vaut son titre d'étudiant. Il n'a cependant pas poursuivi d'études et vit de ses travaux d'*adumaja*.

⁴²⁸ L'*adumaja Hunmagblé* (Lokoukoumey, Sèmè-Kpodji) occupait un poste relativement important à l'usine textile CBT (Compagnie Béninoise de Textile) de Lokossa. La jalousie de ses collègues, qui aurait entraîné sa disgrâce, est à l'origine de son engagement dans le culte.

⁴²⁹ L'*adumaja Misihou*n (Ouega, Abomey-Calavi), infirmière au CNHU de Cotonou.

⁴³⁰ L'*adumaja Tchetula Kelebo* (Hévié Houinmey, par ailleurs trésorier de la CO.NA.VA).

⁴³¹ L'*adumaja Togbemabu* (Ouega, Abomey-Calavi), fils cadet et successeur d'*Adankon Kpehoude*.

Ainsi, contrairement aux catégories professionnelles variées que l'on retrouve dans les profils des *hun-nɔ* et *hun-nɔ gan* en charge des différentes branches constitutives du culte de **Tron** (qui ont cependant l'avantage d'être beaucoup plus nombreux, embrassant plus aisément toute la largeur du kaléidoscope des statuts potentiels) et qui possèdent ou possédèrent dans leurs rangs cotoinois un député, un dirigeant de média (Radio Planète) un adjoint au maire d'une ville importante⁴³² (Allada, bien que l'adjoint en question réside et officie à Cotonou, quartier Agla) ainsi que plusieurs professeurs d'université, la plupart des *adumaja* sont d'extraction modeste ou très modeste, et beaucoup sont obligés de poursuivre en parallèle de leur fonction cultuelle une activité professionnelle ou alimentaire au civil. Comme leurs confrères de **Tron**, beaucoup vivent aussi de commerces additionnels ou d'activités lucratives informelles (élevage, importation de voitures ou de produits *venus*⁴³³, etc.) et pour un certain nombre d'entre eux, toujours en parallèle, de la large gamme des produits issus de la petite industrie et de l'artisanat cultuel : savons de chance, parfums ou bagues préparées [*gandida* (*gan* : fer ; *dida* : préparer)], potions de force ou de conviction, boissons curatives, etc.

Pour une bonne moitié, le travail de *bowato*/guérisseur, qui comme nous l'avons vu reste l'activité quotidienne principale des chefs de culte **Atingali**, supporte à lui seul, tant bien que mal, les besoins vitaux de la maison. Parmi ceux-là, beaucoup sont héritiers et ont été déscolarisés très tôt pour suivre l'enseignement du culte et préparer la succession (pour cette raison, il s'agit souvent des benjamins, plus rarement des aînés). Ainsi, une large majorité d'*adumaja* est peu, ou pas éduquée (ne maîtrisant ni l'écriture ni la lecture, ou très partiellement), y compris ceux de la seconde génération. De fait, ils restent à l'écart des principales décisions communautaires, même si l'émergence des réseaux sociaux leur permet aujourd'hui de partager leurs avis.

Les deux présidents associatifs sont eux-mêmes dans cette situation, dans des contextes différents. **Hunsa** a été déscolarisé après la classe de CP pour apprendre le *travail* aux côtés de son père. **Metɔnu** est parti en apprentissage (mécanique) avant d'avoir acquis ces bases. Ils sont donc contraints, dans l'exercice exécutif, de déléguer une part de leur pouvoir à des tierces mains : un fidèle secrétaire général pour le premier (l'*adumaja*), un fils cadet et successeur désigné pour l'autre (l'*adumaja Dagbo II*). Aussi, ils

⁴³² Le *hun-nɔ Dedo-Gbeyi* (Dossou Jean-Claude) du quartier Ahogbohoulé (13^{ème} arrondissement), deuxième adjoint au maire d'Allada.

⁴³³ Le *venu* est une activité de vente directe d'objet divers précisément importés en vrac depuis l'Europe (principalement du petit ameublement, du matériel hi-fi, des jouets, des friperies, etc.), dont les échoppes sont très présentes en ville et connaissent un certain succès.

délèguent nécessairement dans ce cadre une part de la direction profonde que prend le culte, dans ses évolutions actuelles. Les hiérarchies secondaires, au sein des associations, peuvent donc posséder une certaine influence (nous avons abordé, à plusieurs reprises, celle qu'avait notamment **Vivenu** Clément), par des positions stratégiques de basse intensité dont les présidents découvrent les ressorts réels parfois tard. Une partie des conflits internes et des conflits de loyauté se nichent d'ailleurs dans cette réalité⁴³⁴.

Au-delà des considérations purement sociologiques, il est intéressant de se pencher sur les raisons qui ont poussé les *adumaja* non héritiers et les devanciers des héritiers eux-mêmes (lorsqu'il est encore possible de les connaître précisément) à se tourner vers le culte. Elles rejoignent largement les motivations des *patients* qui les consultent. Concernant les premiers, installés à leur propre initiative -18 des 67 *adumaja* de notre terrain - auxquels il est possible d'adjoindre le cas intermédiaire de ceux qui ont connu le culte dans le cadre familial sans en avoir hérité (6)⁴³⁵, la mort répétée ou l'affliction restent de loin les principales causes d'approche et d'installation, pour plus de la moitié. Fonctionnant en culte typiquement *vodun* sur ce point, **Atingali** vous soigne mais en échange, ses anges vous chevauchent et vous prennent. C'est par exemple la trajectoire suivie par **Aboki Paul**, disciple de **Gosimiti**, que nous résumait ici sa fille ; encore, celle de l'*adumaja* **Ahouassou** de Sô-Ava, expliquée par son fils et successeur :

« Papa a eu des problèmes...tellement qu'il est allé s'installer chez Koba, à Barrière...Koba l'a accepté et lui a proposé qu'il soit aviduvi puis tchamin... »

(Adumaja Houindomabu – 19 février 2022)

« Le papa, l'angel a pris son enfant, le grand-frère qui est là (assis derrière nous) (...) Il est allé acheter aiguille et il met dans le bras de l'enfant et l'angel a laissé l'enfant pour le prendre lui-même...donc il a été konfo le même jour que son enfant, c'est comme un transfert....l'angel a abandonné le fils pour prendre le père....»

(Adumaja Visetogbe, 14 février 2022)

Ainsi en est-il de la mort ou de la maladie s'abattant sur la parentèle, particulièrement sur les enfants ou l'épouse (une femme pour le père de l'**Aladji Gbeso**, une fille

⁴³⁴ J'ai déjà abordé ce point. Au moment où je rédige, le cas se présente dans la structure **Atinga Sen Wiwé**, où le président **Hunsa**, qui visiblement ignorait les modalités exactes du processus *électif* dans sa propre structure, tente activement de les faire modifier, contre l'avis bien compris de tous les autres membres du bureau directeur.

⁴³⁵ Pour les explications précises de ces cas, cf. II/6/e.

pour l'*adumaja Hwesino*, des enfants et petits-enfants pour *Telu*, le patriarche des maisons *Hungbo* et *Hundo*, plusieurs des enfants *Dossou-Gbete*, *Tokélo* et *Kpeifa*, etc.), de la maladie subite et personnelle (les *adumaja Tchetula Kelebo* ou *Vivenu Clément*) ou des manifestations sorcellaires, pour les *adumaja Misihoun* et *Hunsukpɔ*.

Viennent ensuite la difficulté à procréer, dans deux cas, deux apparitions d'angels en songe et deux démarches d'installation visant à surmonter un blocage professionnel (dont l'*adumaja Le Retour/La Victoire*, une commerçante relativement importante qui voyage beaucoup et qui en conséquence reste à l'écart des enjeux associatifs).

Les difficultés ou *blocages* professionnels se trouvent parfois eux aussi réinterprétés sous l'angle additionnel de la sorcellerie au sens large. Citons le cas de l'*adumaja Lokossa* (Sèmè Kpodji-Lokoukoumey), qui nous narrait ainsi la genèse de son affiliation :

« Moi j'ai travaillé à Lokossa, j'ai fait le textile chez les chinois. J'avais un poste important, l'un voulait m'arracher ce poste-là...et ils ont commencé à m'embêter, du temps de l'Eglise catholique, qui va me soutenir ? c'est de là, ma maman elle m'a invité de venir au Nigéria (elle est originaire du Nigéria) elle était là-bas quand moi j'étais à Lokossa...ça c'est le grand-frère (il nous montre une photo), celui qui a donné la voie à mon papa, ça, le grand-frère direct de mon papa...il a été konfo dans les années 56 au Bénin ici, nous on ne savait pas, et c'est lui qui m'a dit prends ça, prends ça...et un jour au Nigéria y'a un adumaja (Gbosémado) c'est mon patron, il restait à Tipa, dans la zone de Sèmè, vous traversez la frontière ça ne fait même pas quelques kilomètres...c'est mon patron...c'est lui qui me disais que ça là (Atingali) c'est pour moi, que je vais vivre de ça dans la retraite ...c'est-à-dire il avait tout vu...» (Adumaja Hunmagblé/Lokossa – 23/02/2020)

Aussi, la simple volonté de protéger la maison fut parfois invoquée dans l'acte d'installation, bien qu'elle soit, chez *Atingali*, toujours liée à des connaissances proches et personnelles dans le milieu, ainsi qu'aux expériences antérieures. Ce fut par exemple le cas dans la maison *Kindji* de Hevié (Hesa), où le culte fut volontairement acquis par le patriarche mais le choix nominatif de l'*adumaja*, laissé à la science du *Fa* :

« Mon père était un guérisseur...moi dans ma jeunesse j'étais gardien vers Pobé...à mon retour des promenades si j'ai des connaissances en la matière je viens rendre compte à mon père....donc dans mes pérégrinations un temps mon papa est devenu très vieux et un ami lui a dit : « maintenant que tu grandis tu vas quitter certainement, mais il faut laisser quelque chose pour protéger la maison et les enfants »

*et c'est comme ça mon père a accepté la proposition de son ami d'aller vers **Atingali** et il a réuni ses frères et autres là pour leur expliquer qu'il va prendre tel vodun, les parents, les frères ont dit que c'est bon, comme c'est pour protéger la maison il n'a qu'à prendre, donc c'est à partir de là qu'on a commencé à adorer un peu... Quand le vieux a commencé par faire ses premiers pas vers **Atinga**, pour l'obtenir maintenant il a dû amener un bokɔnɔ et ils ont fait l'oracle pour savoir, ils ont demandé : « est-ce que ce vodun là quand il vient à la maison est-ce que se sera bon ? » Oui. « Mais quand le vodun sera là qui sera son prêtre ? » Donc ils ont consulté aussi...le vieux a commencé par lui-même le vodun a dit : « pas lui », il a appelé ses frères, il a deux frères qui sont passés et le vodun a dit : « non », il est rentré maintenant dans ses enfants et arrivé sur moi le vodun a accepté, que ce sera moi son adumaja...moi je n'étais même pas là quand ils ont fait l'oracle donc c'est suite à ça que mon père m'a envoyé la commission (**Il était dans les quels âges à l'époque ?**) j'avais 22 ans à peu près...donc quand je suis arrivé mon vieux a expliqué que voilà, qu'il est en train d'aller vers tel vodun et que le vodun m'a choisis comme prêtre...et moi j'ai refusé, j'ai dit que c'est pas possible, l'oracle ne peut pas me choisir alors que toi tu es encore là et moi je suis encore un enfant, que je ne veux pas, qu'on doit enlever l'oracle...donc je suis sorti avec mon papa et on est allé chez un autre bokɔnɔ pour voir, mais ça a été la même chose chez lui...suite à ça on a pris le vodun... »*

(Adumaja Kindji – 2 février 2022)

Dans les faits, modulés par la contingence plus que par le fond spirituel pur, la cause première n'écrase pas les autres, qui restent fortement colorées par l'affliction sorcellaire ou malveillante. La conséquence, le rapprochement subit ou volontaire avec l'univers d'**Atingali**, active un ensemble de ressorts. Ainsi, l'*adumaja* mené au culte par la maladie, vaincue depuis, ne reniera pas les accès à la prospérité, à la paix ou à la fertilité que les anges lui promettent, ou lui permettent. De même que la nouvelle affiliation n'écrase pas les anciennes (et n'exclut pas les concomitantes) :

*Depuis ma naissance je suis **Dan**, de Sika (**Mami Sika**)...bon, comme tout le monde je ne faisais pas confiance de ça et j'ai été me baptiser, communier tout et tout mais à présent que j'ai commencé par faire des enfants, c'est difficile...pour la délivrance je suis allé chez moi vers Agonlin, à Banané où il y'avait un prêtre de **Atingali** qui m'a aidé pour que je me rétablisse ...donc j'ai commencé par sentir les merveilles de **Atingali**...mais entretemps le serpent qui m'incarne s'est manifesté (...) et a commencé par me gêner, c'est pourquoi je suis allé quelque part à Avetcho, au Togo*

*(...) Donc j'ai fait mon **Dan** et après, comme **Atingali** déjà a commencé par me faire des merveilles, j'ai pris **Atin-gali**...celui qui m'a donné est à Banané donc j'ai connu **Atin-gali** là-bas et finalement j'ai été intronisé par les gens de Banané...et aujourd'hui c'est **Atingali** qui me fait toutes les merveilles.» (Adumaja Kpodekon – 18/02/2020)*

La nécessité de s'adapter aux évolutions de la *société moderne*, celle de soutenir la demande et les aspirations des impétrants contemporains - notamment celles d'une jeunesse néo-urbaine qui bouscule, ici comme ailleurs, les modalités classiques de l'affiliation et les schémas établis des vieux chefs de maison - la volonté de s'ouvrir et de se faire connaître à l'international (terrain de conquête potentielle) ou à l'*extérieur* localisé (terrain de jeu de la concurrence nationale), l'ambition de développer le culte et d'en augmenter le périmètre (en nombre d'adhérents, en nombre de maisons) sont autant de paramètres qui expliquent les évolutions et les réajustements permanents opérés dans la pratique. De ce point de vue, même quand ses dirigeants se renvoient les sentences lapidaires en non-conformité (dans ces cultes qui n'ont jamais été formellement codifiés, la légitimité est souvent laissée à l'antériorité de la pratique) les deux structures visent chacune à s'adapter à leur environnement social, au terreau et à la concurrence, aux attentes des adeptes potentiels, aux symboles du grand global extérieur auxquels elles tentent de rattacher leurs caractéristiques, à ses symboles qui les fascinent.

*« Bien avant que Seliho a pris **Atinga**, son enfant était déjà konfo, e c'est à cause de son enfant qu'il a pris...son enfant aîné il s'appelle konfo Lokossou Azanmado, lui c'est **Atingali** Keton qu'il a pris, pour tout le monde-là, le **Atingali** collectif qui avait fait du passage avant que les gens ont commencé par prendre ça... donc si on va dire, il fait partie des premiers konfo, Lokossou Azanmado, et quand il a été konfo là, c'est après ça qu'il est tombé malade et c'est sa maladie qui a fait que son papa est parti en recherche des feuilles et a rencontré **Atingali**, qu'il a pris (...) il a fait beaucoup de choses...parce que l'histoire de l'enfant, paraît-il que un jour il est parti pour aller acheter dans l'ancien marché, là où y'a cimetière ayikpevito, c'est là-bas il est parti acheter les feuilles qu'on prend pour faire des filets pour attraper le poisson, donc c'est là-bas il est parti acheter, il a déjà acheté et à son retour, il a rencontré une jeune fille nue dans une brousse...Bon, il a réagi : Mais c'est qui celui-ci ? En même temps il est tombé par terre, et après avoir tombé on dit qu'il s'est gonflé, complètement, qu'il ne réagissait pas, du matin jusqu'à ce soir...le soir, au moment où les femmes qui sont parti acheter ou bien vendre, à leur retour,*

*il est gonflé tellement qu'il s'est transformé, c'est quelqu'un de mince comme moi mais après avoir gonflé on arrive pas à le reconnaître, c'est de là si quelqu'un le voit il fuit et ceux qui le connaît vraiment ont commencé par chercher, c'est pas telle telle personne, ça ? Et c'est comme ça ils sont venus dire à son papa que c'est comme ça, et son papa a appelé son petit frère et puis deux frères de la famille encore d'aller vérifier que si vraiment c'est son enfant...et en ce temps Seliho était déjà Akplɔgan du culte jɔwamɔn (**acina**) parce que son papa est vodun-nɔ, c'est Seliho le premier Akplɔgan a Cotonou, c'est le grand-père qui s'appelle **Wendji**»
(**Adumaja Seliho Wendji Tofodji** – 19/08/2021)*

(Avant cela, Jean était dans quel culte ?)

*« Non, Jean était enfant de cœur pour Monseigneur Parisot à Saint-Michel...il n'était pas dans vodun du tout, du tout...c'est compte-tenu de la maladie de ses enfants qu'il s'est initié...ils nous a initié les 4, et y'a encore un enfant qui est décédé avant l'arrivée de Toublougablou qu'on appelle Bertin, mon frère, et Toublougablou a dit : « à partir d'aujourd'hui tu ne vas plus jamais perdre enfant, c'est fini...»
(Vous êtes combien pour votre maman ?) Pour ma maman il y a les deux qui sont partis, moi, Denise et Pelagi qui est à Abomey...il reste 3...présentement nous sommes 3... et quand il nous a initié comme ça, là, la maladie...le lendemain on a commencé à demander à manger, il a dit comment ? C'est extraordinaire, plus de bouillie, que nous voulons la pâte...pour voir si la maladie va Toublougablou a dit non, on a fini avec la sorcellerie...et quand on a commencé par manger, on a commencé par courir, les gens du quartier on dit comment, qu'est-ce que tu as fait que tes enfants sont en forme ? Il est parti voir les grands sorciers pour qu'on puisse leur dire de laisser, c'est comme ça que mon vieux a fait et moi, tu vas me faire le vodun Fulani et il a dit d'aller préparer une petit malle comme ça, une mallette, et il a dit que le samedi il viendra lui faire le vodun **Atingali**. »
(**Adumaja Dorothée Kpeifa** – 16 janvier 2022)*

La difficulté de l'héritage

Pour les chefs de culte héritiers qui représentent l'autre moitié du panel, et par le biais de la profondeur historique, les maisons les plus prestigieuses dans la représentation nationale du culte, les modalités de succession ont pu donner lieu à des traductions concrètes diverses. D'une façon générale, qui distingue encore la galaxie **Atingali** de celle de **Tron**, où les passages de charges en lignées agnatiques sont assez clairs (avec quelques mauvaises surprises au passage, l'atavisme étant souvent trompé, les *adumaja* devanciers de la région de Cotonou ont souvent peu ou mal préparé l'alternance et leur

suite. Se référant davantage aux modalités d'héritage en cours chez les représentants du *vodun* classique, qui rejoignent largement celles des chefs temporels du monde traditionnel (la *chefferie* en général), la coutume est tenace et l'est restée jusqu'aux périodes relativement récentes : la succession ne doit ainsi, en principe, jamais être abordée avant la disparition achevée du tuteur. C'est ainsi que dans les vieilles maisons de l'agglomération⁴³⁶, celles-ci sont difficiles et parfois résolues au terme de longues périodes de latence, qui constituent aussi des petites morts pour le culte : plus de vingt ans entre la disparition du père (Raphaël) et l'intronisation du fils (Paulin) dans la maison *Tokélo* (1979-1996/97), vingt-deux ans chez *Adankon Kpehoude* (1998-2020), dix-sept ans chez *Dossou-Gbete* (1987-2004), plus de vingt dans la maison *Seliho* (où le petit-fils succéda finalement au grand-père avec l'appui de son père *konfo*), une succession qui n'est toujours pas réglée dans les maisons *Kpeifa*, *Ganon* et *Hungbo*. Une autre enfin, perpétuellement imminente, chez *Adjagba Hula*. Certaines maisons ont aujourd'hui totalement disparu, par absence ou carence d'héritage, et compliquent largement la mise en histoire que nous avons modestement tentée de faire. Parmi les plus importantes, citons la maison *Eke* de Denakpon (Akpakpa), celle de *Sokénu Mayaba* (Saint-Cécile) ou hors de notre terrain, celle de l'*adumaja Hunkwékwé* à Porto-Novo.

Bien qu'il semble s'agir ici d'une règle empirique inévitable qui ne connaît visiblement que peu d'exceptions, les raisons de ces faillites temporaires ou définitives sont pourtant contingentes et tout à fait particulières.

Dans la maison *Kpeifa*, l'héritier désigné par le *Fa* (garçon unique de la première femme de Jean) après la mort du patriarche fut vite ostracisé par la coalition de ses



jeunes frères (enfants d'une locatrice devenue la seconde épouse) qui occupent les lieux et assument de fait une grande partie de la charge, épaulés par les vieilles *ablewa* de la maison. Dorothee

vit donc hors de la maison du culte tout en restant le seul *adumaja* (*Aitcheou* sur la photo) officiellement intronisé. Il est installé à Pahou, loin du temple familial, dans une autre maison de Jean, mais est régulièrement appelé au chevet de la fratrie balbutiante

⁴³⁶ La règle n'est d'ailleurs pas propre à l'agglomération de Cotonou. Ainsi à Porto-Novo, la succession dans la maison de l'*adumaja Hunkwékwé* est-elle tout aussi chaotique.

(dirigée par **Kinidogbe**) devant les cas les plus graves. Chez les **Seliho**, le fils du titulaire était *konfo* et ne pouvait pas assumer la charge d'*adumaja*. La succession a enjambé cette génération, après une période de régence avunculaire. De même chez les **Adankon-Kpehounde**, où le petit frère, limité par un handicap physique (surdité à peu près totale), assura l'intérim en attendant que ses neveux soient prêts. La situation est relativement similaire chez les **Adjagba Hula**, où les dissensions internes à la génération intermédiaire (les oncles *Kpohento* et *Lisano Gblanguidi*) ont finalement laissé un couvent publiquement inactif depuis 2009, bien que la situation semble devoir se régler par l'entremise des deux petits-fils (Justin et Bertin Dasi), qui ont poursuivi les activités dans l'intimité familiale et tentent actuellement de surmonter le véritable défi financier que constitue l'intronisation officielle du plus jeune :

*« Si nous on a pas laissé c'est parce qu'on reçoit assez de messages concernant cela, on reçoit assez de messages...même y'a une vieille qui passait un jour-là, bon elle m'a vu au bord de la voie elle m'a salué gentiment bon, elle m'a dit je suis l'enfant de telle personne j'ai dit oui elle m'a dit ah vraiment c'est les angels qui l'a envoyé sinon il ne me connaissais pas effectivement moi-même je ne la connaissais pas...donc c'est en ce moment-là que cette dernière m'a dit que il faudrait pas que tu laisses quelqu'un casser ces trucs-là il faut laisser ça tel quel faut pas casser ça on ne casse pas j'ai dit ah bon comment on fait pour renouveler ça et avoir les adeptes elle m'a dit de l'écouter bon en ce moment moi je n'ai pas fait ce programme donc je lui ai dit d'un temps à l'autre je vais venir chez elle quand je suis allé là-bas l'esprit qui était en elle est déjà parti elle a commencé à dire des n'importe quoi moi je l'ai laissé pour dire que dès que j'aurai mon argent dans la main comme ça je vais aller chercher ceux qui vont venir réinstaller les choses et les choses vont encore commencer...Bon cette année-ci là je suis en train de voir si je peux ça dépend des angels mais cette année-ci on est en train de penser à tout renouveler (...) Ça dépend un peu de la sauce (**l'argent**)...je vais évaluer à peu près, je peux dépenser au moins 1.5 millions parce que depuis ce temps-là il faut tuer le bélier, il faut tuer ça, et il faut tuer pigeon, il faut tuer pintade, coq tout ça là et tu invites beaucoup de monde et puis y'a encore des petites animales que en tout cas tout le monde ne voit pas ça, c'est entre le tchamin, en tout cas...ces petits animaux, là, personne ne voit mais on prend le sang pour faire **vidiqa (kola préparée)** donc en ce moment il faut acheter beaucoup de cartons de gin, du gin royal parce que c'est à base de cela et de sang que tu vas mélanger avec la poudre d'argile (...) »*

(Dasi Justin – 10/02/2021)

Dans la maison **Dossou-Gbete**, le fils désigné lors de la disparition du père en 1987, actuellement proche de la retraite, et qui fut pourtant un *tchamin agba* très actif pour son père, a longtemps cherché à échapper à l'héritage avant que celui-ci ne le rattrape inexorablement, dans des conditions qu'il nous expliquait ainsi (28/03/2017) :

*« (...)un jour le vieux (son père) a quitté cette terre, nous ses enfant on est là, en 87 il y a bientôt 30 ans, donc nous les enfants un temps nous avons négligés un peu, et après quelques années ça a commencé par faire sortir des choses, des perturbations, si quelqu'un va quelque part il entend son nom, nous les enfants partout où on passe on entend son nom (au papa), si vous ne faites pas et ainsi de suite, ça a commencé...et entre temps, juste après le décès de mon feu père, les oncles et les tantes ont consultés le **Fa** et l'oracle m'a choisi... Eux ils m'ont dit ça, un temps moi je ne voulais pas le faire, j'ai ignoré, et à un moment donné ça a commencé par bousculer (...) Un jour ils (les autres membres de la famille) sont venus me voir en me demandant d'accepter pour qu'on fasse les rituels et reprendre les activités de **Atingali**...comme moi je ne suis pas encore prêt, ça a suscité beaucoup de tracasseries et de tracasseries (...) Pourquoi j'ai accepté maintenant de le faire ? Là où je vous ai dit qu'il y a encore d'autres **Atingali** à Agontinkon, ici dans la troisième vous y'a un ange qui est arrivé on l'appelle **Aja Bariba**, cet ange a demandé à notre adumaja qui est de l'autre côté (**Tokélo**) de nous inviter, nous qui sommes les enfants de feu adumaja Gbalibaete et c'est par moi que mes sœurs et frères ont eu la commission...moi je ne sais pas le jour-là et je suis allé à Lomé et ils ont donné le rdv pour 20h, le soir... donc moi j'ai pas assisté à la réunion...vers 20h30-21h comme ça, l'ange est encore venu et il a demandé où est-ce que je suis encore ? Ils lui ont dit que moi je suis à Lomé, l'ange a ri complet, il a ri fatigué il dit qu'il va me faire venir tout de suite, les gens ont dit non c'est pas vrai, parce que si je vais à Lomé c'est pour faire 2 jours 3 jours, minimum, que je viens de partir ce matin...et l'ange a dit qu'il va rester ici et que je viendrai le voir ici, et c'est ce qui s'est passé...Moi j' étais à Lomé, j'ai fait un peu ma vie, je me suis couché vers 21h comme ça, je suis déjà couché là-bas et l'ange est venu me réveiller la toute première fois : « Et toi, toi, réveille-toi »...bon, je suis en sommeil donc c'est tout comme si je suis en train de rêver, la deuxième fois il est venu encore me réveiller, la 3^{ème} fois je suis à moitié endormi et il a dit : « toi, il faut rentrer, on a besoin de toi à Cotonou » et je me suis réveillé, j'ai dit comment, j'ai laissé ma petite famille à Cotonou, qu'est-ce qui se passe ? J'ai pris mon portable, je voulais appeler mes femmes, mes enfants pour leur demander ce qui se passe, la ligne est complètement isolée, j'appelle tous les portables que je connais à Cotonou, j'ai appelé, rien n'a marché...donc je dis : « Ah qu'est-ce qui se passe ? Si entre*

temps si j'appelle les numéros et ça ne marche pas comme ça, pourquoi encore rester à Lomé ?» Et j'ai pris la voie, j'ai quitté Lomé vers 22h et je suis arrivé à Cotonou ici vers 1h du matin...j'ai l'habitude, si je viens ici j'ai l'habitude de passer par le carrefour, enfin par un sens interdit pour venir ici...en passant par le sens interdit quelque chose m'a dit non faut pas passer par là-bas il faut passer par l'étoile rouge, j'ai pris par l'étoile, arrivé sur la voie quelqu'un m'a dit : « Mais tu as oublié que vous avez une réunion ici ? » Et quelqu'un d'autre m'a dit encore : « Non, ils sont déjà partis, à cette heure-ci y'aura plus personne », qu'est-ce qu'on m'a dit encore ? « Non il faut aller d'abord peut-être ils seront là tu vas leur présenter tes excuses avant de rentrer », arrivé là-bas y'a encore tout le monde dans la maison, c'est comme si on m'attendait, j'ai ouvert le portail et ils ont dit : « Ah e wa e wa e wa » **(il est venu)** J'ai dit : « mais qui est arrivé ? » (...) et j'ai un cousin qui me dit : « C'est toi qu'on attend », j'ai dit : « moi ? Qu'est-ce que j'ai fait ? » Il dit : « oh viens viens, on a déjà perdu trop de temps ici de 20h à 1h bientôt deux heures, viens on va parler »...avant d'arriver l'angel aja bariba a déjà déposé une chaise au milieu, ils ont fait un cercle et ils m'ont dit de m'asseoir, j'ai dit : « pourquoi ? Dis-moi ce que vous voulez d'abord, qu'est-ce que j'ai fait ? » il dit : « assois-toi d'abord »...bon après avoir tiré **(rechigné)** un peu j'ai dit pourquoi tirer et je me suis assis et c'est ce jour-là que l'ange m'a dit : « A partir d'aujourd'hui, c'est toi l'adumaja de votre maison » et il m'a posé la question si je sais que c'est moi, j'ai dit non, il dit « c'est toi et il a dit là c'est papa qui est debout comme ça, c'est Kpeifa qui est là c'est Aladji qui est là c'est Tokélo qui est là, tous ces adumaja **(du voisinage)** ne sont plus de ce monde mais ils sont debout là et ils souhaitent que tu deviennes adumaja pour que la maison ressuscite pour **Atingali** » et c'est comme ça qu'on a commencé un peu un peu jusqu'à ce jour...donc j'ai été intronisé, les hauts dignitaires sont venus me remettre les pouvoirs qu'ils ont, les pouvoirs qu'il faut pour pouvoir parler avec les angel, pour pouvoir faire la prière, pour pouvoir parler et les angel vont vous écouter...y'a toutes ces cérémonies qu'il faut faire d'abord avant de devenir adumaja c'est pas qu'on se lève pour dire je veux être adumaja, je suis adumaja et point final, non, c'est pas comme ça...donc c'est comme ça que les choses sont arrivées et je suis devenu adumaja **(en 2004)** jusqu'à ce jour... »

Aussi, la maison **Gosimiti** récemment réactivée (en mars 2022) alors que le fils désigné (Lili), qui s'était tourné vers d'autres sphères et se montrait peu enclin à diriger le culte, convenait de laisser la place à son jeune frère, Innocent. Enfin, la maison **Tokélo** prise dans le giron de la **CO.NA.VA** par un **Metonu** aux travers florentins, qui a subitement imposé au fils intronisé la concurrence d'un neveu qu'il a lui-même installé

de fraîche date. Ainsi, aucune de ces maisons devancières de la région de Cotonou n'a pu connaître une succession claire et fluide. Les modalités en la matière ont néanmoins évolué, ces dernières années, les héritages se pensent davantage et les héritiers sont sans doute mieux préparés. Les chefs de culte qui ont durement réactivé leurs temples familiaux ne souhaitent plus se rapprocher de l'abîme et de la disparition. La tutelle des structures de représentation, qui n'existaient pas au temps des grands anciens, appuie d'ailleurs fortement cette tendance à rationaliser les héritages et les successions.

f) *Conditions matérielles et paramètre financier.*

“Gbenṣo de mo nṣ gbẹ gbexo.”

(Un vivant ne refuse pas les affaires de la vie.)

« Des fidèles il en avait des masses, mais pas beaucoup qui le payait (...) Pendant qu'il parlait, prudent et préliminaire, j'essayais de me représenter tout ce qu'il exécutait chaque jour ce curé pour gagner ses calories, des tas de grimaces et des promesses encore, dans le genre des miennes... Et puis je me l'imaginai pour m'amuser, tout nu devant son autel... C'est ainsi qu'il faut s'habituer à transposer dès le premier abord tous les hommes (...) on les comprend bien plus vite après ça, on discerne tout de suite dans n'importe quel personnage sa réalité d'énorme et avide asticot. C'est un bon truc d'imagination. Son sale prestige se dissipe, s'évapore. (...) Rien ne résiste à cette épreuve. »

(L.F. Céline, Voyage au bout de la nuit)

La difficulté à hériter de la charge ou à s'en emparer ne réside pas seulement dans les considérations spirituelles et stratégiques. Aussi, bien que l'aspect soit peu mis en avant (sauf lorsqu'il concerne les grandes cérémonies dans lesquelles le niveau de dépense reste un élément de prestige), la charge reste une charge matérielle, et financière.

Dans la pratique, une maison dédiée à l'esprit d'***Atingali*** est principalement centrée sur les activités quotidiennes de la large protection et de la guérison, sous leurs formes diverses. Ce sont elles qui fournissent la majeure partie des revenus des *adumaja* qui n'exercent pas d'activités professionnelles au civil, une source complémentaire pour les autres. Pour cela, la plupart tentent de cloisonner le budget du foyer et celui de leur couvent (sous le mode de la gestion d'entreprise), de même qu'ils y mobilisent souvent

de manière exclusive les revenus afférents. Dans ce cas, une cotisation est prélevée sur les adeptes et dédiée à son fonctionnement (complétée lors de la préparation aux cérémonies exceptionnelles, comme les *sorties*, par une cotisation subsidiaire).

Le fruit du travail du *bowato* ne rentre pas complètement dans ce cadre, puisqu'il sera partagé de façon ponctuelle, à la discrétion (et au bon vouloir) du seul chef de culte, avec les adeptes et officiants ayant activement participé aux travaux. Aussi, les bénéfices matériels que l'on en retire réellement ou que l'on imagine en retirer, est la cible de nombreux fantasmes. Il reste néanmoins un centre actif essentiel des maisons puisqu'il constitue un apport relativement régulier en fiduciaire et en potentiels initiés et qu'il oblige à poursuivre sans cesse les recherches et l'acquisition des connaissances.

« Moi hier, tu sais, j'ai gagné 10 mille francs sans bouger de là où je suis assis maintenant...la personne, il a agbota (littéralement tête de bélier⁴³⁷, il s'agit ici de très fortes migraines)...j'ai dit je vais te prendre 15 mille et tu vas plus jamais voir ça.... j'ai appelé ma fille, vas là dans mon jardin, là, vas prendre-ci vas prendre-ça, amènes-moi ci amènes-moi ça....j'ai dit à l'autre mets-toi là et dis (l'incantation) 3 fois, j'ai passé après 20 minutes il s'est repris et j'ai dit encore 3 fois, et c'est fini....non, c'est comme ça...moi je sais bien que dans ma retraite, je sais que dans ce moment-là je serai riche parce que je n'ai pas le temps de sortir et là j'aurai le temps maintenant de voyager, de faire d'autres recherches.»

(Adumaja Yelian Metogbe – 19/10/2009)

Au-delà des considérations sur les motivations pécuniaires des représentants, qu'il ne faudrait pas sous-estimer, particulièrement dans cette génération *au pouvoir*, et qui furent étudiées ailleurs [*Les nouveaux entrepreneurs en religion*, Tall (2015)], dans des travaux qui s'attachent souvent à mettre en lumière les stratégies de réseaux, de pouvoir et de financements (notamment par le biais de la création d'ONG *ex-nihilo*) que certains tentent de déployer en utilisant les figures dont ils assument la charge, l'angle de la simple contingence matérielle nous semble assez peu considéré dans les différentes études sur la pratique et la vie quotidienne des maisons de *vodun*. Pourtant, elle paraît tout à fait fondamentale dans l'exercice concret et journalier de ces cultes, comme dans certaines de leurs dispositions et évolutions contemporaines. En ce sens, nous ne nous attachons pas seulement ici à l'environnement économique que ces chefs sont capables

⁴³⁷ *Agbo* : bélier ; *ta* : tête.

de mobiliser, mais à celui dont ils sont tributaires, puisque débarrassés des atouts apparents de leur grandiloquente fonction, ils redeviennent des individus ordinaires, intégrés dans la société, soumis aux mêmes besoins et nécessités que les autres. Comme nous les avons déjà décrits par ailleurs, ils sont aussi des chefs de familles à nourrir.

Aussi, lorsque l'on s'attarde sur l'équilibre concret de l'écosystème financier qui sous-tend la marche d'un couvent, ou d'un temple, la réalité de la monétarisation des séquences rituelles sollicitées (au-delà de l'esbroufe des intéressés eux-mêmes qui exagèrent souvent pour *se grandir* les prix pratiqués et les bénéfices réels qu'ils en retirent) il apparaît parfois que les *adumaja* en réalisent un grand nombre à perte, autrement dit à leurs propres frais. Ici se trouve certainement une des principales raisons qui explique que plus de la moitié d'entre eux continuent d'exercer une activité professionnelle concomitante. Les finances d'une maison dédiée au culte d'*Atinga* peuvent être tendues, voire extrêmement serrées, surtout lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre (et donc d'assumer, sous tous les angles) des sorties multiples et simultanées de *visionnaires*.

Les sorties d'*ablewa/konfo*, une charge autant qu'une chance.

La *sortie* constitue effectivement, au-delà des *kpeta* annuels, la plus importante cérémonie et disons, la séquence rituelle centrale des maisons d'*Atingali*.

Théoriquement, l'ange aura choisi sa (*ablewa*) ou son (*konfo*) répondant terrestre en manifestant son désir par sa présence subite [une apparition spontanée ou la résolution d'une infortune quelconque (la maladie, la mort de proches, l'infertilité, la persécution spirituelle, etc.)]. Dès lors, la famille de l'impétrant se doit de participer activement aux divers frais induits par les péripéties du parcours initiatique, depuis ses premières étapes jusqu'à sa conclusion (les ultimes séquences et les festivités dont ces dernières sont l'occasion représentant, de loin, le premier poste de dépense). Ces familles doivent aussi assumer, en principe, les soins quotidiens (s'agissant de la nourriture, les configurations varient, elle peut être prise en charge par l'*adumaja* dans les grandes maisons où quelques bouches de plus ne font guère de différence) ainsi que les fournitures et matériaux nécessaires au travail sur leurs proches, alors que tout contact avec eux est en principe interdit pendant les 7 ou 9 semaines de réclusion⁴³⁸ qui précèdent la sortie (dans cet intervalle, le rôle d'intermédiaire entre le monde extérieur et celui des reclus est assumée par *Nana Galé*). La participation des parents est également l'occasion pour

⁴³⁸ Le temps de réclusion est le même dans toute maison : 7 semaines pour les femmes, 9 pour les hommes.

eux de maintenir un contact, même indirect, en prenant des nouvelles régulières (les initiations concernent parfois de très jeunes enfants, souvent des petites filles).

Il arrive cependant (trop fréquemment au goût de certains *adumaja*) que ces familles en viennent à faillir ou à renoncer, simplement, par manque de moyens ou d'adhésion vis-à-vis du processus lui-même (l'engagement initiatique peut constituer un cheminement personnel déconnecté ou en opposition frontale avec les affiliations familiales), ou par absence (les impétrants n'ont parfois plus de famille ou plus de contacts avec elle). Dans ce cas, et puisqu'il serait inconcevable de renoncer ou de suspendre le processus en cours pour de viles raisons pécuniaires, c'est le chef de culte qui doit assumer la fin du parcours sur ses fonds personnels, en sollicitant l'aide des adeptes de sa maison (il arrive que des *adumaja* s'endettent fortement durant ces périodes).

« Leur tenue, ce qu'on va dépenser pour leur faire les cérémonies, c'est eux-mêmes qui vont financer ça... (sur la nourriture pendant la réclusion) c'est eux-mêmes, mais il y a des cas spécial qui viennent...supposons que celui-là il n'a personne et on voit qu'il n'a pas de moyens financiers...C'est venu pour moi, c'est le cas qui est là maintenant de la fille là, pour te dire vrai c'est moi-même qui ai supporté parce que la famille a laissé... (Donc si la famille abandonne, tu es obligé de continuer à tes frais ?) Tu es obligé, oui, parce que le pourquoi l'ange l'a choisi, toi tu ne sais pas...or on dit que l'ange vient peut-être quand la personne à un malheur en avance ou bien l'ange va le recalcr pour profiter de lui pour faire du bien à quelqu'un d'autre... » (Adumaja Seliho, 26/10/2020)

Ce paramètre des moyens disponibles, ou mobilisables, reste un point relativement aveugle dans les réflexions proposées sur les pratiques spirituelles, mais il en constitue certainement un élément majeur. Ainsi, des circonvolutions théoriques, et complexes, sont parfois proposées pour expliquer des différences dans les modalités rituelles, faisant fi de ce paramètre prosaïque, qui peut être subtilement maquillé. Passé le *Rasoir d'Ockham* sur les alternatives sophistiquées, ne reste souvent que la contingence. Dans le cadre d'*Atinga*, elle explique une grande partie des disparités que l'on peut observer dans la tenue cérémonielle des sorties d'*ablewa* et *konfo*. Ces divergences, parfois de simples manques (un cabri plutôt qu'un bélier pour *Fulani*, un gin *Bony* plutôt qu'un *Royal*, etc.), n'ont cependant pas de conséquences spirituelles néfastes pour le nouvel initié ou pour son initiateur (« *On peut tout se faire pardonner avec Atingali, il n'a pas*

de rancune »⁴³⁹) et pourront être réparées ultérieurement. Elles constituent, certes, un affront au prestige immédiat de l'*adumaja*, d'autant plus visible que celui-là sera obligé d'inviter ses pairs à la cérémonie et qu'ils ne manqueront pas de procéder à des comparaisons toujours désavantageuses et de le faire savoir, à tous sauf bien sûr au principal intéressé (sur ce point encore, le monde des *vodun-nɔ* à l'image du monde profane). Une blessure d'orgueil relative qui n'est finalement pas plus déterminante que les offrandes carencées puisqu'elle est compensée par l'opportunité d'expansion que représente l'intégration de nouveaux initiés et d'*ablewa* ou *konfo* supplémentaires. En effet, plus le nombre de *visionnaires* est important et plus celui des anges à solliciter le sera, d'autant qu'un noyau restreint d'esprits monopolise la majorité des occurrences. Il est donc important d'en posséder une variété intéressante, idéalement exhaustive. Ainsi, mieux vaut une initiation dégradée que pas d'initiation, puisque le véritable prestige dont un *adumaja* pourra se prévaloir ne repose pas sur l'abondance matérielle dont il aura su faire preuve lors des sorties, mais sur la fréquence de celles-là.

Le critère principal, celui qui écrase tous les autres et la mauvaise langue des jaloux, au passage, les membres de l'association qui se seront pourtant empressés de ne pas aider leur frère, et néanmoins concurrent - « *si tu as une cérémonie...il y a un groupe, si tu es adhérent de ce groupe il viendra chez toi et c'est 5 mille francs, c'est un groupe à part (de l'association, ici de la CO.NA.VA)...un groupe de 10 personnes ou bien de 20 personnes...et puis avant de les inviter il faut envoyer une bouteille de gin royal pour les invités et mes amis, là...ils vont manger et boire fatigué pour toi...nous on paie seulement...* »⁴⁴⁰ - reste bien le dynamisme réaffirmé d'une maison, sa capacité à se développer et à renouveler chaque fonction ou chaque membre défaillant. En ce sens, la cérémonie de sortie, peut en importe la tenue, restera vécue par ses instigateurs comme une promesse de richesse et de puissance à venir, à la manière dont on accueille avec espoir, dans les familles les plus modestes, la naissance d'un nouvel enfant.

⁴³⁹ *Ađumaja Yelian Metɔgbe*, 18 août 2019.

⁴⁴⁰ *Idem*.

9) Les cultes et la construction urbaine et sociale contemporaine

« Me ma kpo nu ma nyo, me mo nu ma nyo »
(*Celui qui ne manque pas ce qui n'est pas bon, c'est celui qui trouvera ce qui n'est pas bon*)

« *Les vainqueurs avaient vaincu sans peine : ils avaient pris une ville qui se débarrassait de ses dieux* »
(P. Guyotat, 1967⁴⁴¹)

Les évolutions de la sphère religieuse ne sauraient être ici étanches ou détachées des lourdes tendances qui tourmentent le monde. Elles semblent même ne pas pouvoir faire autrement que de suivre le bulldozer mental et discursif des chantres du modernisme, ainsi que leurs exigences. Celles-ci peuvent être générées, en interne, par des dirigeants formés à l'extérieur et souvent façonnés par l'idéologie protestante dont nous ne rappellerons pas ici les accointances évidentes avec le système socio-économique dominant⁴⁴², platement calquées sur des modèles ou encore, fortement *encouragées* par des donneurs d'ordre supranationaux, superviseurs désincarnés « *du dogme trinitaire de la réforme (ajustement structurel, démocratisation, good governance...)* » (Bayart, 1999 : 104). Il s'agira pour le Bénin des plans d'ajustement structurels, imposés par le FMI dès le début des années 1990, puis remplacés par les objectifs réitérés du MCA (*Millenium Challenge Account*⁴⁴³). Aussi, des créanciers aujourd'hui concurrencés par le partenaire chinois mais toujours relayés, de manière plus ou moins consciente et servile, par les structures privées et les réseaux d'ONG : ouverture au libéralisme économique et aux échanges internationaux, massification de l'endettement (pour la zone subsaharienne, le ratio moyen est passé d'un tiers à plus de la moitié du PIB, entre 2010 et 2020⁴⁴⁴), réduction du périmètre de l'état aux fonctions régaliennes, diminution du nombre d'emplois publics et à l'inverse, promotion des secteurs privés, notamment

⁴⁴¹ *Tombeau pour cinq-cent mille soldats*, incipit.

⁴⁴² Voir, entre autre, Max Weber et *L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme*, et s'agissant plus précisément du Bénin, Camilla Strandsbjerg (2005 et 2015).

⁴⁴³ Les opérations financées dans le cadre du MCA sont conduites par la *Millenium Challenge Corporation*. Créé en 2004, il s'agit d'un fond américain soumis aux performances de gouvernance et d'ouverture économique.

⁴⁴⁴ Cette massification de l'endettement à l'échelle continentale est régulièrement reprochée au créancier chinois (notamment dans les travaux de la China Africa Research Initiative (CARI) de l'université Johns-Hopkins), bien que certaines études soulignent le rôle sous-estimé des investisseurs privés occidentaux (cf. *Chine/Afrique, Vers une dette plus soutenable ?*, H. Reisen, Courrier de la planète n°84 (2007), ou encore *Politics by default : China and the Global Governance of African debt*, N. Lippolis et H. Verhoeven, mai 2022). Pour une information plus large sur le sujet, voire également J. Legrand et sa *Brève histoire de la dette des pays d'Afrique subsaharienne* (2016).

bancaires, développement d'une *supply chain* mondialisée, confortablement assise sur le jeu concurrentiel de la logistique portuaire régionale et les importations massives de biens étrangers, et nous concernant plus directement, de la limitation de l'influence des sphères du champ *traditionnel*, de la transformation profonde des structures socio-familiales et de la libéralisation à peu près complète du *marché religieux*.

Car il faut bien reconnaître qu'ici, sous des formes parfois caricaturales, l'empreinte des forces extérieures reste colossale : celle des tenants d'une ingénierie sociale mondialisée, ce progressisme obligatoire dont les chercheurs occidentaux sont souvent les relais inconscients, qui prêchent et à défaut imposent partout où ils le peuvent cette Evangile indiscutable, celle des grandes importations religieuses venues du désert ou des côtes qui ont largement stimulé les producteurs de multiples néo-cultes, celle des porte-paroles certifiés de la *world religion* (aussi anachronique et vague que peut l'être la *world music*), naviguant à vue entre syncrétisme brouillon et lucratif, celle un étage plus bas des partisans hypermétropes de la religion globale africaine, qui semblent découvrir qu'effectivement les hommes possèdent entre eux des points communs et dont les illustres représentants, localement compris, transpercent le monde sans changer de milieu, les terrorisés intimes de la tradition qui la sacralisent sur les terrains *exotiques* mais ridiculisent tous ses travers en Occident, accueillant derrière les postures et faux-semblants cette *modernisation* inexorable - le fameux *sens de l'histoire* suivi aux meilleurs postes - qu'insidieusement ils rebaptisent *développement*, les institutions ou les agences internationales en tout genre qui, au-delà d'offrir un alibi à de jeunes occidentaux en mal d'aventure, vivent grassement sur la bête et croient encore pouvoir s'adresser aux populations locales comme on sermonne un groupe d'enfants trop dissipé, etc.

Peut-être est-il trop simple, nous objecterait-on, de prêter à ces pressions venues de l'extérieur (horizon du global) ou de l'intérieur détaché (élites locales mondialisés) une force sans limite. Les profondes transformations à l'œuvre n'ont sans doute pas pour unique source ces ailleurs fantasmés et en vérité, déjà largement intégrés. Ici, beaucoup des attributs de la mondialisation avaient été vécus en avance par les altérités de toutes natures, initiées et subies, et avaient de très loin précédé l'entrée de ces états nouveaux modernes dans le jeu international des marchés, au sens où s'observe la globalisation du monde à travers le modèle variable de Friedman. Dans la présentation de sa théorie de l'extraversion sous-continentale, J.F. Bayart (1999 : 105) nous rappelait ainsi qu'effectivement « *l'on ne peut dissocier le devenir de l'Afrique subsaharienne depuis un*

siècle des effets de la globalisation qui ont travaillé son tissu social depuis l'expansion marchande de l'Europe au XV^{ème} siècle. » Cela étant, il reste indéniable que l'influence du cœur global sur ses périphéries (l'un et les autres étant multi-localisés) est une base d'émulation et de recomposition, notamment pour les figures que nous avons à étudier ici, tandis que la circulation des références redistribue le rôle et l'image véhiculés par chaque culte. Sur ce point, il reste plus difficile de dévoiler son affiliation à une figure issue du champ *traditionnel*, décrié par les voix de l'acculturation, plutôt qu'à une entité spirituelle récente, dont les formes métissées portent en elles toute la profondeur d'origines intercontinentales fascinantes⁴⁴⁵, tout comme l'Eglise chrétienne s'est longtemps appuyée sur les symboles de la toute-puissance occidentale pour former le tissu de ses réseaux et de son magistère moral.

g) Les cultes à l'épreuve des évolutions sociales

« Il y a un paradoxe dans tout projet initiatique, puisqu'il tend à uniformiser en « humanisant » et en « harmonisant » (...) mais divise en socialisant.»
(Jamin, 1977 : 74)

« A mɔ xo ɔo mɛ nu ɔ, vijji wɛ nɔ jlo wɛ »
(Voir une femme enceinte te donnes envie d'accoucher.)

L'anthropologie occidentale et la dévorante question de l'individu.

Sur ces sujets, l'anthropologie est certainement la fille la plus savante et bavarde de tout l'héritage intellectuel colonial. Les réflexes des anthropologues sont restés assez proches, en ce sens, de ceux de l'ancien monde missionnaire qu'ils méprisent, tandis que l'*extraversion scientifique* (Hountondji, 1997) demeure à leur avantage. Aussi, ils n'ont pas toujours livré le travail d'imprégnation et de compréhension que les prêtres avaient fait (les travaux des seconds furent souvent supérieurs à ceux des précurseurs de la discipline). Dans la période contemporaine, la question des processus d'individualisation et de démocratisation (qui sont liés) reste encore un thème lancinant adapté mécaniquement aux divers terrains africains⁴⁴⁶. Parfois, il semble même qu'on ne s'in-

⁴⁴⁵ S'agissant des figures d'origine ghanéenne, ce rôle est largement dévolu à une Inde plus que fantasmée.

⁴⁴⁶ Avec le présupposé: sociologie (individu face à la société), anthropologie (individu face à la communauté).

téresse qu'à cet aspect, comme si les anthropologues étaient à leur tour, tels leurs devanciers inspirés, les garants d'un trésor qu'il fallait partager de force. « *(N)ul argument trop compréhensif ne doit invalider* », affirmait ainsi G. Hermet après avoir inutilement souligné la nature peu démocrate des dieux, « *l'interrogation sur d'éventuelles incompatibilités culturelles, sociales ou spirituelles avec la démocratie entendue comme cadre d'autonomisation de l'individu aussi bien que d'action collective*⁴⁴⁷. » Dans l'histoire occidentale des sciences sociales, de nombreuses théories se sont attachées à ces sujets et à leurs notions corolaires. Elles visaient d'abord, et visèrent longtemps, le particularisme occidental sur le sujet : le modèle Durkheimien entérinant la substitution de la société moderne à la communauté, passage d'une *morphologie segmentaire* à une *morphologie différenciée* ou ipséité et altérité⁴⁴⁸ se renforcent au détriment de l'identité (et dans laquelle les *solidarités organiques* remplacent les *solidarités mécaniques*, ou primordialistes), celui de Norbert Elias, pour lequel l'individu est un *produit de la société*, de Max Weber qui entérine la centralité des interactions entre individus, de Louis Dumont qui en hiérarchisa les formes (l'une, commun à toutes les sociétés et l'autre, *valeur éminente, qui caractérise en propre la modernité occidentale*) jusqu'aux concepts de divin social (dénouthéisme), de proxémie, de polythéisme populaire, de micro-groupes tribaux affectifs (M. Maffesoli, dans la description de la vie sociale comme un va-et-vient entre macro et micro⁴⁴⁹), etc. La plupart de ces propositions ont été nourries de l'historiographie sociale occidentale et se sont avérées relativement inopérantes sur les autres terrains, dont on oublie parfois qu'ils constituent pourtant la majorité des sociétés du monde. Ainsi, l'analyser des sociétés se poursuit depuis les mêmes bases et les mêmes concepts dont on ajuste les paramètres à la marge.

Des adaptations localisées ont émergé, qui revenaient à calquer les modèles initiaux à des configurations sociétales parfaitement exogènes. Des sentences aux ressorts évolutionnistes et à l'ethnocentrisme diffus dont la discipline semble avoir les plus grandes difficultés à se départir, vantent encore l'individualité occidentale comme horizon indépassable dans les modes de relation et d'existence de l'homme en société [« *En bref, cet individualisme-là (instinctif, consubstantiel) est la marque de l'individu en tant qu'individu en son impossible socialisation totale et sans appel* » (Marie, 2003 : 4)] ou

⁴⁴⁷ *Le temps de la démocratie*, Revue internationale des sciences sociales, n°128, mai 1991, p. 268.

⁴⁴⁸ Pour la notion d'altérité, cf. Bazin (2008) au sujet de la distinction entre l'*aliud* (altérité indéterminée) et l'*alterum* (altérité radicale entre deux agents).

⁴⁴⁹ *Le temps des tribus (Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse)*, Méridiens Klincksieck, coll. « Sociologies au quotidien », Paris, 1988.

comme le remet en cause S. N. Eisenstadt (2007 : 200), « *les sociétés modernes comme étant l'aboutissement naturel, à ce jour, des sociétés humaines dans leur évolution* »]. Le schème sorcellaire fut l'axe privilégié, pour ne pas dire exclusif, utilisé pour aborder la question. Il soulignait, mieux que tout autre, la part d'individualité mise au rebut par la communauté dans les sociétés africaines. Il était à *contrario* la preuve que l'homme, d'instinct, tendait vers elle, comme le précisait A. Marie, avec ses certitudes :

« *L'individuation de la personne et son inévitable virtualité corollaire, l'individualisme - la quête exclusive de satisfactions purement privées, la poursuite de ses intérêts particuliers dans l'indifférence de l'intérêt général et même, au besoin, contre lui - sont donc deux données immédiates de toute forme de vie sociale et les sociétés africaines traditionnelles ne s'y trompent pas et ne se font aucune illusion à ce sujet, plus perspicaces sur elles-mêmes en cela que des générations entières d'ethnologues, quand elles le disent tout net dans leurs systèmes de représentations relatives à la sorcellerie.* » (1997 : 63)

Inévitablement, ses représentants outrepassèrent leur rôle, se lancèrent parfois dans des poses et des proses dignes des temps qu'ils dénonçaient. De ces dissonances, A. Marie (1997) est encore un bon exemple lorsqu'il s'échine à dénoncer un mal visible en se jetant dans les bras d'un autre qu'il ne voit pas, à faire la promotion en creux de l'autonomie du sujet et du modèle démocratique occidental en dénonçant avec un grand courage [qui rejoint celui de M. Augé (1975) et de son *totalitarisme lignager*], le vrai visage de la solidarité traditionnelle *africaine*, cette *violence permanente faite à l'individu* : « *la passion anti-individualiste n'est pas l'égalitarisme, mais l'expression d'une passion jalouse pour le pouvoir, le rang, la hiérarchie* » (p.280). Analyser la puissance des logiques communautaires est une chose, estimer doctement tel un seigneur de la pensée penché un peuple subalterne (sur lequel il écrit si bien lorsqu'il dépeint la monstruosité des métropoles modernes⁴⁵⁰), qu'en y renonçant, après tout, « *(o)n ne voit pas ce que les cultures africaines y perdraient* » (p.326), en est évidemment une autre.

Au-delà de la prétention intellectuelle que ce genre d'affirmation ne manque pas de souligner jusqu'à l'aberration - qui ce « *on* » représente-t-il ? - la moraline stylisée et fluide tente de justifier (les *4X4 hollywoodiens* ne sont-ils pas également ceux des anthropologues *sponsorisés* ?) ou de disqualifier par procès d'intention les inévitables et

⁴⁵⁰ Cf. 2007 (p. 189-190).

salutaires objections : « *l'apparente passivité fataliste face aux démocratisations conservatrices et factices dont l'Afrique donne jusqu'à présent le triste spectacle (qui n'abuse que les partisans béats ou roublards d'un « afro-optimisme » confortable)* » (2007 : 177). Ici, c'est encore l'incapacité manifeste à observer hors les modèles - qui s'avèrent souvent stériles mais qui génèrent bien des écoles et favorisent sans doute bien des carrières - qui caractérise parfois l'approche des sciences sociales *modernes* occidentales sur les sociétés africaines *particulières et localisées*⁴⁵¹. Au final, une discipline qui doit produire de la science mais qui promeut en place d'étranges architectes du social, criant toujours dans le même vent :

« D'ailleurs, un nombre croissant d'individus en viennent à penser - et à combattre pour cela – que seul un Etat de droit, laïque et républicain, assurant la promotion de systèmes extra-communautaires de protection et de redistributions sociales peut les émanciper de leurs servitudes communautaires et néocommunautaires » (2003 : 30)

Cette tendance à vouloir juger ou refaçonner à son goût les morphologies sociales étudiées est assez typique d'une anthropologie française où prosélytismes politiques et intellectuels se mêlent. Elle transcende inutilement l'anthropologue en juge évanescant d'un monde, certes déséquilibré, mais dont il reste quoi qu'il en dise et souvent jusqu'à l'ultime caricature, l'un des meilleurs promoteurs. Aussi, observer les évolutions, s'en inquiéter, ou s'en réjouir, activent des sentiments qui auraient tout à gagner à rester captifs de leurs propres périmètres, même lorsque l'on partage effectivement la grande part du constat : le conflit latent des forces collectives et des mouvements d'individualisation sur les terrains qui nous concernent. La tendance des seconds semble d'ailleurs si pesante qu'elle ressemble à une destination inéluctable. Mais elle n'est pas la seule.

Les réseaux sociaux et la restructuration des (en)jeux de pouvoir et de communication.

L'utilisation des réseaux sociaux, la constitution de groupes réunissant les chefs de maisons, les initiés, les sympathisants ou de simples curieux est un phénomène corollaire, qui a profondément modifié les comportements, les modes de relation entre les hommes et parfois, aussi, la configuration hiérarchique, à différentes échelles.

⁴⁵¹ Sur ce point, il faut réaffirmer clairement ici que les approches visant l'Afrique en terme général, comme un ensemble culturel commun, qu'elles viennent de l'extérieur ou de l'intérieur, ne peuvent guère être prises au sérieux en dehors des réseaux culturels et académiques qu'elles ne manquent pas de nourrir.

Sur ce point, ces outils restent peu ou pas utilisés au niveau de la mise en visibilité, la *publicité* que s’offrirait le culte ou les associations elles-mêmes. Si la **CO.NA.VA** dispose bien d’une page *facebook* officielle, elle est si peu nourrie qu’elle en est obsolète. **Atinga Sen Wiwé**, pour sa part, n’a quasiment aucune existence numérique. Leur utilisation est en revanche massive dans le domaine des applications d’échange direct (*whatsapp* principalement) et presque entièrement ramassée vers le réseau personnel ou interne, plutôt que vers l’extérieur. Au plan organisationnel, ces médias permettent aux hiérarchies de communiquer à l’abri des rangs *inférieurs*, et à ceux-là, justement (principalement les *tchamin*) d’agrandir ou de se ménager des réseaux personnels, à l’écart des tutélaires et des appartenances respectives, d’un couvent à l’autre. Ces relations numériques peuvent aussi réactiver les schémas délaissés par les générations antérieures (entre membres de maisons liées à l’époque des fondateurs), ou aller à l’encontre (des *tchamin* de maisons en conflits qui se parlent). Au niveau des hiérarchies associatives, ces nouvelles formes de relations ont pris une importance affirmée, car le truchement des groupes est une bonne assise pour appuyer la centralisation des pouvoirs. Le réseau social est ici pour le roi cette cour qui ne dort jamais, disponible en permanence. Par son biais, il compte ses troupes, il les dirige, parfois en troupeau :

« (...) est-ce que moi j’ai le temps de passer dans tous les couvents ? Y’a les couvents beaucoup maintenant qui sont dans **CO.NA.VA** maintenant et je ne connais pas leur maison...les gens viennent aux réunions ici je ne connais pas leur maison, je t’assure...déjà dans le groupe de **CO.NA.VA (groupe des adumaja sur whatsapp)**, y’a des gens qui sont dedans je ne connais pas leur numéros ...»
(**Adumaja Metonu Agbokanlin** - 03/01/2021)

Par ce biais, en effet, le président annonce, dénonce, affirme, interpelle. Lui qui ne sait pas écrire peut s’y lancer en conférence. Il peut également joindre ou faire appeler celui-là qui refuse obstinément, ou subtilement, de répondre à ses attentes ; tel autre, qui pour d’autres raisons le fuit. Il rappelle les retards dans les cotisations, met facilement à l’amende en public. Il y demande des explications lorsque lui sont rapportées des mots, ou des actions indécates. De fait, ces groupes de discussions sont aussi le théâtre de débats qui agitent en interne, de polémiques précises qui concernent le comportement de l’un des membres⁴⁵², en conflit avec un autre (souvent au sujet de la

⁴⁵² Sans rentrer dans les détails, une étonnante affaire de mœurs mettant aux prises un *adumaja* de la **CO.NA.VA** et la femme de son *tchamin* agita beaucoup les groupes whatsapp réservés aux chefs de maisons. Elle se solda par

circulation des *ablewa*) ou avec ses autorités associatives. On tente de régler les conflits, on s'insulte parfois, outre mesure. On se méfie néanmoins toujours des traces, car les oreilles exécutives se remplissent de ces indiscretions et petites trahisons.

Enfin, au même endroit, on prie ensemble, on se bénit, on organise des séquences impromptues, on aborde parfois sans le voir de profondes questions théologiques. Plus largement, les réseaux qui se déploient ainsi, par périmètre associatif, ou amical (certains groupes whatsapp sont exclusifs et réservés aux *adumaja* ou aux *tchamin*, tandis que d'autres rassemblent des *vodun-nɔ* ou adeptes d'obédiences variées, liés par l'appartenance géographique, etc.), sont à la fois le support dynamique de tous les bavardages, des questions de fond (la nature d'un ange, la fonction d'une plante, etc.) et le lieu des annonces et invitations, particulièrement pour les cérémonies importantes. Les réunions physiques y sont débriefées entre intéressés, les avis répétés et les mésententes éventuelles apaisées ou, au contraire, réaffirmées. Comme ailleurs, les autorités de référence - particulièrement ici les présidents perpétuels ou leurs proches représentants - doivent être capables d'imposer leur vue, de justifier les décisions et d'y rallier leurs troupes ; la parole doit peser à l'écart de la relative soumission, facilitée par la codification des protocoles établis lors des contacts directs, dans une configuration nouvelle où les désaccords s'expriment, s'assument et se radicalisent aisément. Le réseau est un outil de contrôle fascinant, mais il est pareillement utile à leurs vaillants contempteurs. A les y écouter, parfois, il n'est pas certain qu'ils en prennent tout à fait la mesure.

[La place des femmes dans le culte](#)

La place et les fonctions assurées par les femmes - les *gender studies* constituant l'obsession subsidiaire de l'anthropologie actuelle - est un thème régulièrement abordé dans ces réseaux. Surtout, elles sont évidemment fondamentales dans l'existence et la vitalité des cultes. Ici pourtant, c'est une évidence [cf. II/6/e] : l'écrasante majorité de nos responsables est constituée par les hommes. Aussi, la possibilité pour les premières d'occuper les fonctions actives de premier ordre, à plus forte raison ici de pouvoir devenir *adumaja*, reste considéré avec une certaine réserve dans les zones de première intégration du culte. A Cotonou, *alakpo* ou *adumaja* originaires de ces régions, à l'image de *Xwenon Xesu* qui les renvoie au « *méli-mélo de Cotonou* », ont parfois un

une réunion en bonne et due forme chez le Président, en présence de la hiérarchie associative, et à une condamnation assez symbolique de l'intéressé (qui est par ailleurs un habitué des transgressions).

avis catégorique et disons même, radical, sur ces évolutions⁴⁵³. Cet aspect est celui des grandes variations régionales et sociales, du temps et de l'espace. L'impossibilité a priori fondamentale (sur le schéma des cultes *vodun* classiques) d'intronisation de femmes y est ainsi régulièrement réaffirmée mais c'est encore dans le cadre de l'agglomération que ces cas émergent, existent, avec des personnalités parfois dépourvues d'héritage. Ainsi l'*adumaja Aladji*, après nous avoir affirmé qu'en théorie « *une femme ne peut porter le chapeau que si c'est pour son père* »⁴⁵⁴, nous expliqua comment il en avait renforcé une autre (*La Victoire*), alors même qu'elle n'était pas davantage héritière. Cette barrière symbolique ou cette spécialisation dans le rapport entre genres et fonctions comporte plusieurs paramètres, d'ordre symbolique et concret. La présence des menstrues reste le facteur pratique pour justifier que les femmes soient tenues à l'écart de nombreux gestes rituels, notamment de l'immolation. Le sang (*hun*) est le siège de la vie et de la force vitale ré-abondée, celui que l'on offre lors des séquences rituelles réactive donc le lien des vivants avec leurs morts, ou avec leurs esprits. Ceux-là, dont on teste ainsi la présence permanente, protègent la maison et ses membres en contribuant à la fécondité des femmes, qui portent en elle le capital d'accroissement de la maison, à la fois communauté familiale et communauté spirituelle. La relative mise à l'écart de celles qui sont encore en âge de menstrues a peu ou prou toujours correspondu à cette logique, comme l'explique la plupart des chefs de culte et parmi ceux-là deux femmes, justement : l'*adumaja Kpodekon* (Vedo), elle-même originaire d'Agonlin, et Rikiatou Kpasinde, la fille aînée de *Yawo*⁴⁵⁵.

« (...) parce que la femme ne peut pas immoler, c'est ce qui fait que Nana Galé suit *adumaja*, elle résout les problèmes dans la maison mais la femme ne peut pas immoler, c'est Tchamin Agba qui immole (**en tant que Suma Galé**)...» (*Adumaja Kpodekon* – 18/02/2020)

« **(Une femme peut-elle être *adunaja* ?) Non, je ne crois pas... (Et Alakpo ?) Non, (et Oliwin ?) Non, la femme ne peut pas être Oliwin, parce qu'elle est une femme et des fois elle va être en périodes avec le sang et tout...chez nous y'a pas ça... (Donc il n'y a aucune**

⁴⁵³ Et bien qu'en tant que responsable au sein de la **CO.NA.VA** (membre du bureau), il ait à côtoyer régulièrement (et sans difficulté) les quatre femmes *adumaja* de l'association.

⁴⁵⁴ Entretien du 16/08/2021.

⁴⁵⁵ Qui avait elle-même refusé le poste de chef de zone de Dassa, à l'époque où elle fut approchée par la direction de la primo-association cotonnoise, justement en raison de cette qualité.

femme adunaja chez vous ?) Non y'a pas, si ce n'est Nyan Trofo...» (Rikiatou Kpasinde – 23/03/2021)

« C'est souhaitable que les hommes seuls soient adumaja mais si c'est une femme il faut qu'elle est au moins atteint la ménopause parce que si tu es encore jeune et que tu vas faire tes menstrues et qu'on t'apporte une affaire de sorcellerie, comment tu vas faire ? »

(Adumaja Dandokpata – 13/05/2019)

Lors de nos entretiens, la première qui fut finalement intronisée à Vedo (plutôt qu'à Agonlin où elle n'est pas héritière, et donc peu légitime) évoquait les grandes difficultés rencontrées pour accéder à cette fonction :

*« Les gens ne voulaient pas me conférer le titre de adumaja et ça été un défi vraiment que j'ai relevé, même si en tant que ablewa je maîtrisais déjà **Atingali** et que je faisais pleins de coup ...je ne sais pas le dire...ce-lui qui m'a intronisé même est décédé il y a très longtemps... » (Adumaja Kpodekon – 18/02/2020)*

En réalité, dans l'histoire contemporaine du culte, les exemples d'*adumaja* femmes sont récents, et elles le furent directement par les deux présidents en exercice, **Metonu Agbokanlin (CO.NA.VA)** et **Hunsa (Sen Wiwé⁴⁵⁶)**. D'un côté comme de l'autre, cette particularité est loin de faire l'unanimité, y compris dans la jeune génération, sans déclencher pour autant une hostilité excessive, ou trop visible. Certains s'en désolent, tout en sentant comme inévitable une telle évolution :

« C'est maintenant que ça a commencé, avant y'avait pas les femmes, c'est Metonu qui amené les femmes adumaja sinon avant tu vas entendre Ya Lodé et Nana Galé.» (Adumaja Seliho Wendji –19/08/2021)

A ceux-là, les partisans des évolutions se renvoient la rengaine des évolués face aux passésistes ou, comme les décrit ici l'*adumaja Vivenu*, aux *orthodoxes*. Avec de solides arguments qui peu à peu, ici et là comme nous avons pu le voir, font leur chemin :

« C'est-à-dire se sont des gens qui ne veulent pas évoluer, se sont des orthodoxes, comme on le dit...quand la femme est ménopausée, elle est comme

⁴⁵⁶ Comme *Metonu*, *Hunsa* a intronisé quatre femmes, toutes dans la région de Porto-Novu.

*un homme...Bon, Adumaja c'est quoi ? C'est un responsable spirituel, c'est tout, et il n'y a pas des femmes aujourd'hui qui sont des responsables spirituels ? Nous disons souvent **Atinga** n'est pas un fétiche, c'est un ange, un esprit, et l'esprit peut habiter une femme en menstrues, d'autant plus qu'on dit que l'homme c'est l'esprit et la matière et dès que l'esprit s'en va il ne reste que la matière qui pourrit donc, sous cet angle là, ça veut dire qu'un responsable spirituel, n'importe qui peut l'être, si on enlève cet aspect fétichiste (**c'est quand même une grande différence avec le vodun traditionnel**) Merci, c'est une différence avec le vodun traditionnel...c'est que quand tu es en menstrues tu t'éloignes, c'est tout, **Atingali** c'est un peu comme la géomancie, c'est une science, c'est-à-dire c'est pas du fétichisme, c'est une technique qu'on entoure de mythes, comme quand on prend notre géomancie, aujourd'hui on l'entoure de mythes alors que le truc c'est purement de la science mais on fait l'habillage, c'est-à-dire on veut pas permettre à tout le monde de voir...**Atingali** n'est pas comme ça parce que quelqu'un qui est pris par les transes tout le monde peut le voir, y'a aucun caractère caché dedans, **Atingali** prend qui il veut, l'esprit peut prendre une femme en menstrues, qui il veut...c'est pourquoi je dis c'est pas du vodun, dans le vodun le problème de menstrues est beaucoup plus accentué...oui, c'est clair... » (25 février 2022)*

[La nécessité du nombre et les modalités de réclusion.](#)

L'adaptation au monde est une notion vague et complexe. Parfois, elle contient en elle de nombreuses contradictions. Il faut parfois marcher à rebours pour y survivre. A ce jeu, le chef de culte peut être tiraillé et surprendre. Ainsi, certains *adumaja* considèrent comme nécessaire de prendre plusieurs épouses tout en se déclarant parfaitement conscient que ce choix ne correspond plus à l'époque. Il ne s'agit pas ici d'une simple affaire de génération, non plus d'origine ou de statut social au civil. Par exemple, si l'*adumaja* **Vivenu** le rejette à plus de soixante ans, **Dandokpata** qui n'en a guère plus de trente-cinq l'assume totalement, et le justifie volontiers :

*« (...) sinon moi je crois que avec **Atingali** là, si tu es *adumaja*, ce que moi je crois tu dois avoir deux femmes, je vous jure, parce que pour ne pas...tu as fait pour toi et tu es parti, pour que ton dernier soit assuré...mais si tu*

*as deux femmes, là, il faut savoir que tu auras deux carrés et dans les deux carrés il faut faire tout possible pour que **Atingali** soit dans les deux maisons sinon tu as encore un grand problème, parce que toi tes enfants là c'est votre maison ça, on va mettre **Atinga** dedans, vous là peut-être ici maintenant c'est pour...c'est en famille mais je sais que quoi quoi quoi, je vais leur faire ça, les deux parcelles, parce que c'est moi-même qui va faire ça. Ça là, si je ne suis pas ici, là, laissez ça, pour vous, c'est là-bas.» (Adumaja Dandokpata 10/10/2020)*

La morphologie des familles reste donc une question complexe. Le cule nécessite, nous l'avons vu, un grand nombre de fonctions pour déployer correctement son assise formel, faire vivre son activité. Il semble aussi évident que confier ces fonctions à des personnes étrangères à la maison comporte davantage de risques d'être trahi ou abandonné, souvent aux pires moments. Avoir de nombreux enfants n'est pas une garantie. Certains *adumaja*, comme *Yelian Metogbe*, ont eu pléthore d'enfants et pourtant n'ont pas su les intéresser au culte. Mais en se donnant les moyens d'obtenir une vaste descendance, on se réserve en la matière un atout non négligeable. D'une certaine manière, ici, le rapatriement du culte dans le périmètre des cours particulières [cf. III/7] aura favorisé un certain retour aux solidarités mécaniques, familiales, lignagères.

En observant le fonctionnement des différentes maisons affiliées au culte au sein de l'agglomération, ce paramètre apparaît décisif, et cette vision, que l'on aurait tort de renvoyer à la simple survivance de structures sociales d'essence féodale, est d'ailleurs assez largement partagée par bien des chefs de culte, qu'ils s'y tiennent ou pas. Le lien est rapidement fait entre la *vitalité humaine* qui se dégage d'une maison dédiée au culte d'*Atingali* et la *vitalité spirituelle* des anges qui s'y trouvent. Au-delà du fait qu'une progéniture abondante est vécue comme une bénédiction des esprits, qui transcende les considérations à long terme qu'aborde ici l'*adumaja Dandokpata* (notamment la succession, qui semble assurée lorsque les enfants sont nombreux, mais aussi, paradoxalement et pour les mêmes raisons, qui peut s'avérer plus compliquée et source de conflits), la volonté d'asseoir son culte sur une structure familiale dense, voire pléthorique, semble motivée (de manière consciente ou relativement conditionnée) par trois aspirations principales : celle de garder la mainmise familiale sur le culte à l'échelle de la maison (au moment de la succession) ou d'une branche entière de la représentation du culte (dans le cas des maisons installatrices) ; celle de favoriser l'accueil du plus grand nombre possible d'anges (ceux-ci étant exclusifs pour leurs *visionnaires* respectifs,

augmenter le nombre des seconds reste la meilleure façon d'augmenter potentiellement celui des premiers) ; celle de faire face, palier ou gérer la circulation et les carences des fonctions intermédiaires (c'est-à-dire ici les *ablewa*, *konfo*, *tchamin*, *onilu*, *nyan trofo*, etc.), deux phénomènes tout à fait fréquents [cf. III/7/a].

Enfin, si l'évolution sociale possède une influence directe sur les pratiques, elle devient tout à fait centrale sur la question de la réclusion initiatique. Celle-ci a déjà beaucoup évolué, particulièrement ces dernières décennies. Elle s'est fortement réduite, puis s'est allégée. Un exemple intéressant est donné chez le *Daagbo Hunon Huna* de Ouidah, où les jeunes reclus sont scolarisés normalement en journée et rentrent au couvent le soir. En réalité, la réclusion peut se voir réduite à quelques semaines ou jours⁴⁵⁷. Dans le cas d'*Atingali*, elle est encore totale (en principe, pas de contacts) mais limitée à 7 et 9 semaines. Elle reste ainsi la véritable pierre angulaire que ce *jeune* culte poursuit et revendique, quand ses aînés y ont en partie renoncé devant les impératifs de la nouvelle texture sociétale, particulièrement promue et suivie en milieu urbain. Ici, soulignons notamment la (tentative de) généralisation dans la scolarisation des enfants, officiellement obligatoire et gratuite pour les petites filles qui représentèrent longtemps le gros des bataillons de couvents. Plus loin, l'ensemble des mutations qui accompagnent l'urbanisation galopante et les modes de vie qu'elle produit : la nucléarisation des familles, la valorisation de la figure de l'entrepreneur mobile au détriment du notable sédentaire, l'alignement des comportements sur des registres intégrés de références globales, la poussée individualiste des comportements et des stratégies d'affiliations, etc. Là, précisément, où se niche le recentrage des angoisses autour des préoccupations générées par la précarité matérielle et spirituelle de la vie citadine.

h) La galaxie des cultes traditionnels, atouts ou freins au développement.

Kɔsukɔsu nɔ nyi kan e ɔɔ mɛ lɔ mɛ e a
(*Les termites ne rongent pas la corde qui est dans la main de quelqu'un*)

⁴⁵⁷ S'agissant du *fatite* [fa ; tite : appuyer], la prise du *Fa* pour les hommes, la réclusion est même souvent réduite à quelques heures nocturnes. En ville, pour éviter les longs trajets vers les forêts sacrées, on commence d'ailleurs à les remplacer par des entités artificielles, faites de nattes, dans lesquelles la réclusion est symbolique.

La critique des cultes *vodun* ou apparentés ne provient pas seulement de l'extérieur, nous le savons, et je ne résiste pas à en livrer ici une parfaite caricature liminaire, avec l'extrait d'un article [cf. annexe 5] publié par le média *24 Heures au Bénin* à la veille du 10 janvier 2017, jour de la fête nationale du *vodun*, précisément. Le titre, on ne peut plus explicite - ***Pourquoi le Vodun est mort*** - et d'autant plus intéressant que ce texte fut commis par un éminent professeur d'université et surtout par un ancien ministre de l'alphabétisation, Roger Gbégnonvi :

« (...) Or les gens de l'aire Aja-Tado, accrochés au Vodun, adhèrent à un principe de défiance, qui empêche le progrès et fait d'eux des morts-vivants, espèces de Zombis comme ceux d'Haïti, car le Vodun, qu'ils portent et qui les porte, suinte la stagnation et une mort rampante. (...) Voilà en effet la seule fonction du Vodun : me protéger contre l'autre, collègue, ami, parent, conjoint, les neutraliser, voire les détruire par mesure préventive. Le Vodun enragé au service de ma seule survie. Mais à force de dire et d'entendre dire "je vais confier l'affaire au Vodun pour qu'il me venge" ou, mieux, "mon vodun va te tuer", il arrive que le Dahoméen se laisse lui-même de son univers gorgé de vengeance, de sang et de mort, où l'on vénère, entre autres, le vodun Adjigo, constitué rien que de tessons de bouteille. Fatigué de la hargne du Vodun et des voduns, on s'enfuit pour se réfugier in extremis dans le christianisme. Car l'Evangile, tout en reconnaissant que l'homme est mauvais, parie sur sa perfectibilité. Il ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. Le Vodun, au contraire, enferme l'homme sur lui-même. L'homme est mauvais et ne peut qu'empirer. En cela le Vodun est mort avec l'homme qui l'adore. Il est mort parce qu'il ne propose à l'homme aucun idéal, ne le met sur aucun axe ascendant. Et Haïti est doublement terre de malheur : par sa situation géographique et par le Vodun que les Dahoméens vendus par les leurs y ont transporté sur leur dos lacéré. Le Vodun est mort, et le temps sera de s'en débarrasser dans un musée pour objets morts, inutiles et nuisibles au progrès de l'homme. »

L'argument classique déployé ici, rabâché de toutes parts, macéré à l'envi, est encore et toujours celui de la nuisance au progrès, ce *frein au développement*. Les attaques intérieures (nationales) subies par les pratiques traditionnelles, au sens large, qu'elles soient du domaine religieux ou familial, le furent très souvent sous cet angle, qui se traduit dans l'argumentaire par des dénonciations multiples : le gaspillage d'argent que constituent les cérémonies et l'impossibilité de thésaurisation (et donc d'investissements *sérieux*) qui en découle - cette critique, soulevée avec un certain succès

par le monde évangélique, touche au-delà du *vodun* - la sclérose générée par les références figées de la structure endogène, la négativité engendrée par l'omniprésente toile mentale sorcellaire comme schéma explicatif de tous évènements, le repli sur soi que représentent des mouvements spirituels ultra-localisés, etc.

« *S'avancerait-on beaucoup* », interrogeait G. Lenclud (1987 : 113), « *en faisant l'hypothèse que seule la culture occidentale moderne considère que tradition et changement sont foncièrement antinomiques ?* » Il est possible que la question n'aille pas assez loin. Voici par exemple comment Pascal Boyer (2001 : 27) explicitait une célèbre proposition kantienne : « *la raison humaine est éternellement troublée par des questions qu'elle ne peut ni élucider ni méconnaître.* » S'avancerait-on beaucoup, donc, en faisant l'hypothèse que seule la culture occidentale moderne cherche au prix de tous efforts à définir précisément des notions qui auraient vocation à rester indéfinissables ?

À ce point il nous faudrait revenir à nouveau sur les notions indécises de *modernité* et de *tradition*. Non pas pour s'adonner à une énième exégèse stérile à ce sujet, ni pour imaginer par des détours tortueux et sophistiqués de l'esprit un pays merveilleux dans lequel on ne les opposerait pas, mais pour comprendre ce qu'elles soulèvent. Car se sont bien les représentations qu'elles charrient, à tort ou à raison, qui tissent au cœur des cultes les micro-frontières en la matière. Que les évolutions contemporaines soient bonnes à prendre ou mauvaises (les jugent-on ainsi ?), qu'elles soient même concrètes, c'est-à-dire qu'elles visent ou atteignent les objectifs qu'elles s'imposent, qu'elles méritent les adjectifs pompeux avec lesquels on les habille, il existerait en tout cas dans notre réseau une évidence, que défend ici en creux ici l'*adumaja Vivenu* : il y aurait ceux qui évoluent et ceux qui n'évoluent pas. Et il ne s'agit pas de rejouer ici le conflit éculé entre les anciens et les modernes, conformité et dévoiement, dans lequel le principe d'antériorité - et son corollaire induit, le prestige - constituerait le seul juge. La tradition en bien de ses aspects, reste une construction permanente, comme le souligne à sa façon Françoise Douaire-Marsaudon (2004 : 73) :

« *Que l'histoire du 20^{ème} siècle, notamment avec la colonisation européenne et la mondialisation progressive de la planète, ait infligé une série de ruptures dans les systèmes de pensée traditionnels est une évidence ; mais n'est-ce pas précisément le génie humain de transformer les discontinuités du passé en continuités ; est-ce qu'une société ne serait pas précisément le résultat de ce travail jamais achevé, toujours à recommencer, qui consiste à réparer les déchirures*

que l'histoire ne cesse d'infliger à ce tissu arachnéen – si fragile, si résistant - qu'on appelle la « culture » ? »

Au final, rien ne ressemble plus aux premiers, ceux qui évoluent, que les autres, qui n'évoluent pas. Ils s'accusent parfois mutuellement du contraire. Tous sont activement contemporains et pour une large part, ils se ressemblent. Ils adorent les mêmes *choses*, vitalisent les mêmes esprits. Certes, les évolués ne sortent plus les *fétiches* de leurs chambres consacrées, ils ont enlevé le raphia aux jupes de leurs *ablewa* et les ont remplacés par des pantalons en popeline blanche qui ressemblent un peu à ceux que portent les infirmières, ces anges du monde médical moderne. De même, ils n'immolent plus le chien au grand jour, puisque cette pratique d'un autre âge semblait choquer jusqu'en interne. En revanche, ils continuent volontiers de sacrifier les cabris et volatiles, le bœuf dans les grands jours, car la morale moderne en matière de sang semble avoir ses passe-droits, ou ses préférences.

Aussi, sur ce genre de terrain spirituel, il semble que la frontière qu'il est bon d'explorer ne soit pas d'essence purement métaphysique. Dans ces nouvelles formes d'adorations qui se rapprochent en bien des points des cultes néo-chrétiens, les objets restent terriblement concrets. Comme ceux-là, ils forment une *religion de l'épreuve et de la preuve* (Fancello, 2008). Leurs adeptes, à l'image des adorateurs *born again* des structures pentecôtistes - « *on ne naît pas chrétien, on le devient* » - font vivre un processus, un système, qui s'écarte précisément des traditions spirituelles classiques. « *In West Africa* », généralisaient ainsi Sarro et Temudo (2020 : 461), « *there are largely two contrasting modes of religious affiliation : 'initiation' and 'conversion'* ». Aussi, remarquaient-ils que sur la question des modalités, la grande fertilité se trouvait au croisement de deux tendances : la transmission et l'adaptation :

« Ntombikte and other leaders were engaged in an on-going rethinking of the very bases of their community, making creative syntheses between the past as they saw it and the future as they envisaged it, between the practices learnt from their ancestors and those observed from their neighbours ». (Sarro et Temudo, *Ibid.*)

Ces deux modes cohabitent par nature dans les maisons d'*Atinga*, où les responsables sont souvent des héritiers et les *visionnaires* de nouveaux *convertis*. Aux enfants nés dans l'environnement du culte s'ajoutent les adoptés de la contingence qui, pour

certains, viennent d'assez loin (spirituellement autant que géographiquement) et poursuivrons les évolutions, leur tour venu. La ligne de crête, si elle est suffisamment claire pour exister, serait donc à rechercher dans les acceptions variées que suggèrent localement ces notions, de manière plus ou moins assumée, ou motivée. Ainsi, la nature de ces cultes est le fruit de l'importation d'un corpus d'entités dans lequel furent largement revisités les pratiques et panthéons antérieurs, nous l'avons vu. De même qu'ils ont intégré les formes et l'intérêt théologique des courants religieux charriés par l'ailleurs et les mouvements du social-global. De ce point de vue, leur fond spirituel, leurs modes d'affiliation, de partage et d'expansion, continuent de les distinguer de ceux qui les ont précédés et leur survivent, avec lesquels ils cohabitent, dans le moule desquels parfois ils se couchent. Dans cette disqualification apparente opérée par les détracteurs de la *tradition* - accusateurs de tous bords et de toutes motivations - ils se retrouvent malgré eux dans une position ambivalente. Les attaques qui les atteignent surgissent patiemment des deux fronts, intérieurs et extérieurs, spirituels et matériels, qui s'opposent radicalement sur les valeurs qu'ils souhaitent promouvoir, ou auxquelles ils souhaitent ardemment se soumettre. Cette galaxie de figures est figée à mi-chemin, dans cette position de l'arbitre méprisé par les deux camps. Dans cette optique, elle garde ambition de synthèse, entre survivance de valeurs recuites et système religieux modernisé. Pour les plus acharnés des *modernes*, ils ne sont qu'un vestige du passé, ses dernières quintes, tandis que les modérés qui les trouvent en certains points acceptables. Pour les *anciens* acharnés, ils sont un reniement de la pratique des anciens, alors que d'autres les considèrent comme l'unique voie de survie. Là, les paradoxes s'entremêlent et se nourrissent. *Les ennemis de mes ennemis sont mes amis*, a prévenu le proverbe. En attendant que le système *vodun* disparaisse (par dilution, destruction ou abandon) ou qu'il assure au contraire son existence *réactualisée*, ces cultes sont encore susceptibles d'être tour à tour qualifiés et disqualifiés, encensés ou rejetés. Au-delà, l'ensemble paie le lourd tribut des aménagements contemporains, parfois radicaux. Car l'épreuve ou l'ennemi du *vodun* n'est pas seulement sa (dé)considération dans l'espace politique, il tient aussi dans sa grande précarité matérielle, que le développement physique de la ville souligne et finit par aggraver. Ainsi, à mesure que la métropolisation se renforce, les cultes peu intégrés aux réseaux d'importance, nationaux ou transnationaux, se trouvent marginalisés dans le champ de la ville. À mesure que le centre devient économiquement inaccessible, ils se trouvent simplement écartés de son territoire.

« Ordo ab chao - chao ab ordine »
(L'ordre né du chaos – Le chaos né de l'ordre)



1^{ère} phase de *déguerpissement* au quartier xwlacodji, en 2019 (source : Yanick Folly/AFP)

Les mouvements du global s'incarnent donc localement, c'est pour ainsi dire l'objet central de ce travail. Ils sont relayés, on les *syncretise*, on imagine parfois les produire. L'agglomération de Cotonou ne fait pas exception, loin de là. Elle a profité ou subi (ce n'est pas à nous de choisir) de profondes transformations, qui se sont accélérées durant ces dernières années. Toute la ville a été taillée, nettoyée, déguerpie, comme on le dit, on a tracé, bâti, cimenté, goudronné, assainit. Coto-trous n'est plus qu'un souvenir, une survivance localisée. Car il en reste encore, comme on le dit aussi. Dans le périmètre intérieur, trois zones ont été particulièrement impactées au cours de l'année 2021.

Nous avons tenté d'expliquer plus tôt comment la gentrification progressive de la ville-centre marquait à l'usure la localisation des cultes, qui produisent assez peu de revenus, ainsi que leur distribution à l'échelle de l'aire urbaine. Avec les processus de *déguerpissement*⁴⁵⁸ - officiellement *libération des espaces publics* - il n'est plus question de lentes évolutions mais de radicales métamorphoses. Celles-là se sont attaquées à l'ordre structurel, osons dire à l'univers mental. Elles furent certainement en partie initiées dans ce but, pour servir d'exemples. Elles rejoignent la course effrénée vers la modernité, la vitrine qu'il faut savoir imposer, puisque les populations sont têtues, dit-

⁴⁵⁸ Déguerpissement fut le premier terme utilisé par la puissance publique elle-même. Il fut largement récupéré par la société civile, est devenu un symbole.

on encore. Ainsi, dans les périmètres que nous allons maintenant détailler, le droit légal est venu remplacer brutalement le droit coutumier, parfois dès l'aube.

Il y a d'abord eu **Fiyegnon I**, une zone de lotissements informels et précaires, nichée entre le périmètre sud-ouest de l'aéroport et le rond-point de *fin-pavé* (Fidjrossé, 12^{ème}). Elle regroupait selon d'invérifiables estimations environ 2500 habitants pour 600 *propriétaires* officiels⁴⁵⁹. Il se trouve que ma belle-sœur y louait un *entrer-coucher* (une seule pièce avec douche séparée et wc externes) au moment même du *déguerpissement*. Dans cette nuit du 12 au 13 septembre 2021, les pelleteuses auraient dû arriver discrètement, si quelques d'heures plus tôt le chef-quartier, qui vivait dans la zone concernée, n'avait commis cette étrange imprudence d'évoquer l'affaire en petit comité, au comptoir fatigué d'une proche cafétéria. Des jeunes ayant entendu allèrent sonner le tocsin, littéralement. À quatre heures du matin la *nagan* en question nous réveilla, j'accourais sur place, y trouvais grande agitation et trois bulldozers déjà à leur ouvrage, le long du goudron. Les scènes pathétiques se multiplièrent ensuite, tandis que nous vidions à la hâte les maisons devant les dents affamées des godets. Les *kloboto* accoururent, alertés par la rumeur, en proposant des sommes extravagantes pour soutenir à leur façon les malheureux. Une dizaine de membres de la police républicaine avait été déployée dans la vons (les autres restaient en retrait), devant le *dadje* du carrefour, chez lequel étaient réunis des hommes furieux de leur propre impuissance. Les représentants de l'ordre montrèrent de l'empathie face au désarroi, obtinrent de maigres sursis pour laisser les habitants finir de vider leurs logements. J'épargnerai ici les détails d'une telle journée (des journalistes et anthropologues⁴⁶⁰ qui n'étaient pas sur place auront su s'en charger). Le temps fort arriva en fin de matinée, lorsque la furie destructrice s'approcha du couvent du **Togbe Adoté**, qui dirigeait au bord de la voie principale un culte de *Mami gen* apparent assis sur du **Gambaḍa**. Celui-là avait pris la tête de l'opposition locale au projet, qui était normalement annoncé pour la fin du mois. Il avait surtout fait l'ample publicité des larges cérémonies qu'il comptait diriger le samedi suivant (le 18) dans le but de le mettre à mal. « *On va tuer bœuf, et on restera* », criaient sans précaution certains de ses adeptes bien connus au quartier. Avant midi, le chef des opérations intima l'ordre au conducteur de la plus grosse machine, Volvo à pince noire (dont le conducteur portait de visibles protections aux chevilles), de foncer droit sur la maison.

⁴⁵⁹ Ces chiffres proviennent des divers processus d'indemnisation. Sur le modèle de Xwlacodji, l'Etat proposa en dernier recours de nouvelles compensations, dont des parcelles dans la zone d'Ahozon (péage de Ouidah).

⁴⁶⁰ Cf. J. Noret, *Les expulsions au Bénin vont de pair avec le développement urbain*, The Conversation, 9/11/21.

Au bord de la voie, plus d'une centaine de témoins s'était agglutiné, sûre de son spectacle. Malheureusement pour ceux-là l'engin transperça pour abattre le vieux Dabema, et tout fut vite mis en poussière à l'exception du **Zangbetò Vali**, auquel furent accordés quelques jours de répit. Nous avons recensé 14 maisons de *vodun* dans le périmètre (4 **Tron**, dont 4 *Kpeto Deka* et 1 *Kpeto Ve*, 2 **Mami**, 2 **Dan**, un culte *gen*, un **Sakpata**, un **Heviesso**, un **Gambaḍa** et le **Zangbetò**), qui disparurent en moins de 48 heures.



Fiyegnon I, au petit matin du 14 septembre 2021 (source : photos personnelles)

Quelques semaines plus tard, ce fut le tour de **Xwlacodji** - 4458 habitants au dernier recensement, certainement bien davantage - la pointe maritime du 5^{ème} et de Ganhito, où le processus de *déguerpissement* avait débuté dès 2019⁴⁶¹ et où se trouvait une vingtaine de maisons. Les mesures d'indemnisation annoncées confirmeraient que 357 ménages identifiés, une triste minorité, obtiendraient une compensation financière assortie d'une parcelle dans la zone de Djeffa, vers Porto-Novo. La corniche blessée fut finalement *libérée* à la fin de l'année. Aujourd'hui, sous les cendres recouvertes du **Legba Massetin**, le terrain est renforcé et demain se dresseront les fiers logements ou hôtels qui façonneront la *skyline* maritime d'un Cotonou moderne.



La corniche de Xwlacodji avant et après le déguerpissement (Source : EAA/Google Earth)

⁴⁶¹ Cf. *Anthropologie d'une protestation contre l'Etat au Bénin (les déguerpis du quartier de Placodji à Cotonou)*, de Graziela Hontondji-Mbama, 2020, au sujet des déguerpissements antérieurs (2019) dans la zone.

Enfin, en relation avec le vaste projet de contournement nord-est de la ville⁴⁶², qui vise à décongestionner la circulation du centre-ville, sera bientôt concrètement entreprise la libération de **l'ensemble des berges sud du lac Nokwé**. Le projet en cours a pris du retard (finalement rabattu dans le PAG 2/2021-2026), en raison de la lourdeur de son financement (487 milliards de frs annoncés), de l'ampleur des travaux à engager (37 km de double-voie urbaine, et un barreau de liaison de 5 kms), et du grand nombre d'habitats potentiellement touchés par son tracé. Sur ce point, il semble que l'Etat ait modéré son approche pour minorer l'impact (et le mécontentement) de ce projet phare. Néanmoins, les riverains concernés et parmi ceux-là différents chefs de culte, ont été approchés à plusieurs reprises et savent qu'ils devront, tôt ou tard, se déplacer (s'agissant d'*Atingali*, quartiers Ahwansori, Sainte-Cécile et Vossa). Dans ces zones qui bordent le front lacustre de l'agglomération, depuis Sèmè-Kpodji jusqu'à Calavi, et qui touchent 4 arrondissements (2^{ème}, 3^{ème}, 6^{ème} et 9^{ème}), ce n'est pas une quinzaine de couvents qui sont en jeu ici mais plusieurs dizaines, dont 7 maisons d'*Atingali*. Dans le périmètre intérieur de la ville, ces secteurs représentaient pourtant un environnement plus favorable, du fait de l'omniprésence des cultes et de l'urbanisation relative. De fait, ils possèdent toutes les caractéristiques de *territoires périphériques intérieurs*, tout en restant fortement liés à l'extérieur (par le biais du lac et de la filière tɔfin). Avec leur disparition programmée, la balance du dynamisme des cultes entre les périmètres de l'aire urbaine et de l'*intra-muros* [cf. II/6)] ne pourra que renforcer la position de la première, et minimiser encore davantage l'importance spirituelle de la ville-centre.

L'assainissement et la puissance publique

Ajo nɔ vivi kpɛwunkpɛ nɔ ve
(*Le vol est doux, les menottes sont pénibles*)

Au-delà de l'enregistrement des mouvements religieux auprès du ministère de l'intérieur et des cultes, l'Etat a largement participé, au cours de ces dernières années, à canaliser et à structurer la représentation religieuse au Bénin.

Du point de vue de la puissance publique, les motivations ont pourtant largement fluctué selon les périodes. Le point d'origine de la reconnaissance des cultes *endogènes*

⁴⁶² L'itinéraire retenu devrait prendre ancrage au carrefour Kpota (Abomey-Calavi, longer toute la berge lagunaire par Menotin (9^{ème}), le cimetière d'Akpakpa, Sekandji (Sèmè) puis le carrefour Sèmè.

fut opéré sous le mandat de N. Soglo avec la mise en place des premiers évènements qui leur étaient dédiés à l'échelle nationale, Ouidah 92, « Festival des cultures vodun, retrouvailles Amériques-Afriques (8 au 18 février 1993), puis la fête du 10 janvier.

L'attitude du Kérékou *born again* fut ensuite plus ambivalente⁴⁶³. Celle de son successeur T. Boni Yayi, adepte du clientélisme contrarié (ajouté à une méfiance tenace au sujet des forces endogènes) le fut tout autant. Enfin, la période récente reste marquée par la vision économique d'un pouvoir (celui du président Talon) qui tend à réduire le terreau *traditionnel* à la mise en valeur du patrimoine. Aujourd'hui, effectivement, l'approche publique glisse de manière inexorable vers la question du potentiel touristique que ce pan de la culture au sens large peut stimuler, et la structuration des cultes à l'échelle nationale se trouve mobilisée comme un levier essentiel dans les perspectives de développement futures. Il est d'ailleurs notable que les principaux projets relatifs au champ culturel (*Musée international des arts et civilisations vodun* à Porto-Novo – *Route des couvents vodun et route des tata*) se trouvent intégrés dans le périmètre Tourisme (et non pas Art et Culture) de la présentation des projets⁴⁶⁴.

Du point de vue des cultes traditionnels, qui drainent des pans entiers de la structuration sociale et mentale du pays, cette reconfiguration sous le sceau officiel est aussi l'occasion de redéfinir les influences réciproques en interne. Au jeu de l'intégration, plutôt qu'à celui du financement direct (jusqu'en 2016, les cultes endogènes se partageaient 500 millions de francs par an), la bataille entre obédiences fait rage, prend toute sa part dans les reconfigurations associatives et à l'avenir, certainement, dans la production directe de séquences rituelles (les plus *rentables* ou les plus *spectaculaires*). A ce jeu, certains chefs de culte faiblement référencés au plan du spirituel deviendront rapidement des figures incontournables du paysage religieux (l'exemple paroxystique jusqu'à son terme prévisible, l'entrée en politique, étant celui de Koffi Aza). D'autres, aux yeux desquels la légitimité historique semblait suffisante, autant que les pouvoirs étaient réputés importants, ne sauront pas tirer leur épingle dans ce complexe labyrinthe de la communication et de l'influence médiatique. Ils seront minimisés, jusqu'au sein

⁴⁶³ Pour une analyse des liens entre politique et religion lors des deux mandats (1996-2006) de Mathieu Kérékou, nous renvoyons vers C. STRANDBJERG (2015).

⁴⁶⁴ Brochure détaillée PAG (Plan d'Action du Gouvernement) 2021-2026. Les deux projets en question disposent de budgets respectifs de 12 et 5 milliards de frs.

de leurs propres obédiences. Cette réalité rejoint tout à fait le contexte de la structuration du culte (cf. II/4) et 5]) en 2004, lorsque de vieux tutélaires dépassés furent promptement écartés par une nouvelle génération plus ambitieuse.

Des organisations foisonnantes, des savoir-faire à valoriser

Dans la période récente, grande promotrice d'*inclusivité* au plan socio-économique, une série d'attestations éditées par des structures diverses est venue fleurir temples et couvents, chacune s'attachant à légitimer un savoir-faire dans un domaine précis ou un rôle plus évasif d'opérateur culturel au sens large. De fait, la structuration des cultes en association fut largement stimulée par la volonté d'assainissement du paysage spirituel de l'Etat. Celui-ci en a délégué le contrôle à des structures de représentations classiques et la mise en valeur à des opérateurs privés de diverses natures, principalement sous la forme d'ONG, nationales ou internationales.

Les premières sont notoirement connues et composent les institutions de contrôle affiliées aux royautés et à la *chefferie*, puisqu'en toutes circonstances au Bénin le spirituel se soumet au temporel. C'est par exemple le cas du *Mito Akplɔgan* de Porto-Novo, dont nous avons déjà fait mention. A l'intérieur de leur périmètre, elles disposent de larges pouvoirs (y compris policier⁴⁶⁵) sur l'ensemble des cultes endogènes, mais leur magistère dépasse en réalité de loin leur cadre géographique d'influence directe. Les décisions qu'elles prennent sont souvent suivies par les structures équivalentes sises dans d'autres régions. Nous l'avons vu dans le conflit qui a récemment opposé les deux présidents associatifs vis-à-vis de la représentation du culte dans la structure *agasa-oxe*, au sein de laquelle le remplacement d'une obédience (**CO.NA.VA**) par l'autre (**Sɛn Wiwé**) fut actée sans tarder par les autorités spirituelles des Collines, alors même que la seconde y est à peu près absente et la première, au contraire, très bien représentée (l'*adumaja* phare de la région, **Olugbenyi**, en est le chef de zone).

Dans un secteur où les domaines de compétence peuvent s'attacher à des catégories spécifiques variées (la guérison, la mantique, la contre-sorcellerie), les secondes structures (ONG) en deviennent foisonnantes. La centralisation autour de leurs principales représentantes a aussi pour conséquence de segmenter et d'individualiser les cursus,

⁴⁶⁵ « (...) on informe Mito parce que c'est lui qui est le patron de tous les cultes endogènes dans Porto-Novo, quand il appelle la police, la police est automatiquement sur les lieux parce que la police est à ses ordres, c'est comme ça que nous-mêmes nous procédons. » (Vivenu Clément, le 20 mars 2021).

personnels, en favorisant l'addition de reconnaissances officielles multiples, où chaque chef de culte peut faire reconnaître une compétence particulière.

Parmi les généralistes, la principale est sans conteste le **CONACEB**⁴⁶⁶ (Conseil National des Cultes Endogènes du Bénin) créée en 2018 et dirigée par le *professeur* David Kofi Aza (Dah Tognidje Sedegbedo), qui se donne pour but de représenter par zones (départements) l'ensemble des cultes et des attributs culturels appartenant à la vaste galaxie endogène. En son sein aussi, le président *Hunsa*, appuyé par sa légitimité filiale retrouvée, y a également remplacé *Metonu*. Il en existe d'autres, comme **RVCE** (Restauration des Valeurs Culturelles Endogènes). Un certain nombre, plus ou moins reconnues (la quantité d'ONG de ce large domaine est important, certaines sont créées à l'échelle individuelle ou à celle des réseaux d'affiliés), s'attachent à des pratiques spécifiques et mettent les acteurs concernés aux prises avec leurs autorités nationales de référence et les organes de légitimation d'origine supranationale. De ce point de vue, elles participent pleinement à la reconnaissance des savoirs et aux trajectoires voulues du *développement*. Elles sont nombreuses dans le domaine de la pharmacopée et de la médecine traditionnelle (le travail de l'*amawato*⁴⁶⁷) pour lesquelles elles délivrent des diplômes de guérisseurs, tradipraticiens ou autres tradithérapeutes. Parmi les plus citées, l'**ANAPRAMETRAB** (Association Nationale des Praticiens de la Médecine Traditionnelle du Bénin) et le **SYNAMITRAB** (Syndicat National des Médecins Intellectuels Traditionnels et Assimilés du Bénin). Les approches dans ce secteur sont à l'inclusion, la structuration et la formation, elles émanent des agences internationales de coopération, de structures privées ou du Ministère de la Santé lui-même⁴⁶⁸, qui tente par ailleurs l'alliage, avec des centres de santé mixtes dans lesquels sont partiellement intégrés les matériaux et modalités spirituelles *traditionnelles* de la guérison.

Enfin, certaines structures segmentent, élargissent la reconnaissance à d'autres sphères et périmètres (géographiques) ou tendent vers des secteurs qui *dépassent* le cadre religieux *stricto sensu*. L'endogène prime ici sur la nature des pratiques. Les plus

⁴⁶⁶ Dont les objectifs affichés ne sont pas dénués d'intérêt : 1) « Redonner valeur à l'endogénéité par des pratiques saines au service du développement en général et du tourisme en particulier. 2) Contribuer efficacement à la lutte contre le sacrifice humain et autres tares ou déviances qui altèrent la pratique du Vodun. 3) Contribuer à l'assainissement du monde spirituel. 4) Mettre en place un cadre légal des gardiens de la tradition ». Son bureau exécutif est composé à mesure des évolutions de la sociologie endogène contemporaine : le président est un *bokono* de Godomey, la vice-présidente une *hun-no* de **Mami-Dan** et **Tron** d'Allada, le secrétaire général un *hun-no* de **Tron**, le trésorier général un *baba* de **Sakpata** de Bohicon. CF site internet de la structure.

⁴⁶⁷ Sur le sujet, Dresse/De Baeremaeker : *Amawato (Le marché de la santé au pays du vaudou)*, CTB., août 2013.

⁴⁶⁸ Depuis 1996, sous l'impulsion de l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé), la direction des pharmacies et du médicament du Ministère de la Santé a mis en place un Programme National de la Pharmacopée et de la Médecine Traditionnelles (PNPMT), qui réunit régulièrement ces acteurs.

dynamiques aujourd’hui mettent en lien environnement et cultes (l’exemple d’Eco-Bénin), le développement touristique et particulièrement le tourisme expérientiel⁴⁶⁹, qui semble calibré pour un pays comme le Bénin. Surtout, en reconnaissant la centralité de la galaxie *vodun* dans la culture nationale, en tentant de la recentrer pour mieux utiliser son image et sa valeur immatérielle, en délivrant diplômes et attestations sans expertise réelle sur les compétences, ces structures (publiques, privées ou hybrides) visent son intégration et sa valorisation sur un plan presque directement économique.



Le président de la CO.NA.VA, *Metnu Agbokanlin*, et le représentant départemental du Ministère du Tourisme, des Arts et de la Culture, le 4 septembre 2020.

En voici deux exemples, parmi d’autres, qui concernent directement le culte d’*Atin-gali*. En septembre 2020, une distinction honorifique est décernée au président de la CO.NA.VA par le représentant départemental (Ouémé/Plateau) du ministère du Tourisme et des Arts (photos page précédente), pour « *ses précieuses contributions au développement des valeurs culturelles béninoise et africaine.* ».



En juillet 2022, à l’occasion d’une double sortie de *konfo* et *ablewa*, l’*adumaja Yelian Metogbe* reçoit cette attestation apparemment classique (photo ci-contre) de tradithérapeute, « *(p)our efficacité, probité et multiples preuves du travail bien fait dans les domaines de la médecine traditionnelle et des cultes endogènes.* ».

Pourtant, celle-ci n’est pas parrainée par une structure spécialisée du domaine, mais par le même Ministère du Tourisme et

⁴⁶⁹ Ou tourisme à impact positif. Voici la définition qu’en donne un professionnel du secteur (double-sens) qui a justement vu le jour au Bénin, à la fin des années 2000 : « *permettre la découverte de l’Autre dans le respect de sa culture, tout en offrant à nos voyageurs l’opportunité d’engendrer par leur voyage un impact positif pour les communautés rencontrées.* » Aussi, un exemple avec l’ONG *Toura Bénin Vodoun Festival*. CF. site internet.

des Arts. Plus, elle est en réalité sponsorisée, et lui fut remise par les représentants d'un groupe national de média (Canal 3), et l'un de ses animateurs phares, Doyi Doslo.

En interne, aussi, le culte tente de mettre l'accent sur la valorisation de savoirs reconnus et promus, en misant sur la délivrance d'attestations particulières qui rejoignent la logique bien comprise des organismes de contrôle supra-culturels. Les jeunes *adumaja*



ou *tchamin* se retrouvent dans la position des apprentis du monde professionnel artisanal, au sujet desquels le *patron* doit justifier la formation en validant l'acquisition des savoirs et des compétences. L'association est le cadre privilégié pour le faire, elle légitime ainsi son rôle et renforce un peu plus la centralisation de son pouvoir, comme ici (photo de

gauche, où le langage corporel a son importance) lors de son *xwetanu* annuel, lorsque le président de la **CO.NA.VA** remettait diplômes de guérisseurs et *attestations de niveau* à trois jeunes *adumaja* dont son propre fils, **Dagbo II** (au centre).

Cependant, le processus échappe parfois à la centralisation, à l'image (photo de droite) de celui engagé par l'*adumaja* **Ahouassou** (décédé en 2018) de Sô-Ava, qui hors cadre associatif avait lui-même attesté que son fils et aujourd'hui successeur, l'*adumaja* **Visetogbe Alimabu**, avait bien « *suivi rigoureusement sa formation du 16/03/2009 au 20/03/2015 sous ma responsabilité dans mon centre de formation d'Atingali.* »



Ces évolutions participent de motivations profondes, d'intérêts communs tacites. Pour la puissance publique au sens large, thuriféraires du *développement*, il s'agit d'intégrer un terreau spirituel dont on ne peut se détacher aussi aisément que certains le pensent. Au jeu de la morphologie sociale, la structure mentale, le fond culturel et les réflexes presque ataviques qu'ils génèrent ne sont pas de simples paramètres que l'on peut, à la manière d'un puzzle ou d'une pâte malléable, transformer puis reformer à l'envi. Les métamorphoses sont d'abord formelles et apparentes avant de devenir un jour, avec la digestion d'un temps qui s'accélère de plus en plus, profondes ou inéluctables. En régulant les cultes, on tente d'assainir leurs modes d'expression, d'en canaliser l'énergie et l'influence souterraine, car rien n'effraie plus les pouvoirs, quels qu'ils soient (y compris en interne), que de laisser d'éventuels concurrents, ou opposants, mûrir à l'abri de leurs réseaux. Dans la nouvelle trajectoire économique, il s'agit également de faire

du terreau endogène un véritable atout, de former ces vitrines pour l'extérieur, présentables et attirantes. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si culture et tourisme se retrouvent aujourd'hui administrés par le même Ministère de tutelle. Cette intégration du patrimoine culturel immatériel au service du *développement* sera sans doute de plus en plus marquée et déterminante dans les années à venir. Pour les acteurs directement concernés, nos chefs de culte, il s'agit de prendre ce train-là en marche, ayant admis qu'il ne s'arrêtera plus, en participant aux instances de représentations ou aux micro-stratégies qui visent à se faire (re)-connaître. Sur ce plan, les structures associatives canalisent et tentent d'être un relais mais elles n'enrayent pas complètement la tendance, particulièrement forte en milieu urbain, à l'idiosyncrasie et aux démarches solitaires. Lorsqu'une compétence est reconnue (en prestige, en efficacité), elle doit servir, être mise à profit. Faire-savoir autant que savoir-faire. Ainsi l'adaptation à l'air du temps, qui a toujours accompagné l'itinéraire contemporain de ces cultes, se poursuit.

Conclusions

« Fi e un nyɔ ayi jε ɔ, ene zan ku do mi de ne »
(À l'endroit où s'arrête ma connaissance, c'est la nuit qui m'a surpris)

« La raison humaine est éternellement troublée par des questions qu'elle ne peut ni élucider ni méconnaître. »

Dans Boyer (2001 : 27, référence à Kant)

J'ai tenté de décrire dans ce travail, du mieux que je le pouvais, la trajectoire entremêlée de deux *entités* – Cotonou et le culte d'*Atingali* - dont la relation est à mes yeux exemplaire. J'ai souhaité pour cela asseoir ma description sur des éléments concrets, observables, assez peu quantifiables parce que vivants. Mon intérêt pour ce sujet étant ancien, ils ne peuvent pas tous figurer dans cette thèse. Aussi, je me suis tenu à l'écart des théorisations outrancières, et par nature saisonnières. « *Et moins je sais décrire et plus je suis tenté d'interpréter* », pour reprendre ici les mots de Jean Bazin.

Au-delà de ses fondations premières, la ville de **Cotonou** amorce une véritable *explosion* (Sotindjo, 2009) économique, démographique et territoriale au milieu du vingtième siècle. Elle n'a plus cessé de s'accroître depuis, en hommes comme en espaces. Par le ressort de l'impulsion coloniale puis du centralisme d'une administration nationale qui présenta différents visages, son développement décisif s'est ramassé pour l'essentiel sur un peu plus d'un demi-siècle. C'est au tout début des années 1950, en effet, qu'elle devient la ville la plus peuplée du pays, en surpassant Porto-Novo (*Xɔgbonu*), la capitale politique officielle. Dix ans plus tard, son port moderne est achevé et remplace le ponton primaire du wharf. La ville, qui compte alors environ 70.000 habitants, prend le statut de capitale économique et ne le quittera plus. En 1979, lors du premier grand recensement effectué par l'INSAE, elle dépasse les 320.000 habitants et atteint les 500.000 au tournant des années 1990, qui est également celui de la société libérale au sens large (politique, économique). Dans l'intervalle, Cotonou s'est insérée dans le jeu concurrentiel des cités portuaires sous-régionales, a acquis une dimension internationale, est passée du statut de ville « *sans histoire* » à celui de métropole. Demain, son périmètre *intra-muros* ne sera plus que le cœur excentré d'un espace déjà beaucoup plus vaste et déjà bien vivant, celui du *Grand-Nokoué*.

Précisément à la même époque, une nouvelle génération de cultes (néo-)vodun originaire du Ghana, parmi laquelle les premières figures de la kola (*golo-vodun*), apparaît. Ceux-là s'implantent dans un contexte de lutte anti-sorcellaire réactualisé, se développent, déploient leurs réseaux, accompagnent l'urbanisation qu'ils devancent dans les territoires périphériques. Parmi eux, le culte dédié à la figure d'*Atinga* devait connaître un itinéraire singulier qui fit précisément de Cotonou, après 30 ans de pérégrinations, son cœur de destination. Ses devanciers itinérants aboutirent effectivement ici, après être arrivés directement du Ghana, être progressivement descendus de la région des Collines (triangle Dassa-Savalou-Glazoué) ou s'être déplacés depuis les abords de Porto-Novo. C'est encore là que ce culte marginal en nombre (67 maisons sur notre terrain, un rapport d'environ un à six avec l'omnipotent culte de *Tron*) s'est sédentarisé, porté par une génération de pionniers qui s'étaient donné pour but de débarrasser leurs zones d'installation - semi ou pré-urbaines - de l'envahissante sorcellerie. Les fils ont remplacé les pères - parfois de manière chaotique - ont installé leurs propres disciples et ont amorcé sa (re)structuration associative, au début des années 2000, consacrant la cité comme centre névralgique du culte à l'échelle nationale. D'une certaine manière, cette figure et cette ville ont depuis sept décennies grandi et évolué de concert.

Mais la concomitance géo-historique n'est pas un facteur unique qui ferait à lui seul de cet alliage particulier un cas des plus intéressants. Cette évolution relativement synchrone possède en réalité bien d'autres particularités.

Atingali forme dans le périmètre de l'aire urbaine un réseau resserré dans la configuration duquel les influences furent riches, parfois divergentes ou partiellement contradictoires. Il fut l'objet d'évolutions profondes dès sa période de diffusion, en traversant des territoires qui possédaient chacun leur univers culturel et cultuel propre. Il a macéré partout où il fut installé, y fut l'objet de toutes les emprises, adapta son culte et son panthéon [cf. III/7/b] aux caractéristiques locales. Aujourd'hui, prendre le cheminement d'expansion à rebours - du sud vers le centre du pays - constitue une démarche fascinante à laquelle nous avons eu l'occasion de recourir. Elle permet de se rendre compte à quel point les pratiques diffèrent et se sont transformées depuis les Collines, première région touchée par le culte (dès 1923), Agonlin-Cové, le Plateau, la vallée de l'Ouémé et Porto-Novo - arrivé dans le quartier Adjarra, il fut stimulé par l'intégration au Palais, en 1951 - et davantage encore de ses expressions contemporaines au sein de l'agglomération, abordée par différentes lignées et trajectoires d'importateurs.

Mais revenons précisément vers notre intérêt et posons-nous dès maintenant la question : existe-t-il réellement une pratique du culte d'*Atingali* proprement cotonoise ?

La ville s'est développée, nous l'avons vu [cf. I/1], par le concours et l'agrégat de populations venues d'horizons divers : la région, l'intérieur du pays, l'extérieur proche, le lointain. C'est encore une de ses caractéristiques essentielles à ce jour. L'intérêt initial qui lui avait été porté fut d'ailleurs favorisé en ce sens par une double conjonction des pouvoirs. Celui d'une puissance coloniale assez méfiante à l'égard de la cohérence ethnico-culturelle de Porto-Novo, où siégeait son Gouverneur ; celui du royaume dominant d'Abomey, qui y chercha un lieu de substitution pour poursuivre la traite au lendemain de son interdiction. Elle fut le lieu de batailles épiques entre ces deux camps. Elle est aussi le fruit de bien d'autres choses. Ainsi, Cotonou ne possède pas d'histoire, dit-on, et pourtant tous ces acteurs se sont battus pour son territoire.

Son émergence maritime devait devenir une puissante génératrice de diversité culturelle et culturelle, et c'est à ce terreau fertile que la figure d'*Atinga* est venue s'agréger. D'après ce que nous savons, au-delà des circuits malheureusement perdus des premiers *konfo* itinérants, c'est bien dans le quartier de Yenawa qu'il s'implanta d'abord, en 1950, sur les berges sud lac Nokwé, parmi des populations marquées par les cultes d'*acina*, de *Zangbetɔ* ou de *kulitɔ*. Dans les années suivantes, il intègre les quartiers de Vodje et d'Agontinkon, les environs de Sèmè-Kpodji, les diverses localités d'Abomey-Calavi (Hevié, Ouega, Adjagbo, etc.), Pahou, Allada ou encore Ganvié. Dans ces territoires, abordés dans un temps relativement proche, le culte fut systématiquement reconditionné à la mesure des contextes. C'est toute la saveur de ce qu'il incarne, cette forme d'*universel localisé*. Partout aussi, il proposa des réponses aux angoisses et à l'omniprésence mortifère de la sorcellerie. Ainsi, les histoires personnelles des devanciers cotoinois sont souvent celles de victimes métamorphosées en adversaires résolus. La sorcellerie *mangeait* leurs enfants, ils l'ont combattue et ainsi, se sont fait (re-)connaître. Jusqu'à la grande émergence commune de sa diffusion et de la ville, le culte conservera d'ailleurs cette visée, dans sa dimension collective. A Yenawa précisément, le *Fulani* qui protégeait, au temps de sa solitaire splendeur, tout la zone de Cotonou est (Akpakpa) à l'image d'un *to Legba*⁴⁷⁰, git maintenant dans l'anonymat relatif d'un renforcement de trottoir, un peu à l'étroit, sans doute, entre deux boutiques de divers.

⁴⁷⁰ Nous avons déjà explicité le rôle de *Legba* dans le système *vodun* [cf. p.52]. Cette entité protectrice peut agir à plusieurs échelles : l'individu, la maison, le marché (*axi*) ou l'ensemble d'un territoire [*to* (pays, ville, village)].

Au lendemain de ces premières implantations a commencé la véritable *urbanisation* de la ville, dont les effets s'observent au-delà de ses matérialités apparentes. Les rues ont été tracées au cordeau hors des premiers périmètres, certaines voies principales peu à peu *revêtues*, les carrés lotis ont remplacé les domaines des larges collectivités. Cotonou est devenu cet écrin vivant qui accueille, et parfois qui malmène. Le culte d'*Atin-gali*, comme tous les autres, a été spatialement contenu, a changé de dimension, a fini par rentrer dans les cours et l'intimité des maisons particulières. Il est devenu familial puis, la seconde génération entérinant l'héritage, il s'est avéré surtout filial. Il a formé des réseaux à l'intérieur du réseau. Avec le temps et les enjeux propres à ce milieu, il a aussi vu modifier sa nature, ses modes d'incarnation. La sorcellerie est un thème qui perdure mais qui s'est largement fragmenté. Elle reste une cause d'affliction diffuse, mais elle ne joue plus nécessairement les premiers ni les mêmes rôles.

D'une manière plus générale, l'influence, la mise en cohérence, la surface et la plasticité de cette lignée de cultes leur ont permis de conforter leur position à l'intérieur du vaste marché spirituel, en leur offrant une sorte de légitimité au sein de la société civile, de l'espace médiatique, de la sphère symbolique. Ils étaient les plus récents, mais dans cette cité qui l'était aussi, ils n'en furent pas disqualifiés. Ils se sont même mieux adaptés que les autres. Dans le cadre de la ville, leur voix porte et leurs rôles ont largement évolué au fur et à mesure qu'ils progressaient : à la fois figures traditionnelles alibis, valeurs refuges pour des *fidèles* accumulateurs qui ne souhaitent pas renoncer à l'attrait des religions importées, entités *modernisées*, profondément revisitées dans leurs fonctions et pratiques concrètes, délégués ou défenseurs de la tradition auprès des structures de représentations, des autorités publiques, etc. Ils sont devenus, paradoxalement, les garants les plus efficaces de ce courant de pratiques qu'ils n'ont eux-mêmes jamais cessé d'infléchir, d'altérer, dans un milieu en apparence de plus en plus hostile à l'influence du périmètre endogène - quand bien même un certain nombre de mouvements tendent à y revenir - et sont ainsi les symboles de la résistance et de la mutation d'un système de représentation, le *vodun*, qui porte encore en lui une certaine cohérence.

À la lutte frontale menée par les anciens devant l'explication univoque de la cause sorcellaire s'est alors adjointe, puis largement substituée chez ceux-là, la vaste gamme des protections, visions et guérisons du quotidien. Dans ce périmètre, l'*adumaja* est avant tout un *amawato* [cf. III/8] spirituellement conditionné et renforcé par le soutien

segmenté de ses anges, chacun dans un champ d'action, un domaine de compétence. Le chef de culte les vitalise pour qu'ils protègent sa famille et ses affiliés. Sur le plan fonctionnel, il doit être à la fois un spécialiste du propitiatoire et du curatif, et à ce titre le sujet d'une activité solitaire - le savoir ne se transmet ni ne se délègue à la légère. Il fait aujourd'hui office d'entrepreneur spirituel, il tente de puiser, par sa force et son savoir, le nécessaire en réputation - ce prestige du guérisseur - et accessoirement, en fiduciaire. Car rappelons-le, il reste avant tout le chef d'une famille qu'il lui faut bien nourrir. Aussi, le basculement référentiel ne s'est pas fait sans heurts, de même qu'il n'est pas égal dans une agglomération plurielle qui transforme ses proches localités en simples périphéries où les collectivités deviennent mitoyennes de parcelles morcelées, vendues à la découpe aux néo-urbains en quête de propriété.

De fait, la période la plus récente fut précisément marquée par ce double processus, géo-social et géo-spirituel. D'un côté, la ville a confirmé l'ingression de ses territoires environnants, jusqu'à faire déplacer son propre centre de gravité. Nous l'avons dit, la cité étroite, spongieuse et précaire est devenue une agglomération, une métropole dont la configuration administrative reste en cours. Dans les limites géographiques (79 km²) de ses 13 arrondissements intérieurs, Cotonou n'est plus que le cœur gentrifié, demain de plus en plus inaccessible, d'un ensemble plus beaucoup vaste.

C'est pourtant là, dans son ventre, que le culte s'est profondément restructuré, entre 2003 et 2006. Là qu'une jeune génération ambitieuse a retiré le contrôle aux anciens, ces illustres tutélaires incapables de s'entendre. La mise en association, qui répondait alors à plusieurs logiques - l'obligation administrative, la mise en cohérence à l'échelle nationale, la volonté de doter le culte d'un organe de représentation unique et d'obtenir plus de visibilité - aboutira au final à une radicale scission. Celle-ci, d'ordre personnel et stratégique (conflit de pouvoir par les deux bords) semblait d'ailleurs ne pas devoir durer. Lorsque nous avons commencé à nous intéresser à leurs réseaux, au début des années 2010, tous les *adumaja* semblaient sincèrement persuadés que la réunification à moyen terme était non seulement la voie souhaitable, mais qu'elle était inéluctable. C'était sans doute surestimer le spirituel et à l'inverse, sous-estimer le facteur humain. Car le schisme originel ne s'est pas refermé. Au contraire, il a aggravé la différenciation entre deux obédiences dont les rapports sont aujourd'hui complexes. La première se prétend fidèle à l'héritage et à l'affiliation au monde *vodun* (**CO.NA.VA**) l'autre s'est largement tournée vers la sphère néo-chrétienne (**Sen Wiwé**). Ici encore, on aura

surtout renforcé l'importance de l'agglomération dans la représentation du culte [cf. II/4] avec deux directions respectivement sises à Agblangandan et à Gohounto.

Inexorablement, le centre de gravité du culte a donc suivi la même trajectoire que celui de la ville. Les maisons de l'*intra-muros* sont aujourd'hui tout à fait minoritaires (22 sur 67) bien qu'elles conservent le prestige, assis sur l'histoire, l'héritage des devanciers et la part supplémentaire accordée à ceux qui font vivre le culte dans le cadre de la grande ville. Dans ce périmètre il ne s'en installe plus depuis longtemps, certaines l'ont déjà quitté ou s'apprêtent à le faire pour rejoindre une localité périphérique. Précisément ces zones qui représentent pour le culte le lieu actuel du dynamisme potentiel et le nouveau terrain concurrentiel en interne. Sur ce point, l'ascendance numérique de la **CO.NA.VA** sur les principaux territoires d'expansion de l'aire urbaine, à l'ouest et au nord-ouest, est proprement indiscutable. **Sɛn Wiwé** conserve la primauté sur les zones initiées depuis Porto-Novo, notamment par **Hunsukpɔ**, le tuteur de la structure primaire [cf. II/6]. Mais la dichotomie associative n'est pas l'unique frontière, et nous avons vu que les concurrences et conflits sont au moins aussi vifs, parfois même davantage, à l'intérieur des structures que l'une vis-à-vis de l'autre.

Le réseau **Atinga** est un condensé, et ses représentants restent tiraillés entre la proximité avec les références (de leur maison particulière, de leur filiation spirituelle, de leur vision du culte) et la poursuite de la nécessaire et permanente adaptation. Nous avons ainsi abordé dans la dernière partie la question de la morphologie sociale urbaine, celle de la cellule familiale (la pratique quotidienne nécessitant de nombreux officiants, notamment dans le champ de la mantique), de la réclusion, etc. Dans un milieu urbain où les effets de la globalisation sont visiblement plus puissants qu'ailleurs, il s'agit de se conformer à la *modernité*, de survivre malgré elle ou de se reconfigurer autour de la notion omniprésente mais vague de *tradition* [cf. Intro. *La question des termes*]. Celle-là comporte plusieurs échelles - celui des cultes en général, celui du périmètre circonscrit à une figure - on se réfère à elle, on l'invoque facilement, on refuse son accès aux autres. Ainsi, certains *adumaja* continuent de prêcher l'authenticité véritable, celle du *faire comme nos pères*, tandis que d'autres en appellent à de nouvelles métamorphoses dans un monde en mouvement constant. Pour le culte, l'enjeu n'est pas celui de la survie, car son organisation en circuit coopté (on ne peut acheter la charge sans avoir *connu* le culte et celle-ci est plus lourde que rentable) ne vise et ne peut atteindre la massification, comme nous le voyons chez **Tron**. Aussi, sa relative santé en nombre de

pratiquants démontre que la galaxie spirituelle à laquelle il continue, de près ou de loin, de se référer⁴⁷¹ – que l’on nomme celle-là *vodun, tradition, endogène*. - reste encore déterminante, parfois même à front renversé, dans l’univers mental des populations.

Cette redéfinition des attributs et des forces en présence aura néanmoins vu l’effacement visible, ou la marginalisation, des cultes appartenant à la sphère du *vodun* classique. C’est d’ailleurs ce même cadre qui avait grandement favorisé les figures ultérieures, dont la plasticité dogmatique et rituelle s’était montrée particulièrement compatible avec les évolutions sociétales et les préoccupations renouvelées des pratiquants, des visiteurs éphémères, des citadins et néo-urbains. Car parallèlement, les convictions équivoques continuent de se développer chez ces derniers, qui font face aux périls de l’environnement urbain. Lorsque les questionnements deviennent trop frénétiques, les réponses doivent l’être aussi et l’attitude des impétrants, jusqu’aux fonctions cultuelles, a fortement évolué. Beaucoup semblent vivre leurs affiliations spirituelles à la manière du consommateur qui se laisse tenter, ils sont prêts à *payer pour voir, butinent* et compilent à l’échelle de cycles temporaires, parfois très éphémères. Nous pourrions schématiser la nature de ces évolutions par un roulement logique simple : l’évolution des demandes, dans cet univers urbain incertain, entraîne celle de l’offre. Ici, des permanences restent sous-jacentes, et il faudrait tempérer l’effacement apparent en remarquant qu’au gré des influences réciproques et des mouvements d’interpénétration, la galaxie spirituelle *vodun* continue d’irriguer, à sa manière, le développement des pratiques importées ou revisitées, et que pour l’exemple, l’expression chrétienne sur ses terres présente des attributs qu’elle ne renferme pas ailleurs. Le syncrétisme⁴⁷² est une synthèse (Sarro et Temudo, 2020) qui ne se déploie jamais à sens unique. La question n’est donc pas directement celle-là, mais plutôt de deux ordres :

De façon structurelle et bien au-delà du seul périmètre *vodun*, les évolutions sociales et l’encouragement des élites à tendre vers une forme de modernité grossièrement idéalisée, entraînent avec elles une complexification du rapport au sacré. Dans une métropole expansive, il se caractérise par une ambivalence qui se joue à plusieurs niveaux.

⁴⁷¹ L’obédience **Sen Wiwé** elle-même ne remet pas complètement en cause cette appartenance. Pour preuve, les efforts que ses dirigeants ont consentis pour prendre la place auprès du *Mito Akplɔgan* de Porto-Novo.

⁴⁷² [cf. Intro. *La question des termes*]. Nous utilisons ici le terme dans son sens neutre, appropriation constante « des éléments exogènes, en les métamorphosant et en les intégrant dans un réseau antérieur de croyances et de matériaux liturgiques », ou encore circulation et mise à jour « des cultes imaginés, selon les cas et les époques, comme étant vernaculaires, hérités ou importés, mais qui, pour leurs officiants, expriment le devenir constamment à l’œuvre d’appropriations anciennes ou récentes... ». (Encyclopedia Universalis, p.130-131 et Ciarcia, 2018 : 56).

Pour les *conservateurs*, le *vodun* reste un bien commun, référence d'un monde qu'il a amplement balisé et dont rien ne justifie la brutale remise en cause. Il constitue pour eux un territoire-refuge identitaire et pourquoi pas un vecteur de résistance aux bouleversements profonds qui malgré les discours de leurs thuriféraires interrogent. Qu'à ce monde des mille marchands que la globalisation prépare pour l'Afrique (et que l'Afrique globalisée se prépare très bien elle-même), la meilleure réponse est un retour aux valeurs *traditionnelles*. D'autres préfèrent croire que ces deux réalités (*développement* et *tradition*) ne sont pas irréconciliables. Qu'au contraire, l'indéniable paradigme pourra constituer une source d'opportunités, que les pouvoirs acquis dans la sphère de l'endogène sauront y être utilisés. Ceux-là aussi pensent que son rôle peut et doit perdurer, même sous d'autres formes (à l'image d'un Bertin Guèdèhoungù qui nous confiait son désir de voir émerger des écoles confessionnelles). Au final, peu remettent en cause la trajectoire globale, son inéluctabilité, la nécessité de s'y adapter.

Pour l'autre partie justement (visiblement de plus en plus nombreuse), des simples ébahis jusqu'aux résignés, il constitue toujours ce frein au développement, collectif et individuel. L'attache à un sombre passé dont ils sont pressés de s'affranchir. Il est d'ailleurs remarquable que plus les agents *évoluent* dans la nouvelle échelle du statut social (hier l'administration ou le commerce, aujourd'hui le tertiaire, les secteurs internationalisés) et dans l'intégration au système socio-économique global de référence, et plus les distances minimales doivent être prises, en apparence, avec cet univers. Au-delà des *hùngbonɔ* ou de quelques célèbres *bokɔnɔ* qui tiennent leur reconnaissance publique directement des positions acquises à l'intérieur de celui-là (et de leur capacité à toucher ceux qui ne s'y trouvent pas), en caricaturant parfois jusqu'à l'excès leur rôle bien compris, peu d'individus sont en mesure d'assumer socialement une telle appartenance, même s'ils sont encore peu nombreux à la rejeter clairement. Ici se niche sans doute la meilleure part de cette ambivalence et la raison pour laquelle le déclin numérique de ces pratiques mérite toujours la nuance. Car il est encore aisé d'observer (cf. p.152), jusqu'au cœur des classes sociales les plus élevées, *évoluées* ou détournées, la propension soudaine à lui rendre subitement sa place, comme on se rapproche piteusement du vieux père, lorsque l'enjeu vital surgit et s'attaque à l'intimité familiale par la maladie grave, l'affliction inexplicée, le blocage radical des opportunités, etc. Avec assez peu d'exceptions, presque par instinct, c'est bien vers un de ces archaïques vilipendés que ceux-là se tournent alors, sur le conseil d'abord dénigré d'un proche, chez lui qu'ils viennent chercher l'aide et la protection. Ce réflexe, dont nous avons été les

témoins répétés, par-delà la concurrence effrénée qui n'est certes pas à l'avantage des figures de la sphère *traditionnelle*, ne disparaîtra pas aussi facilement.

Dans ce nid de paradoxes, le culte d'*Atinga* offre à la fois un modèle et une certaine singularité. Comme les autres, il s'accommode aux formes de plus en plus souveraines de l'individualisme - que des anthropologues considéreraient il y a encore peu comme le salut continental injustement bâillonné [cf. III/9/g] - et des rapports lucratifs. Nous l'avons dit, il forme un tissu étroit où chacun s'observe, se jauge, parfois se juge et se condamne. Les évolutions existent, elles se diffusent. Ce culte échappe pour le moment aux plus radicales, souvent additionnées et conditionnées par la vie en milieu urbain [cf. III/7/c] : sens des panégyriques oubliés, pratiques monétarisées ou aberrantes (ventes ou sorties intempestives, exécutions de séquences rituelles contre l'argent des touristes⁴⁷³), omniprésence de l'alcool, modalités dépouillées à l'extrême (notamment dans la pratique du *Fa*), etc. Il en subit néanmoins d'autres, principalement nourries par la méconnaissance historique de ses jeunes générations.

Dans ces conditions, difficile de prévoir aujourd'hui où ces nouvelles modalités mèneront tenants et initiés. Il y aurait peut-être une sorte de parallèle à opérer ici, à échelle incroyablement réduite, devant cette quintessence d'*organisation instable* (Balandier, 1985) que constitue l'horizon dévorant de la ville, cet organisme auto-générateur, avec une approche novatrice que la recherche fondamentale aura subtilisée à son foyer fictionnel d'origine, la *terraformation*⁴⁷⁴. Un processus profond qui ne viserait pas ici à rendre le milieu biologiquement viable, mais plus conforme aux idéologies contemporaines dominantes. La ville, en ce sens, reste le lieu de toutes les influences.

Aussi, ce genre de péril est un de ceux dont l'univers *vodun* dans une large acception, et chacune de ses entités particulières (qu'elles s'en réclament complètement ou non), devront pouvoir sortir pour ne pas disparaître ou se renier, par la perte de leurs adeptes ou par celle de leur ultime nature. Pour cela, seul le temps long nous dira si la condamnation dont certains l'affligent et que d'autres attendent - et sur laquelle aura partiellement misé une de nos deux obédiences d'*Atinga* - sera levée ou reportée. Si l'avenir donnera finalement raison à F. de Saussure et G. Lenclud lorsqu'ils affirmaient

⁴⁷³ Mais aussi, malheureusement, de certains chercheurs [cf. *La question du positionnement*].

⁴⁷⁴ La terraformation consiste à modifier l'environnement et les caractéristiques intrinsèques d'une planète afin de la rendre habitable. La recherche fondamentale a commencé, dès les années 1960, à s'intéresser à ce processus initié par des auteurs de science-fiction. Pour le moment, elle ne produit que des modélisations.

respectivement, chacun à leur manière, que « *ce qui domine dans toute altération, c'est la persistance de la matière ancienne* »⁴⁷⁵ et qu'« *il n'y a pas (...) de table rase dans l'ordre de la culture.*»⁴⁷⁶ Aussi, ce qu'il restera du dilemme apparent dressé devant ce vaste système de pensée et de relation au monde, à savoir l'adaptation ou la disparition, et dans quelle mesure les ajustements multiples et répétés, soutenus par la forte pente œcuménique [cf. I/2/d], ne constitueront pas au final un simple processus de mort lente. Cette situation n'est pas sans évoquer certaines évolutions méticuleusement rapportées ailleurs, notamment par M. Eliade au sujet de l'une des plus anciennes formes de relation au sacré et à la transcendance, le chamanisme, lorsqu'il rappelait « *cet ensemble de faits (qui) s'encadre dans une 'loi' bien connue de l'histoire des religions : on devient ce qu'on montre.*»⁴⁷⁷ Aussi, lorsque l'on ne donne plus à connaître et à partager que ses artifices les plus apparents, lorsque la part des anges s'évapore et emporte avec elle l'essentiel de la substance, que devient-on ?

⁴⁷⁵ *Cours de linguistique générale*, ed. Bally et Sechehaye, 1971, chap. *Mutabilité du signe*, p. 109.

⁴⁷⁶ *La tradition n'est plus ce qu'elle était...* (1987), p.115.

⁴⁷⁷ *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Ed. Payot, 1951, p.153.

Glossaire

-A-

- ***Abajε** [bras ; perle] : Bracelet de grosses perles que les *vodunsi* portent au bras.
- ***Abla-Mεji** : septième *Du-mεji*, arcane majeure. *Abla* proviendrait du terme yoruba **Obara** [*oba* : roi, chef ; *ra* : acheter] et signifierait : « le roi a acheté » (M.Kpakpo).
- ***ablewa** : Femme incarnée par un ange/esprit dans le culte d'**Atingali**.
- ***Adantɔxumε** [colère ; possesseur ; mer ; dedans] : *Vodun* de la famille de **Xεbyioso** qui se manifeste dans la mer en furie.
- ***Aden** : *Vodun* de la famille de **Xεbyioso**.
- ***Adlà** : Monstre (pour les animaux) ; malheur, calamité ; sacrifice offert au *Fa* de la forêt pour qu'il écarte un malheur.
- ***Adumaja** : L'équivalent du *hun-nɔ*, le chef de culte chez **Atingali**.
- ***adura** (yoruba)/**aduwa** (fon) : Prière d'attirance et de bénédiction dans le culte d'**Atingali**.
- ***Ajalalazen** : Poterie percée de trous pour orner les *aseen*, ou pour fumer le poisson. + (Kakpo) : canari figurant sur le tumulus de présentification du *Vodun Sakpata*.
- ***Aklunɔ** : Seigneur, usité principalement chez les chrétiens.
- ***Akan** : consultation. **Nyi kan** (lancer ; corde) soumettre à l'épreuve de la corde, or-dalie. **Ku akan** (mourir ; *akan*) être dévoilé lors du processus.
- ***Akannɔ** (*akan* ; possesseur) : devin, consultant.
- ***Aklunɔ** : Seigneur, usité principalement chez les chrétiens.
- ***Aklan-Mεji** : Huitième *Du-mεji*, arcane majeure.
- ***Akɔmlamla** [*akɔ*: clan ; *mla* : féliciter, louer] : Louanges du clan.
- ***Alakpo** : équivalent de l'*adumaja* dans la région des Collines.
- ***Alɔke diɔa** : Bague préparée.
- ***Akpo** : *Akpo* est le siège de la puissance d'un *adumaja*. Physiquement, il s'agit d'une composition, conservée dans une sacoche. Il représente son pouvoir de guérison, ce-lui de l'*amawatɔ*. Dans le cas des héritiers, il se transmet d'une génération à l'autre. Il reste en permanence dans le *kpèxo* mais une partie de ses ingrédients peut être mobilisé et transporté pour participer à un travail.
- ***Amagbè** [feuille ; parole] : Parole activant le *bo*.
- * **Amanɔ** [feuille ; possesseur] : Celui qui vend des feuilles, pharmacien traditionnel. Homme puissant en amulettes. Equivalent de **botɔ**, terme plus péjoratif.
- * **Amawatɔ** [feuille ; faire ; celui-qui] : Guérisseur, herboriste.
- ***angel/ange** : Esprit particulier du panthéon interne d'**Atingali**.
- ***aseen** : autel portatif sous forme d'un objet (souvent de métal) figurant la présence d'un défunt. On lui offre boisson et nourriture, on lui rend également un culte.
- ***Asonlin** : Dans la tradition **Atinga** de Dassa, lieu de l'extraction du principe sorcier.
- ***Atingali** : *Vodun* issu des cultes de la kola. Esprit de l'air.
- ***Atinma** [arbre ; feuille] : *Bo* fait avec des feuilles d'arbre.
- ***atinkenduvi** [médicament ; manger ; enfant] : adeptes du culte de **Tron**.
- ***Atinmevodun** [arbre ; dedans ; *vodun*] : Groupe de *Vodun* résidant dans un arbre.
- Ex : - **Agasu**, panthère mâle qui est le *ɔxwyo* des rois d'Agbomey
- **Dan**, l'*akɔvodun* de la famille *Cibozo*, **Mase**, le génie du fleuve *Wemε*, **Bosikpɔn**, etc.

Ces *Vodun* sont honorés sous la forme de l'iroko [**atinsu** (arbre ; mâle/roi)] ; celui-ci figure la forêt, l'habitat normal des génies forestiers.

***Ave** : *Vodun* d'Allada.

***Aviduvi** : Adepte du culte d'**Atingali**.

***Avlekète** : *Vodun* des plages, de la famille de **Xebyioso** (il est un des plus anciens cultes de la région de l'actuelle Cotonou).

***Avɔɔɛ** : *Vodun* *tɔxwyo* (Abomey). Personne sortie du couvent après un long séjour (chez les *wemenu*). Plus généralement, adepte d'un *Vodun Hunve* qui a été pris et a porté *acina*, par exemple.

***Awlé** : *Bo* utilisé pour attirer l'estime des gens, les acheteurs ou le gibier.

***Ayizan** : Grande divinité à Allada et chez les Pédah. *Vodun* du marché de Ouidah.

***Ayijinɔn/Ayijunɔn** [Fait d'être assis, position assise] : Cérémonie qui consiste à faire asseoir un bébé devant le **xwélu**, *Vodun* domestique.

***Azan** : cérémonie d'installation de **Tron** dans une maison, confère le titre de *hun-ɔ*.

***Aze** : Maléfice, sortilège. Surtout, terme générique désignant la sorcellerie.

***Azeto** [Maléfice ; père] : sorcier, incarné en animal (le plus souvent en hibou ou en chat).

***Aziza** : Génie de la musique, tuteur des forêts. Très intelligent, il peut ressusciter les morts. Le domicile d'**Aziza** se situe dans de grandes termitières au sein de la forêt. + (Kakpo) **Aziza** = génie de la mémoire et de l'inspiration créatrice.

***Azɔndato** [maladie ; préparer ; celui qui] : celui qui prépare des sortilèges pour donner des maladies aux autres.

***Azɔngbleto** [maladie ; détruire ; celui qui] : Guérisseur, médecin. L'antithèse du précédent.

-b-

***Bo** : Amulette, talisman ; sortilège, maléfice, réalisé avec divers ingrédients naturels.

***Bocyo/Bocye** [*bo* ; cadavre] : Statuette en bois ou en terre. On les fabrique pour représenter les jumeaux défunts. Le *bocyo* est aussi destiné à tromper la mort en lui présentant une effigie de la personne à protéger. C'est un des éléments d'un *bo* ; un objet 'magique' sécurisant. On ne le vénère pas, mais on l'utilise en cas de besoin.

***Bocyo kinkan** : Statuette servant lors de la divination ; elle est construite avec une poterie *azin* et une statuette en bois utilisée dans les représentations des positions de naissance.

***Bocyo Legba** : Statuette symbolisant *Legba* à l'entrée d'une concession ou d'un enclos d'initiation.

***Boɔoto** [*bo* ; appliquer ; celui-qui] : Celui qui fait des sortilèges contre quelqu'un.

***Bogbé** (*bo* ; parole) : Parole incantatoire et activante, élément constitutif à la confection d'un *bo*. Différentes formes : serment, souhait, prière, simple parole

* **Bokɔnɔ** : Devin, prêtre du système de divination (**Fa**).

-C-

***Cakatu** : Sorte de *bo* d'attaque qui sert à empoisonner à distance ou à faire entrer dans le corps de l'ennemi des éléments nuisibles qui entraînent maladie et mort.

***Caklogosu/Caogosu** : Python de la famille des *Dangbé*.

***Cakpanɔ** : Enclos contenant une ou plusieurs grandes habitations compartimentées où les grands **bokɔnɔ** logent les malades en traitement.

***Can** : Bâton qu'on porte devant les 'revenants' (*kutitɔ/Egun-gun*).

***Cawolo** : Anneau de cheville, cercle de métal avec un grelot que portent à la cheville les *abiku*, certains *vodunsi*, et certains danseurs (*hanhun, gɛlɛɛ*).

***Cyɔ** : Cadavre, mort, défunt.

* **Cyɔdohun** [mort ; placer ; véhicule] : Mettre le défunt dans le véhicule pour qu'il rejoigne les vodun *nesuxwé* ou *nevyé*. Cérémonie funèbre dans laquelle on rappelle collectivement le souvenir des grands personnages d'une famille décédés depuis quatre ou cinq ans. On y associe tous les autres morts de la famille. On dresse une case en miniature pour chaque défunt, on brûle de l'huile dans des *agbanxwe*, on va offrir des sacrifices à un carrefour, on distribue des présents du haut d'un *ato*, le tambour *sato* résonne. Cette cérémonie peut (pouvait) durer jusqu'à deux semaines.

-d-

***Dan** [python, serpent] : *Vodun* de prospérité.

***Definfɛn** [filet ; action ; attacher] : Toute amulette portative constituée de plantes et autres ingrédients enveloppés dans un sachet en toile ou en cuir.

***Di-Mɛji** : Quatrième *Du-mɛji*, arcanes majeures, celle dans laquelle **Fa** serait né.

-e-

***Egun-gun** : Equivalent nago-yoruba du *kulitɔ*, culte des ancêtres.

-f-

***Fa** : Système mantique basé sur 16 figures majeures (Du-Medji), qui entraînent par combinaison 256 occurrences.

* **Fagbésisa** [*Fa* ; *Gbé* (Parole) ; *Sisa* (action de couler)] : *La voix de la parole efficace de Fa*. Parole incantatoire. Premier langage de *Fa*. Parole agissante, activatrice (poème incantatoire, noème, devise, maxime, etc.), de l'ordre de la morale (M. Kakpo).

* **Fagléta** [*Fa* ; *Glé* (champ) ; *Ta* (tête)] : *Le champ (l'univers) de Fa*. Second langage de *Fa*, récit, légende, mythe, conte, etc. Se rattache à l'imaginaire merveilleux/religieux relié au réel (M. Kakpo).

* **Fahan** [*Fa* ; *Han* (chanson, poésie)] : *La chanson de Fa*. Poème chanté (M. Kakpo).

***Fifo bo** : *Bo* qui fait disparaître quelqu'un mystérieusement.

***Fla** (verbe) : Faire perdre l'efficacité d'une amulette, neutraliser un *bo* qui a déjà agi ; **Fla** (nom) : *bo* antidote.

***Flasin** : ***Flasin** [neutraliser ; eau] : récipient, à l'entrée du *kpexo*. On s'asperge le visage de son eau avant d'y rentrer.

***Flije** : Forme de **Bo/Glo**. Réponse contraire, opposée, renversement de situation, système de défense face à une attaque mystique (*Retour à l'envoyeur*).

***Flin** : *Bo* susceptible d'aider la mémoire (*flin* est un verbe : se souvenir, se rappeler).

-g-

***Ganbaɗa** : Société secrète composée de sorciers.

***Gambaɗa** : Esprit de la génération des *Vodun* de la kola. Il est activé pour rechercher la prospérité ou l'attachement rapide. Il en existe de nombreuses formes.

- * **Ganvôgu** : Sabre spirituel qui sert à contrer les forces maléfiques chez **Tron**. Le *hun-nc* le reçoit à la suite de la cérémonie de *Saara-Gbo* (immolation de la chèvre ou du bélier en reconnaissance à **Tron**, accompagnée d'une prière aux ancêtres).
- * **Glo** : Petite amulette que l'on porte pour se protéger, antidote, contrepoison.
- cf. Apovo : *Glo* comme une forme de *bo* aux trois facettes : offensif, défensif, retour à l'envoyeur (*flije*).
- * **Goli** : Petit canari en terre cuite en forme de fiole employé pour aller puiser de l'eau pour les purifications dans le culte *vodun*.
- * **Golo** (haoussa : **Goro**) : Kola Nitida, cola-verrat. Elle est rouge et a deux cotylédons (bi-cotylédone).
- * **Gu** : *Vodun* des forgerons, divinité des armes et de la guerre. C'est la divinité de ceux qui travaillent le fer ou qui l'utilisent. On lui réserve la ferraille ainsi que les animaux ou les hommes tués accidentellement par le fer.
- * **Gubasa** : Couteau du *Vodun Gu*. Emblème des forgerons, des guerriers, du **Migan** (bourreau). Couteau qui servait aux exécutions capitales.
- * **Guda-Meji** [*gu* : fer ; *da* : partager, méchanceté, *medji/minji* : deux] : Neuvième **Du-Medji**, arcane majeure. Signifie ici « *Fer méchant qui tranche en deux* » (M.Kpakpo).
- * **Gugansiso** : Dans le culte de **Tron**, sacrifice servant à anéantir le pouvoir maléfique.
- * **Guzangbè** [*Vodun Gu* ; jour ; dedans] : Mardi, jour consacré au *Vodun* des forgerons. Il est (était) interdit, ce jour-là, de forger ou de cultiver la terre avec un outil en fer.

-gb-

- * **Gbàde** : *Vodun* de la famille de **Xebyioso**.
- * **Gbeceji** [Parole ; mienne ; dessus] : Forme de *ylo*, incantation sur une poudre ou une amulette pour que tous suivent la voix, acquiescent à l'opinion.
- * **Gbeqoto** [vie ; créer ; celui qui] : Créateur du monde, créateur (père) de la vie.
- * **Gbequdo** [monde ; action de créer] : Création du monde.
- * **Gbefa** : Organismes ou responsables chargés des préparatifs des cérémonies dans le culte de **Tron**.
- * **Gbegbonu** [monde ; grande bouche] : Le monde de l'au-delà.
- * **Gbeme** : Le monde, la terre, l'univers.
- * **Gbé-Meji** : Premier *Du-Medji*, arcane majeure. On l'appelle aussi **Jogbé**.
- * **Gbeno** [vie ; possesseur] : Maître de la vie, créateur du monde.
- * **Gbé-Sa** : *Fa Du* secondaire, formé de *Gbé* (1^{er} *Du*) et *Sa* (10^{ème} *Du*). Ce *Du* évoque surtout *Agbo* (le bélier) qui refuse de faire le *vo* (l'offrande) exigé après consultation de *Fa* et qui en subit les conséquences.
- * **Gbesisà** (parole ; action de couler) : Parole incantatoire qui donne de son efficacité, qui amorce le principe actif d'un *bo*.
- * **Gbotemi** [viens ; entendre ; mien, en *yoruba*]

-h-

- * **Hennuvodun** [collectivité familiale ; *vodun*] : *Vodun* d'une collectivité familiale, la famille au sens large, le *hennu*. Un *hennu* comprend plusieurs *xweta* (maisons familiales ou foyers). Plusieurs *hennu* forment un *akɔ* (large parenté, grande collectivité).
- * **Hoxo** : Jumeau. Génie protecteur des jumeaux. Les jumeaux sont considérés comme des *Vodun* et ils ont, dans la forêt, les **zinwo** (singes gris, cercopithèques), pour frères. On prétend qu'ils quittent, la nuit, leur enveloppe humaine pour se transformer et

aller dans la forêt. Pour annoncer la mort d'un jumeau, on dit : **E yi zun** (il est parti dans la forêt).

La divinité protectrice des jumeaux est représentée par un **hoxogban** [jumeaux ; récipient], assemblages de petits pots soudés deux à deux (ou plus généralement maintenant par des figurines anthropomorphes). Ces petits pots ont l'ouverture du même côté s'il s'agit de jumeaux venus au monde la tête la première ; en sens opposés s'ils sont sortis par le siège. Dans ce dernier cas, on donne aux enfants les noms d'*Agosu*, *Agosi*.

***Hunfifɔn** (ou **hunfunfɔn**) [*vodun* ; action de réveiller] : Cérémonie qui consiste à ramener à la vie l'initié après sa mort symbolique (initiation *vodun-si*).

***Hunfle** [sang ; dedans ; racler] : Petits morceaux qu'on retire de la bête qui vient d'être tuée pour la cérémonie, pour les faire griller et les offrir au *vodun* (les *grandes personnes* mangent le reste).

***Hungan** [*vodun* ; chef] : Grand chef *vodun*.

***Hungbè** [*vodun* ; langue] : Langue rituelle d'un culte *vodun*. Mélange conventionnel de plusieurs langues avec prédominance de celle du pays d'origine du *Vodun*.

***Hungbigba** [*vodun* ; action de casser] : Sacrilège vis-à-vis d'un(e) *vodunsi* (gifle, coups, insultes). Le *Vodun* prend alors possession de la *vodunsi* et se met à crier.

***Hunjevè** [*vodun* ; perle rouge] : Perle rouge consacrée au *vodun*.

***Hunjo** [*vodun* ; naître] : Celui qui est né par la puissance d'un *Vodun* (suite à une consultation où l'on n'a pas trouvé d'ancêtre comme *joɔ* ; aussi, enfant né après la sortie de son père ou de sa mère du **hunkpamè** d'*Agasu*. Le *Vodun* aurait commandé à sa naissance et pour cela il tient sous son autorité tout son destin.

***Hunkan** [*vodun* ; corde] : Marque d'appartenance à un *Vodun* : scarifications ou colliers spéciaux que portent les *vodun-si*.

***Hunkpamè** [*vodun* ; enclos ; dedans] : Enclos d'initiation d'un *Vodun*. Traduit généralement par couvent.

***Hunmà** [*vodun* ; feuille] : Feuille que l'on mélange à l'eau du bain du nouvel initié.

***hun-no** [*vodun* ; possesseur] : prêtre **vodun** ; chef de culte.

***Hunnunu** [*vodun* ; boire] : Action de boire le *Vodun* pour contracter le pacte de sang.

***Hunnuwaten** [*vodun* ; chose faire ; endroit] : Lieu où l'on fait une cérémonie à l'intérieur d'un enclos *vodun* ; en terme générique, sanctuaire.

***Hunsi** [*vodun* ; épouse] : - Personne initiée au *vodun*. On l'appelle aussi **vodunsi**. Mais quelqu'un à qui on a dévoilé les secrets du *vodun*, sans avoir été initié dans l'enclos du *vodun*, peut être appelé *vodunsi* mais pas *hunsi*.

- Nom propre d'une fille d'un **xɔgbonutɔ** (porto-novien), adepte des *vodun Agasu* ou **Bosikpɔn** [**Hunsinu** s'il s'agit d'un garçon].

***Hunsudjide** [*vodun* ; interdit ; action d'enlever] : Deuxième cérémonie de sortie des *vodun-si* de l'enclos d'un *Vodun*, c'est à cette occasion que l'on prépare l'**amiwo** (la pâte rouge). (Seguro/Rassinoux)

- Cérémonie d'enlèvement du nom d'initié à la mort de l'adepte (Roger Brand – 2001 : 294).

***Hunxo** [*vodun* ; parole] : secret du *vodun*.

***Hunxwé** [*vodun* ; maison] : La maison d'un *Vodun*, le couvent.

***Hunxwénu** [*vodun* ; maison ; habitant] : Habitant de la concession d'un *vodun*.

***Hunyo** : Nom donné à un initié au *Vodun Agasu*. Terme synonyme de *hunsi*.

-i-

***Ifé** (Ilé-Ifé) : Le pays d'**Ifé** au Nigéria, en pays yoruba. La ville est la capitale religieuse et spirituelle du pays yoruba, d'où le **Fa** serait originaire (**Shango** également).

-j-

***Jakata** : *Vodun* de la famille de **Xevioso**. C'est la foudre accompagnée d'une grosse pluie.

***Jidabo** [longévitité ; **bo**] : **Bo** pour augmenter et garantir la longévitité.

***Jinukunsin/Jinukunsin** : Le Ciel, le firmament.

***Jiso** [haut ; foudre] : Génie de la foudre, autre nom de **Xevioso**.

***Jizn** [ciel ; maladie] : Maladie éruptive, boutons, taches ; zona. Maladie communiquée par le *Vodun* du ciel, **Xevioso**.

***Jogbé** : Premier *Du-meji*, arcane majeure, autre appellation de **Gbé-meji**.

***Johon** : l'air, le vent.

***Joto** [faire naître ; celui qui] : Ancêtre protecteur d'une personne déterminée. Il est considéré comme **le vrai père de l'enfant** ; on le suppose réincarné dans l'enfant dont il est le répondant terrestre. Le **joto** de l'enfant est nécessairement un de ses ancêtres du même sexe, parfois même un *Vodun* (**hunjo**). La recherche du **joto** se fait en général de 3 à 7 mois après la naissance : c'est le **Fa** qui en décide.

C'est le **joto** qui, dans la famille, fait le lien entre les morts et les vivants descendants du même **toxwo**, l'ancêtre mythique.

Ex : le **joto** du roi Agajà est Gannyexesu, le frère de Dako ; celui de Kpengla, Akabà ; celui d'Agonglo, Agajà ; celui de Gezo, Hwegbajà ; celui de Gbèhanzin, Agonglo, etc.

-k-

***Ka-Meji** : Onzième *Du-meji*, arcane majeure. L'idée de grossesse, d'accouchement ou d'avortement prématuré accompagné d'hémorragie y prédomine.

***Kasaa/kasa kasa** : Contraction du *Du Ka-Sa*. Le sens de ce *Du* est : *Tu ne trouveras pas ce que tu cherches*.

***Kennesi/klensi** : Puissance de protection et de contre-attaque contre les sorciers, mais dont l'utilisation fut largement détournée à des fins négatives (jalousie, vengeance). Correspond au nom même du **bo** préparé pour que cette puissance s'active.

***Kija** : Sorte de **bo** qui sert à semer le trouble entre deux ou plusieurs personnes qui s'unissent pour réaliser quelque chose.

En pratique, verser du sang de margouillat sur un **Tolegba** en prononçant le nom de la victime souhaitée (le sang de margouillat est tabou pour le **Tolegba**) – cf. Apovo.

***Kikan** : Action de fouiller. **Nukikan** : divination – **Fakikan** : consultation par le **Fa**.

***Kiti** : Le gardien (le **Legba**) du seuil dont **Fa** a doté **Sakpata**. Il possède des attributs proches de ceux de son maître ; il tient un bâton (en **xetin** ou **vlehuintin**) et un balai (cf. M. Kakpo).

***konfo** : Homme incarné par un ange/esprit dans le culte d'**Atingali**.

***Ku** : mort (peut être nom ou verbe).

***Kudyo** [mort ; changer] : Le fait de mettre un **bocyo** avec le pagne de la personne à l'entrée du village pour que la mort s'y attaque, ou encore enterrer une petite natte avec un morceau de pagne du malade pour tromper la mort.

***Kudymasin** : décoction de feuilles avec laquelle on lave le malade la nuit. Si on entend en même temps un coup de fusil, c'est qu'il est délivré de la mort.

***Kutitɔ/kututɔ** : Mort considéré dans sa vie de l'au-delà, défunt. C'est à lui que s'adresse le culte des ancêtres : on leur offre des sacrifices sur les **aseen**. Selon la croyance traditionnelle, les morts reviennent sur la tête des gens de la famille (*wame ta*) lorsqu'ils sont devenus *Vodun*, et ils reviennent vivre dans certains individus qu'ils protègent (sous forme de *jɔtɔ*).

Le **kutitɔ** est aussi le revenant, un spectre. L'association des *kutitɔ* est une société secrète, réservée aux hommes, représentant les morts des familles revenant sur la terre pour apporter des nouvelles et donner des conseils à ceux qui ont mal enterré leurs morts. Ainsi les morts régissent aussi les vivants en se manifestant à travers ces esprits, les *kutitɔ*. Cette société secrète est l'équivalent fon de la société des **Egun-gun** nago-yoruba.

***Kutome** [mort ; pays ; dedans] : Le pays des morts, l'au-delà, le royaume des ombres.

-kp-

***Kpase** : Premier roi **Xwéda** de *Saxé/Savi* qui a créé un village de culture dans les environs de la capitale. C'est sur l'emplacement de cette ferme que pousse aujourd'hui la forêt dite **Kpase-Zunme**, près du quartier *Tɔve*. **Kpase**, devenu *Vodun*, y reçoit l'hommage de ses descendants.

***Kpé** (mot yoruba) : Mauvais sort, malédiction.

* **Kpé** (mina)/**Kpen** (fon) : pierre.

***Kpelu** : Nom du fils d'*Agaja* et frère jumeau de *Sogbo*, tous deux des êtres anormaux et devenus *Vodun* ; on les honore encore aujourd'hui : **Kpelu** à titre de *tɔxɔsu* ; **Sogbo** comme génie de la foudre.

***Kpendjigan** [pierre ; ici ; chef] : Chef de la pierre, assistant du *hun-nɔ* dans le culte de **Tron**. Il est l'équivalent du *tchamin* dans le culte d'**Atinga**.

***Kpendodo** [pierre ; absolument (*dododan*), *La pierre originelle*] : Cérémonie d'installation de l'autel de **Tron** par son *hun-nɔ*, après 3 mois. En conséquence, le lieu où est enterrée la pierre. Il s'agit du premier volet d'installation définitive du *hun-nɔ* dans sa maison, le second étant celle de l'élément décisif du **Tron-Ta** (littéralement, la tête de **Tron**).

***Kpenhiho** : Cérémonie durant laquelle *Vodun Tron* choisit une adepte du couvent, une fillette *Kpesivi* ou *Agbasivi* chargée de porter ses puissances du portail jusqu'au lieu d'installation. Elle doit rester vierge jusqu'à l'âge adulte, puis est libérée des contraintes du couvent après son mariage.

***Kpesivi/Kpensivi** (ou **Agbasivi**) [pierre ; femme ; enfant : enfant de l'épouse de la pierre] : Il s'agit d'une fillette chargée de porter les puissances de *Vodun Tron* du portail jusqu'au lieu d'installation au cours des cérémonies ; elle doit rester vierge jusqu'à l'âge adulte et sera libérée des contraintes du couvent après son mariage.

***Kpétu** [*kpé* : pierre, montagne, vise ; *tu* : fusil] : Révélation d'un des noms honorifiques de **Fa** : « *Celui que les balles de fusil ne peuvent atteindre au milieu des montagnes* ». (*Kpakpo*).

* **Kpèxo** [autel, tertre ; chambre] : dans le culte d'**Atinga**, il s'agit de la chambre des fétiches, que garde l'ange **kpèdaxo**. Dans l'obédience **Atinga Sen Wiwé**, il constitue le temple même, ouvert à tous initiés. Dans celle de la **CO.NA.VA**, il est réservé aux officiants (*adumaja*, *tchamin*, *ablewa*, *konfo*).

***Kpɔli** (yoruba) : Sachet contenant notamment le sable sur lequel a été inscrit le signe (**Du**) de la personne initiée au **Fa**. Il peut être orné de cauris, de kolas et de perles. Seuls les initiés dans la forêt (**Fatite**) possèdent un *kpɔli*.

-l-

* **Legba** : Appelé aussi **Yéké** (Kpakpo). Ancien dieu lare, divinité protectrice à plusieurs niveaux : la maison, le marché, le village, le pays. Egalement, *Vodun* des carrefours et de l'intelligence.

* **Lensuxwé** [bélier ; maison (= **Nesuxwé**, **nevyé**, etc.)] : Maison des rois d'Agbomey, fils de la panthère mâle (**Iensu**). Il s'agit d'un culte particulier rendu à la famille royale d'Agbomey, à leurs ancêtres. Ce culte s'adresse aussi aux princes et princesses, à certains dignitaires de la cour, aux enfants morts avant d'avoir goûté aux aliments salés (*mε ma du jε nu*) et aux morts avant terme (*hunbandàn*). On y ajoute les monstres, car on les noyait et ils devenaient *Vodun*, **toxosu** (roi des eaux). Les **toxosu** des différents rois ont leurs temples à Agbomey et leur culte est la 1^{ère} partie du culte de **Nesuxwé**, car ils sont, eux aussi, fils de roi. **Zomadonu** est à la tête du panthéon d'Agbomey. Certains aspects de ce culte proviennent du pays Maxi : les personnes vouées à **Lensuxwé** initiés à Ouidah prennent le nom de *Maxinu*.

* **Lètè-Gbé** : Nommé aussi **Mintagnigbé** (*la tête humaine à jeter*), *Fa-Du* composé de **Lètè** (14^{ème} Du) et **Gbé** (1^{er} Du). C'est ce *Fa-Du* qui explique l'origine de l'acte de propitiation vis-à-vis des *Nan* (sacrifice **Nan xixé**). (M.Kpakpo).

* **Lètè-Meji** : Quatorzième *Du-meji*, arcane majeure.

* **Loko(tin)** : Arbre iroko. On l'appelle encore **Atinsu** [arbre ; mâle], le grand arbre/le roi des arbres.

* **Lokpo** [sacrilège ; bâton] : Bâton de *Fa* (*Olifa*). Dans son acception courante, est utilisé par le *bokɔnɔ* dans les initiations masculines au **Fatite**.

-m-

* **Mase** : *Vodun* qui entre dans la catégorie des **Hunve** qui sont représentés par un **acina**. C'est le génie du fleuve Ouémé.

* **Mawu** :

Mawuji [Mawu ; dessus] : Le levant, l'orient (= *zanzanhwéji*), le côté où se tient *Mawu* (*Lisà* est à l'ouest).

-n-

* **Nana Galé** : Dans le culte **Atingali**, elle est la suppléante de l'*adumaja*, le plus souvent sa première femme.

* **Nan xixé** : Cérémonie d'offrande et d'adjuration de *Nan* (égorgement d'une chèvre/préparation de l'*amiwo*).

* **Ne** : Dans le culte de **Nesuxwé** (= **Lensuxwé**), désigne les **toxosu**, c'est-à-dire les princes mal formés qu'on faisait disparaître avant qu'ils n'aient goûté aux aliments salés. On les honore dans le **Nesuxwéxɔnu** [au bord de la chambre des **Nesuxwé**]. Le premier de ces **Ne** est **Zomadonu**, honoré à Agbomey dans un endroit appelé **Alɔtɔɖeken** [« Le margouillat a enlevé un caillou »].

* **Nubyoɖuto** [chose ; demander ; manger ; celui qui] : Celui qui demande à manger, mendiant. Surnom donné aux *vodunsi* qui demandent de l'argent ou de la nourriture.

* **Nuɖiɖa** [chose ; préparer] : Amulette de défense faite de kola pétrie dans le sang d'un animal ou imbibée du sang d'un animal.

* **Nudido** [bouche ; action ; appliquer] : Malédiction.

***Nudoyeswime** [chose, être invisible ; dedans] : Chose invisible ; esprit ; désigne le monde de l'invisible, de l'immatériel.

***Nudonume** [chose ; appliquer ; chose ; personne] : Peut-être un **Bo** pour obtenir quelque chose, ou pour empoisonner. Dans ce cas et par extension, on parle de **nudonumenum** [chose ; appliquer ; chose ; dedans ; pour ; personne : empoisonnement]. Mais le même terme désigne également l'action visant à donner quelque chose à quelqu'un dans le but d'éveiller sa bienveillance, et se rapproche alors de la corruption classique.

***Nuglonu** [chose ; être impossible ; chose] : Action préventive ou remède contre les effets d'un **bo** nocif.

***Nujiwu** [chose ; enfler ; corps] : Mystère, miracle, prodige.

***Nujleje/Nujjle** [chose ; action de montrer] : Signe, prodige, miracle ; chose étonnante, merveille.

***Nukunneno** [œil ; quatre ; possesseur] : Qui a quatre yeux, une double paire (une pour le monde visible, une pour l'invisible). Synonyme de sorcier.

***Nunyi** [chose ; nom] : Parole d'incantation, différent du **bogbé** (formule qui accompagne un **bo**). Il faut des précautions absolues pour prononcer ou entendre un **nunyi**, alors qu'on peut prononcer le **bogbé** sans de rigoureuses précautions.

***Nusa** [chose ; dessous] : Lieu de consultation du **Fa**. Se dit au lieu de **Fagbasa** que, par respect, on évite de prononcer.

***Nusiso/Nususu** [chose ; action de prendre] : Le fait de contracter une maladie subite au cours d'une relation sexuelle avec une femme dont le sexe est 'miné' par un **Bo**.

***Nusayiyi** [chose ; dessous ; aller] : Le fait d'aller consulter le **Bokono** ou le **vodun** de **Sakpatà**.

***Nuvenu** [chose ; être amer ; chose] : Chose incompatible avec une autre chose ; chose qui porte malheur à qui la fait ; chose néfaste.

-O-

***Orun** : Ciel, Au-delà (yoruba).

-S-

***Sa** : Prononcer (des incantations) :

- **Sa Bogbé** [Prononcer ; incantation] : Opérer une incantation.

- **Sa Gbé** [Prononcer ; Parole] : Dire la parole rituelle pour que le **bo** soit efficace. (cf. Strandsbjerg 2015, **Gbesa**).

***Saara** : action d'offrande recommandée par **Atinga** et **Tron** (origine islamique) que l'on peut faire au couvent ou déposer à la mosquée.

***Sakpata** : **Vodun** originaire de la région de Dassa. Il est le maître de la terre ou la terre elle-même ; source de vie, il peut être aussi source de mort. Sa force de mort se manifeste sous l'aspect de la variole ou de toutes autres maladies de peau. Très redouté, on ose à peine le nommer et on le désigne par les mots :

- **mε** : personne

- **axosu** : le roi

- **ayixosu** : roi de la terre

- **ayino** : possesseur de la terre

- **doxosu** : roi du trou

- **ɔkuno** : le riche

On lui dresse, d'ordinaire en dehors de la concession, un tumulus (*zun*) sur lequel repose une marmite en terre percée de trous et souvent un bloc de latérite rappelant le masque du varioleux, l'ensemble surmonté d'un ou de plusieurs cactus, euphorbes épineuses appelées *selo*. Le mot *azon* (maladie) désigne en particulier la variole et c'est un des surnoms de *Sakpata*. Son culte fut introduit au Dahomey sous le règne d'Agajà [règne : 1708-1732]. On appelle ses adeptes de différents noms : *Anagonù*, *Azonsi*, etc.

Sakpata se manifeste sous différentes formes (cf. Kakpo) :

- *Kuxɔsu* [mort ; roi] *Agbla*, le « père » de tous les *Sakpata*.
- *Nyɔnxwe Ananu*, l'aîné de tous les *Sakpata*.
- *Dada Zoji*, le fils aîné (responsable des vomissements, dysenterie).
- *Dada Ahwangan*, chargé de la défense.
- *Dada Langan* (responsable de l'agriculture et de la chasse, également des fièvres éruptives).
- *Ahwanlangni* (responsable de la sécurité intérieure).

Etc.

***Sa-Meji** : Dixième *Du-meji*, arcane majeure.

***Sɛ** : Partie puissante et essentielle d'un être ; principe vital ; esprit ; destin, destinée, sort ; Dieu, providence.

Sɛ nyiko [*Senyi(ko)*] : nom de **Sɛ** = prénom.

***Sece** [entendre ; mien] : **Bo** qui aurait la vertu d'envoûter la personne que l'on désire séduire pour qu'elle fasse les volontés de celui ou celle qui l'utilise.

***Segbo** [esprit ; grand] : Dieu, Créateur suprême.

On trouve ce terme dans les récits légendaires et la poésie.

- **Dada Segbo** [roi ; esprit ; grand] : Dieu, l'esprit suprême.

Dans la théogonie le couple créateur **Mawu** et **Lisà** semble dépendre de **Segbo** ou **Dada Segbo**.

***Semeɔo** [esprit ; personne ; créer] : Le créateur des hommes, Dieu créateur.

***Semekokantɔ** [Dieu ; personne ; terre ; découper ; celui qui] : Le dieu qui a découpé une partie de la terre pour créer l'homme.

***Sen** : Interdit, loi, commandement, précepte, etc.

Mawu sen le : les commandements de Dieu.

***Sexwé** : Ciel, Paradis.

***Shango** [yoruba ; shan : frapper ; go : avec force, violence] : équivalent *Orisha* du *Vodun Xêvioso (xébyoso)*.

***Sinsen** : Adoration ; culte ; religion.

***So** : Foudre, tonnerre. Le culte de So se présente sous différentes formes et différents noms. Aujourd'hui, le plus connu est **Xêvioso**. Ce sont les **Ayizo** qui auraient honoré So les premiers. On distingue :

- *Sogbo* [foudre ; grande]
- *jakata so* : foudre génératrice de grosses pluies
- *gbame so* : foudre des marais
- *aklonbe so*
- *akute so*

Etc.

***Sogbo** [tonnerre ; grand] : Grande foudre. Nom d'un enfant anormal du roi *Agaja*. Frère jumeau de *Kpelu*.

***Sokpentin** : Arbre du tonnerre (euphorbe à latex). Son écorce pilée donne le **sokpakpe** ; la vermoulure s'appelle **yɛ** et on l'emploie pour tracer les signes du **Fa** sur

le **Fate**. L'écorce et la racine pilée sont aussi employées dans les préparations des **kennesi** et dans le culte de **Legba**.

***Sosi** [tonnerre ; épouse] : Première fille d'initié au **Vodun So**. [Deuxième fille : **sosixwe**].

***Sosu** [tonnerre ; couler] : Premier fils d'initié au **Vodun So**. [Deuxième fils : **sosa**].

***Sosyovi** [tonnerre ; hache] : Hache du tonnerre : Tous les **vodunsi** s'en servent pour leurs danses rituelles en l'honneur de **Xevioso**. La hache du tonnerre reproduit la forme des cornes du bélier (**Iensu**). Elle est à simple lame en pays adja-tado, à double lame en pays nagô (culte de **Shango**).

***Su** : Interdit, tabou, obligation imposée par la religion traditionnelle. Le mot désigne en particulier le précepte religieux imposé par le **Bokono** après consultation du **Fa**. Il peut s'agir par exemple d'une interdiction à vie de consommation de tel ou tel mets, de port de tel ou tel tissu ou couleur, etc.

Sudido/Sududo (interdit ; action de lancer) : interdit religieux.

+**Sen** (sens plus large, loi).

***Sukpa** : **Bo** pour pousser quelqu'un à tuer, à se battre, à se suicider, etc.

Est aussi appelé **Sukpikpa**, il est une forme de **so**, un **bo** sous forme d'un pieu (**Apovo**).

***Sunkunkun** [lune ; siffler] : Cérémonie de la première sortie de l'enfant pour le présenter à la lune. A la nouvelle lune, la mère et son enfant sont enfermés dans la maison au coucher du soleil. Peu avant l'apparition de la lune, un homme de la maison, un oncle ou le chef de famille, frappe plusieurs coups. La mère sort, et pendant qu'une tante (**tasino**) présente l'enfant à la lune, on donne les coups de sifflet réglementaires (en général, 7 pour une fille, 9 pour un garçon). La mère prend alors une pioche et va dans un champ creuser un trou qui enfermera les cendres et les balayures de la case.

-t-

***tchamin** : Il est l'adjoint liturgique de l'**adumaja** dans le culte d'**Atingali** et possède (presque) toutes les capacités et les connaissances lui permettant de le remplacer dans la direction du culte, si nécessaire. Tout **adumaja** fut **tchamin** au préalable. Mais le **tchamin** est avant tout l'interprète de la parole des esprits exprimée par le biais des visionnaires, mais aussi le garant du bon déroulé d'une cérémonie. Il existe deux grades, **tchamin agogo** et **tchamin agba** (par ailleurs **Suma Galé**, l'immolateur).

***tcholé** : Il s'agit de la première partie que l'on installe (en attendant l'érection du premier ange, **Fulani Agbokanlon**) pour protéger la famille et la maison. Tout **aviduvi** peut également faire installer **tcholé** chez lui.

***Tilà** : Amulette, talisman enfermé dans un sachet et contenant une formule magique, souvent un verset du Coran.

***Tɔxwoyo** [père ; faire des offrandes : *le père adoré*] : Nom du **Vodun** familial. Ancêtre mythique d'un homme ou de toute une collectivité familiale. C'est autour du **tɔxwoyo** que s'organise le culte des ancêtres. Il désigne aussi la personne chargée du culte de l'ancêtre mythique. Il peut être :

Akɔvodun : divinité du clan.

Hennuvodun : divinité d'une collectivité familiale.

Il peut être un arbre (comme l'**iroko**), un animal, un être humain qui, à sa mort, a su se fixer dans une source, un rocher, du sable, etc. Ces objets totémiques sont alors désignés par des noms différents des noms usuels.

Ex : **Agasu** pour la famille royale d'Agbomey.

***Tɔxɔsu** [eaux ; roi] : Roi des eaux. Le mot désigne à la fois les génies des eaux et les *monstres*. Lorsqu'un enfant anormal (handicapé) naît dans une famille, on dit que c'est un de ces génies qui, quittant son royaume, est venu en lui. On doit donc le rapporter au plus vite dans les eaux (la rivière, le fleuve, la source) d'où il est sorti. Les enfants anormaux furent longtemps noyés et devenaient l'objet d'un culte sous la forme de *tɔxɔsu* ou *tɔvodun*. A Abomey, c'est sous le règne de Tegbesu (1728-1775) que s'organisa ce culte dédié aux enfants anormaux de la famille royale. Il en existe une grande quantité (au moins une vingtaine) dont certains sont célèbres, à l'image de **Zomadonu**, le gardien du temple éponyme (au quartier *Lego*), qui préside au culte des *Lensuxwé* (bélier ; maison) adressé aux ancêtres des rois.

***Tron** : *Vodun* issu des cultes de la kola.

-V-

***Vatɛ** : Petit sac de *bokɔnɔ*, sorte de cache-sexe rudimentaire employé par certains paysans fait avec une bande d'étoffe dont le pan arrière, qui ressemble à une queue, sert à s'asseoir dessus.

***Vaxɔ** [cacher ; case] : Retraite spirituelle.

* **Vlaya** : Jupou des femmes qui peut être spécial pour certaines danses *vodun*.

***Vɔ** : Sacrifice, offrande gratuite ordonnée par le *Fa* (généralement un objet de prix : animal, pagne, bijou, etc.).

-W-

***Wekɛ** : L'univers, l'immensité, la terre, le monde entier, etc.

-X-

***Xevioso** : Divinité de la foudre et de la justice.

***Xunɔ** [mer ; possesseur] : Prêtre *vodunɔ* de la mer.

***Xwéli** [maison ; bâtir solidement (à Agbomey : **Xwélu**)] : *Vodun* domestique placé au milieu de la cour sous la forme de **Legba**. On lui verse de l'*amija* sur le sommet. C'est le *Vodun* des femmes mariées de la maison. Trois mois – parfois 5 ou 7 – après la naissance de l'enfant, la mère le remet à l'une des *tasinɔ*, laquelle va le déposer par terre au pied du **Xwélu**. Ce n'est qu'après cette cérémonie que la mère a le droit de poser son enfant par terre. C'est encore devant le **Xwélu** qu'on punit les infidélités des femmes mariées. Les cas d'infidélité du mari se régleront devant les **Asɛɛn** représentant les *kututɔ* ou ancêtres de la maison.

-Y-

***Yao(yi)cà** [*iyawo Icà* en yoruba : femme de *Icà*] : *Vodunsi* de **Cango** (yoruba **Songo**) chez les yoruba ou de **Lisà** chez les fon.

***Yehwɛnɔ** [esprit ; être petit ; possesseur] : Propriétaire ou gardien d'un *Vodun*, d'où chef ou prêtre *vodun*... Terme qui désigne aujourd'hui le prêtre catholique.

***Yêku-Mɛji** : Deuxième *Du-mɛji*, arcane majeure, un des plus redoutés. Évoque la nuit, la mort, les revenants.

***Yesu** [esprit ; obligation] : Tout rite que l'on doit accomplir pour vivre en paix : cultes des esprits, cérémonies funèbres, prescription du *Fa*, cérémonie coutumière, familiale, clanique, etc.

***Yeswi/Yesi** : L'invisible.

***Yeswimenu** [invisible ; dedans ; chose] : Révélation.

***Ylb** : Bo utilisé de façon à faciliter la réussite. Plusieurs formes :

- *Awlé* : Attirer l'estime (acheteurs/gibier, etc.).

- *Nudida* : Nourriture pour contrer la parole.

- *Gbotemi*

- *Gbeceji* : Incantation sur poudre/amulette pour rallier les autres à votre opinion.

-Z-

***Zangbèto** [nuit ; chasseur] :

***Zanmegbonto** [nuit ; dedans ; passer ; celui qui] : Surnom appliqué aux sorciers par allusion au hibou qui circule la nuit et qui est l'oiseau-véhicule des sorciers par excellence.

***Zanmto** [nuit ; trouver ; celui-qui] : Initié dans la société des **zangbèto**.

***Zinbo** : **Bo** qui fait disparaître au regard des autres.

***Zindobo** : **Bo** pour se rendre invisible.

***Zokwété** : Tambour des **nesuxwé**.

***Zinflu** : Les ténèbres, l'obscurité.

***Zono** [feu ; possesseur] : L'un des quatre grands **vodunnɔ** de Ouidah : le maître du feu. Il est l'égal de **Xuno** (maître de la mer) quoique son vassal dans la hiérarchie d'Agbomey.

Zun : Tertre, butte formée comme pour semer l'igname ; tertre, autel consacré à un **Vodun**. **Adanzun** [bravoure, tertre] : Tertre de la bravoure, autel du **Vodun** du courage, construit par Dada Gézo en face de la porte du palais de **Gbekon-Hunli**, à l'occasion de la guerre contre le roi nago Lefu-Lefu.

- **Zun vodun** : devenir **Vodun**, se changer en **Vodun** (se dit des morts et de certains vieillards, à condition qu'ils aient fini leur initiation dans l'enclos du **Vodun**).

- « *Me dè é ku ɔ, é nɔ zun vodun* » : Si quelqu'un est mort, il devient **vodun** (L'homme devient **vodun** après sa mort).

Bibliographie

ACLINO, Paul.

- *Le Vodoun : leçons de choses, leçons de vie.* Paris : Les impliqués éditeurs, 2016.
- *Une pédagogie oubliée : Le Vodou. L'horloger de Kouti.* Paris : L'Harmattan, 2007.

ADJOU-MOUMOUMI, Basile. *Le code de vie du primitif – Sagesse africaine selon Ifa.* 2^{ème} édition. Cotonou : Editions Ruisseaux d'Afrique, 2017.

ADOUKONOU, Barthélémy. *Jalons pour une théologie africaine : Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun Dahoméen.* Paris : Editions Lethielleux, 1980, 2 tomes.

ADOUKONOU, Barthélémy, BAMUNOBA, Y.K. *La mort dans la vie africaine.* Paris : Présence africaine, 1979, 335p.

AGIER, Michel. *Anthropologie de la ville.* Paris : Presse Universitaire de France, 2015.

AGIER, Michel, LAMOTTE, Martin. Les pacifications dans la ville contemporaine : Ethnographies et anthropologie. *Pacifications urbaines. Revue L'homme. Revue française d'anthropologie*, 2016, n°219-220, Introduction p.7-29.

AGUESSY, Honorat.

- Les dimensions spirituelles : Religions traditionnelles africaines. *Présence Africaine*, 1981, n°117/118, p.138-148.
- À propos du Colloque sur "Les religions traditionnelles comme source de valeurs de civilisation". *Présence Africaine*, 1970, n°74, p.90-93.

ALAIN. *Le citoyen contre les pouvoirs.* Paris : Editions Du Sagittaire, 1926.

(d') ALMEIDA-TOPOR, Hélène. *Histoire économique du Dahomey (Bénin) : 1890-1920.* Paris : L'Harmattan, 1994, 2 volumes.

ANANOU, Bertrand. *Vodun Xevioso.* Saint-Ouen : Les Editions du Net, 2014.

ANATO, M. Jérémie. *Recours aux sources, La culture vodoun dans la promotion du développement social, culturel et économique à Abome.* Editions universitaires européennes, 2008.

ANIGNIKIN, Sylvain C. *Histoire des populations Mahi,* Cahiers d'études africaines, n°162, 2001, pp.243-266.

ASLAN, Reza. *How to win a Cosmic war : God, Globalization and the End of the Xar on Terror,* Random House, New-York, 2009.

APOVO, C. Jean-Marie. *L'anthropologie du Bo : théorie et pratique du gri-gri.* Thèse : Anthropologie : Cotonou : 2006.

APTER, Andrew. *Atinga Revisited : Yoruba Witchcraft and th Cocoa Economy, 1950-51,* in Modernity and its Malcontents, Chicago : Chicago of University Presss (Edité par Comaroff et Comaroff), 1993, p. 111-128.

ARGYRIADIS, Kali dans *Religions Transnationales des Suds (Afrique, Europe, Amériques),* ouvrage collectif. Partie I (*Formes d'organisation des acteurs et modes de circulation des pratiques et des biens symboliques*), p.47, Editions Harmattan, Academia s.a, IRD/CIESAS, collection Investigations d'anthropologie prospective, n°2, Louvain-La-Neuve, 2012.

AUGE, Marc.

- *Les formes de l'oubli*. Paris : Editions Payot et Rivages, 1998.
- *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Editions Flammarion, 1994 (collection Champs d'essais).
- *Génie du paganisme*. Paris : Gallimard, 1982.

BAFFAY-DEGILA, Andréa. *Le champ du sacré au Bénin*. Paris : L'Harmattan, 2009.

BAKO-ARIFARI, Nassirou. *La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990*, Journal des africanistes, 2000, tome 70, pp.221-231.

BALANDIER, Georges.

- *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris: Presses de Sciences Po, p.VII, 1985.
- *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, collection Terre Humaine, 1957.

BALARD, Martine. *Dahomey 1930 : Mission catholique et culte Vodoun - L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945) missionnaire et ethnographe*, Collection Les Tropiques en mythe et réalité, Perpignan : Presses universitaires de Perpignan, 1998.

BANEGAS, Richard, WARNIER, Jean-Pierre. *Figures de la réussite et imaginaires politiques*, Politique africaine, N°82 (*Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir*), Paris : Karthala, 2001, pp.5-23.

BARBIER JEAN-CLAUDE (avec DORIER-APRILL E.). *Les forces religieuses en Afrique noire : un état des lieux*, Annales de géographies, ed. Armand Colin, vol. 105, n°588, 1996 ? p. 200-2010.

BASTIDE, Roger.

- *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*, Paris : PUF, 1965.
- *Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien*, Congrès international des américanistes de Sao-Paulo, 1954.

BAYART, Jean-François.

- *A nouvelles pratiques religieuses, nouveaux instruments d'analyse ? L'écriture autobiographique des plans de foi*, dans *Mobilité religieuse (Retours croisés des Afriques aux Amériques)*, ouvrage collectif, Paris : Karthala, Chapitre 2, pp.39-52, 2014.
- *L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion*, Critique internationale, n°5, pp.97-120, Paris, 1999.
- *L'Etat au Cameroun*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1979.

BAZIN, Jean.

- *Des clous dans la Joconde : l'anthropologie autrement*, Toulouse : éditions Anacharsis, coll. *Essais*, 2008, 599 p.
- *Le roi sans visage*, dans *L'Homme*, éditions de l'EHESS, vol. 170, Issue 2, 2004, p. 11-23.
- *Science des mœurs et description de l'action*, édition Le Seuil, Paris, coll. *Le Genre humain*, 2, n°35, 1999, p. 33-58.

BERESNIAK, Daniel ; BADILA, Joseph. *Les Francs-Maçons et l'Afrique (une rencontre fraternelle)*, Editions DETRAD aVs, collection *Rencontres*, Paris, 2008.

BERNAULT, Florence.

- *Quelque chose de pourri dans le post-empire*, Cahiers d'études africaines, n°198-199-200, 2010, p.771-798.
- *De la modernité comme impuissance – Fétichisme et crise du politique en Afrique équatoriale et ailleurs*, in Cahiers d'Etudes africaines, XLIX (3), n°195, 2009, p.747-774.
- *Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville*, in Marc Mve Bekale, *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris : L'Harmattan, 2005, pp.21-39.

- *L'Afrique et la modernité des sciences sociales*, Presses de Sciences-Po, « Vingtème-Siècle. Revue d'histoire. », 2001/2, N°70, pp.127-138.

BOESPFLUG, François. *Le syncrétisme et les syncrétismes. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2006/2, Tome 90, Paris, 2006, pp. 273-295.

BONNOT, Thierry. « *Prendre simplement les choses au sérieux de ce qu'elles sont...* », Paris : L'Homme, 191, 2009, p.219-248.

BONZON, Suzanne. *Les Dahoméens en Afrique de l'Ouest*, In *Revue française de science politique*, 17^{ème} année, n°4, 1967, p. 718-726.

BOYER, Pascal.

- *Et l'homme créa les dieux*, paris : Gallimard, Filio/Essais, 2001.
- *Tradition as Truth ans Communication : a Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- *Tradition et Vérité*, L'homme (97-98), janvier-juin, XXVI (I-2), 1986, p.309-329

BRAND, Roger.

- *Diversité ethnique et approbation des cultes Vodoun dans une population de réfugiés au Sud-Bénin*, in *Outres-mers*, tome 88, n°330-331, 2001, p. 269-297.
- *Ethnographie et vocabulaire religieux des cultes vodoun*, éditions Lincom Europa, Broché, 2000.

BRASSEUR-MARION, Paule. *Cotonou, Porte du Dahomey*, in *Cahiers d'Outre-Mer*, n°24, octobre-décembre 1953 (pp. 364-378).

BRIVIO, Alessandra. *Le Tron est un vodou propre. Vodou entre islam et christianisme*, in Hainard J., Mathez P., Schinz O. (dir.), *Vodou*, Genève, 2007, p. 235-256.

CALVES, F. Anne ; MARCOUX, Richard. *Les processus d'individualisation « à l'africaine »*, *Sociologie et sociétés*, Sociétés africaines en mutation : entre individualisme et communautarisme, Les Presses de l'Université de Montréal, Volume 39, n°2, 2007, pp.5-18.

CAPONE, Stefania.

- *Les Babalawo en quête d'une Afrique « universelle » ou le syncrétisme revisité*, dans *Mobilité Religieuse (Retours croisés des Afriques aux Amériques)*, ouvrage collectif, Karthala, Chapitre 5, 2014, p.95-114.

CIARCIA, Gaetano.

- *Vodun d'esclaves et vodun d'ethnologues*, *Archives de sciences sociales des religions*, Editions de l'EHESS, octobre-novembre, n°184, 2018, p.55-64.
- *L'endogène et le diasporique. Sphères publiques de connexion entre culture vodun et passé de l'esclavage au Bénin*, in *Civilisations*, n°62 (Identité, culture et intimité), 2013, p.201-218.
- *Rhétoriques et pratiques de l'inculturation (Une généalogie « morale » des mémoires de l'esclavage au Bénin)*, *Gradhiva*, n°8 (Mémoire de l'esclavage au Bénin), Paris : éditions Musée du quai Branly, 2008, p. 28-47.

CESSOU, Jean-Marie. *Une religion nouvelle en Afrique Occidentale, le "Goro" ou "Kunde" ; son aspect au Togo*, *Études missionnaires*, Supplément à la *Revue d'histoire des missions*, t. IV, no 1, avril, p. 1-39 et t. V, no 2, novembre 1936, p. 230-244.

CHABI, Moïse. *Métropolisation et dynamiques périurbaines : cas de l'espace urbain de Cotonou*, Thèse, Université de Nanterre, 2013.

CHAMPION, Françoise. *De la diversité des pluralismes religieux*, MOST Journal on Multicultural Societies, vol. 1, no. 2, UNESCO, 1999.

CHARLES-DOMINE, Julie. *Enjeux et dynamiques de l'information géographique dans la gouvernance des territoires urbains du sud-Bénin (Le registre foncier urbain, un nouvel outil et ses pratiques à l'heure de la décentralisation)*, Thèse (dir. Elisabeth Dorier), Université d'Aix-Marseille, juin 2012.

CHATELAIN, Daniel. *De Chango aux Tambours (Bibliographie Afro-Cubaine (XX^{ème} siècle))*, *Perceptions* n°57 (mai-juin) et 58 (juillet-août) 1998.

CHOPLIN, Armelle.

- *Matière grise de l'urbain : la vie du ciment en Afrique*, Collection Vues d'ensemble, Genève : Métis Presses, 2020.
- *Fabriquer des villes capitales entre monde arabe et Afrique noire : Nouakchott (Mauritanie) et Khartoum (Soudan). Etude comparée*. Thèse de doctorat, Paris I Panthéon-Sorbonne (UFR de géographie), Paris, 2006.

CHRETIEN, Jean-Pierre. *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris : Kathala, 1993.

CLANET, Claude. *L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en Education et en Sciences Humaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1990.

COHEN, Anouk ; MOTTIER, Damien. *Pour une anthropologie des matérialités religieuses*, Archives de sciences sociales (éd. De l'EHESS), n°174, avril-juin (« La force des objets – Matières à expériences »), 2016, p.349 à 368.

COLLEYN, Jean-Paul. *L'alliance, le dieu, l'objet*, L'Homme, 170, 2004, p.61-78.

COMAROFF, Jean et John L.

- *Occult economies and the violence of abstraction : notes from the South African postcolony*, American ethnologist, Volume 26, Issue 2, 1999(a) p. 279-303.
- *Civil Society and the political Imagination in Africa*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999(b).

COMSTOCK, Richard. *Toward Open Definitions of Religion*, Journal of the American Academy of Religion, n°52, 1984.

CONSTANTIN, François, COULON, Christian. *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris : Karthala, 1997.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *Le blocus de Whydah (1876-1877) et la rivalité franco-anglaise au Dahomey*, Cahiers d'Etudes africaines (n°7), 1962, p.373-419.

COYAULT, Bernard. *La sorcellerie dans la vie d'une Eglise au Congo. Entre déni et contagion*, dans *Penser la sorcellerie en Afrique* (dir. Sandra Fancello), pp.241-270, Editions Hermann, Paris, 2015.

CORALLI, Monica (avec HOUENOUE, Didier). *La patrimonialisation à l'occidentale et ses conséquences sur un territoire africain (Porto-Novo au Bénin)*, ERES, « Espaces et sociétés », 1, n°152-153, 2013, p. 85-101.

COX, Harvey. *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris : Desclée de Brouwer, 1995.

DESANTI, Jean Hyacinthe. *Du Dahomey au Bénin-Niger*, edi. Larose, Paris, 1945.

DJIVO, Joseph A. *Gbéhanzin et Ago-Li-Agbo. Le refus de la colonisation française dans l'ancien royaume du Danxomé (1875-1900)*, Thèse d'histoire, Université Paris I, 1979.

DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise. *L'invention de la tradition (La construction du lien au passé et l'ancrage dans l'histoire)*, dans Sciences de l'Homme et Société, Anthropologie sociale et ethnologie, CREDO, Culture et identité, Marseille, 2004, p.73-79.

DORIER-APPRILL, Elisabeth.

- *Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne*, dans Armand Colin, L'information géographique, n°4, vol. 70, 2006, p.46 à 65.

- **Avec Domingo, Etienne.** *Les nouvelles échelles de l'urbain en Afrique*, dans Presses de Sciences Po, « Vingtième siècle, Revue d'histoire », 1, n°81, 2004, p.41 à 54.

- **Avec Barbier, Jean-Claude.** *Cohabitations et concurrences religieuses dans le golfe de Guinée. Le Sud-Bénin, entre vodun, Islam et Christianismes*, in BAGF, Géopolitiques africaines, juin 2002, p.223-236.

DOZON, Jean-Pierre.

- *La vérité est ailleurs*, Paris : Maison des sciences de l'homme, 2017.
- *L'Afrique à Dieu et à Diable*, Collect. Etats, ethnies et religions, Paris : Ellipses, 2008.
- *La cause des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris : Editions du Seuil, 1995.

- *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte-d'Ivoire*, edit. hermann, collection « Savoir », Paris, 1975.

- *Les mouvements politico-religieux : syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes*, in Augé (M.), Editions La construction du monde, Paris : Maspero, Dossiers africains, 1974, p.75-111.

DROZ, Yvan. *Le butinage religieux : regard anthropologique sur les pratiques religieuses (avec Ari Pedro ORO et Edio SOARES)*, dans Mobilité religieuse (Retours croisés des Afriques aux Amériques), ouvrage collectif, Karthala, Chapitre 1, 2014, p.17-37.

DURIEZ, B., BRECHON, P., ION, J. *Religion et action dans l'espace public*, Paris : L'Harmattan, 2000.

ELIADE, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2^{ème} édition, (Edition originale, 1951), Ed. Bibliothèque historique Payot, Paris, 1968.

ELOM, Etienne/AHIAKO. *Le Fa*, Centre ORSTOM de Lomé, 1^{er} meeting of Afro-American Cultures, 2-7 août 1991, Buenos Aires.

EL SAYED, Valentin. *Interculturation et appréhension de la différence culturelle dans des environnements pluriculturels et/ou interculturels*, Dans Bulletin de psychologie, 6, numéro 564, 2019, p.491 à 494.

ELWERT-KRETSCHMER, Karola. *Vodun et contrôle social au village*, Politique africaine, n°59, 1995, p. 102-119.

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Une réévaluation du concept de modernités multiples à l'ère de la mondialisation, Sociologie et sociétés*, Sociétés africaines en mutation : entre individualisme et communautarisme, Les Presses de l'Université de Montréal, Volume 39, n°2, 2007, p.199-223.

FAKOLY, Doumbi. *L'Origine négro-africaine des religions dites révélées*, Paris : Editions Menai-buc, 2004.

FANCELLO, Sandra.

- **(avec Julien Bonhomme),** *L'état et les institutions face à la sorcellerie*, Cahiers d'Etudes africaines, LVIII (3-4), 231-232, 2018, p.573-591, Paris.
- *Travailler sans affinité : l'ethnologue chez les « convertis »*, Journal des anthropologues, 114-115, L'empathie en anthropologie, 2008.
- « *Akanité* » et pentecôtisme : identité ethno-nationale et religion globale, Autrepart (38), 2006, p.91-96, Paris.

FERRANDES, Carmela. *Doo Numi. A travers les frontières culturelles et sociales de l'Afrique du Bénin* (dir), Università Degli Studi Di Bari Aldo Moro, (recueil d'articles), Bari, 2016.

FORTE, Jung Rate. *Marketing Vodun. Cultural Tourism and Dreams of Success in Contemporary Benin*, in Cahiers d'études africaines, 187/67, Paris, 2009, p.429-451.

FOUQUET, Thomas. *Construire le Blackness depuis l'Afrique, un renversement heuristique*, Politique africaine, N°136 (*Blackness*), Paris : Kathala, 2014, pp.5-19.

FOURCHARD, Laurent. *Between world history and state formation : new perspectives on Africa's cities*, Journal of African History, cambridge University Press (CUP), 52(2), 2012, p.223-248.

FROELICH, Jean-Claude.

- *Les nouveaux dieux d'Afrique*, Paris : Editions Prismes (Orante), 1969.
- *Animisme*, Paris : Editions de l'Orante, 1964.

GARCIA, Luc. *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale (1875-1894)*, Paris : Karthala, 1988.

GEORGES-FRANCOIS, Pierre-Claude. *Notre colonie du Dahomey, sa formation, son développement, son avenir*, Paris : Larose, 1906.

GESCHIERE, Peter.

- *Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité*, Politique africaine n°79, Le Dossier : « Pouvoirs sorciers », octobre 2000, p. 17-32.
- *Sorcellerie et Politique en Afrique : La viande des autres*, Paris : Karthala, 1995 (réédition 2018).

GEZ, Yonatan N. *Les répertoires religieux, une approche englobante pour décrire le dynamisme des identités religieuses*, dans Mobilité religieuse (Retours croisés des Afriques aux Amériques), ouvrage collectif, Karthala, Chapitre 3, 2014, p.53-69).

GOODY, Jack.

- *Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagré*, L'Homme, 17 (1), 1997, p.29-52.
- *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris : éditions de Minuit, 1979.

GOUDABLA KLIGUEH, Basile.

- *Les mythes créateurs du Vodou (Tome II)*, Editions Anibwé (Paris), 2011.
- *Le Vodou à travers son encyclopédie. La géomancie Afa*, édit. Afridic, 2005.

GRANNEC, Christophe ; MASSIGNON, Bérangère. *Les religions dans la mondialisation* (Entre acculturation et contestation), Paris : Karthala, 2012.

GUERRAOUI, Zohra. *De l'acculturation à l'interculturalité : réflexions épistémologiques*, dans L'Autre, 2009/2, Volume 10, Paris, 2009, p.195-200.

GUINGNIDO GAYE, K. Julien. *Croissance urbaine, migration et population au Bénin*, rapport pour Les Etudes Du CEPED, n°5, Paris, 1992.

HACKETT, Rosalind I.J. *Discours de la diabolisation en Afrique et ailleurs*, Presses Universitaires de France, collection « Diogène », n°199, 2002, p.71 à 91.

HAMBERGER, Klaus. *La parenté vodou (Organisation sociale et logique symbolique en pays Ouatchi (Togo))*, CNRS Editions/Ed. De la Maison des sciences de l'homme, 2011.

HANNERZ, Ulf. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press, 1992, p. 217-267.

HAZOUME, Paul. *Les populations indigènes de la Commune mixte de Cotonou*, (6 pages dactylographiées), Cotonou, 1944.

HEBERT, Jean-Claude. *Analyse structurale des géomancies comoriennes, malgaches et africaines*, in *Journal de la Société des Africanistes*, tome 31, 1961, p. 115-208.

HENRY, Christine.

- *Le sorcier, le visionnaire et la guerre des Eglises au Sud-Bénin*, Cahiers d'études africaines, Editions de l'EHESS, 189-190, 2008, p. 100-130.

- (avec E.K., TAIL) *La sorcellerie envers et contre tous*, idem, 2008, p. 11-34.

- *Les prophètes africains doivent-ils souffrir ?*, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 17 (L'excellence de la souffrance), 2005, p.171-194.

- *Le discours de la conversion*, *Journal des africanistes*, t. 68, 1998, p.155-172.

HERISSE (LE) René. *Voyage au Dahomey et à la Côte-d'Ivoire*, Paris : Henri Charles Lavauzelle, 1903.

HERRINGTON, Luke M. *Globalization and Religion in Historical Perspective. A paradoxal Relationship*, Center for Global and International Studies, University of Kansas, Lawrence (US), 2013.

HERVIEU-LEGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti (La religion en mouvement)*, Paris : Flammarion, 1999.

HILGERS, Mathieu.

- *A qui appartient la ville ? Urbanisme néolibéral et propriété dans trois petits centres urbains du Ghana et du Burkina-Faso*, *Politique africaines*, édit. Karthala, 2013/4, N°132, 2013, p.95-113.

- *Une ethnographie à l'échelle de la ville. Urbanité, histoire et reconnaissance à Koudougou (Burkina-Faso)*, Karthala, Paris, 2009.

HOUNTONDJI, Paulin. *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 1997, 300p.

HOUNWANOU, Rémy.

- *Le Fa, Whendo Ma Bou (Analyse scientifique, historique et mystique)*, Edit. JISAV, 2006.

- *Le Fa, une géomancie divinatoire du golfe du Bénin (pratique et technique)*, Edit. Les Nouvelles, Editions Africaines, 1984.

HOUSEMAN, Michael. *Le rouge et le noir – Essais sur le rituel*, Les Anthropologiques, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2012.

HURBON, Laënnec. *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Paris : Maisonneuve et Larose (Edition originale, Payot, 1972), 2002.

IDOHO AYELESSO, Cyrille S. *Autorités traditionnelles et pouvoir colonial au Dahomey*, Mémoire de maîtrise en sciences juridiques, Université Nationale du Bénin, Cotonou, 1982.

JAMIN, Jean. *Les lois du silence (Essai sur la donction sociale du secret)*, Paris : Les éditions François Maspero, collection : dossiers africains, 1977.

JAULIN, Robert.

- *La Paix Blanche. Introduction à l'ethnocide*. 2 tomes, Paris : Edition 10/18, (Edition originale, Seuil, 1970), 1974.

- *La géomancie, analyse formelle*, Paris : éditions Mouton, Cahiers de l'Homme, 1966.

JUHE-BEULATON, D.

- *Le Vodou au cœur des processus de création et de patrimonialisation au Bénin*, publié dans *Africa e Mediterraneo*, n°67, 2009, p.16-20.

- (avec Roussel, B.), *Les sites religieux vodun : des patrimoines en permanente évolution*, publié dans *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, IRD, 'Colloques et Séminaires', Paris, 2005.

- *L'alimentation des hommes, des vodoun et des ancêtres (une histoire de céréales dans le golfe de Guinée)*, Cuisine et Société en Afrique, Karthala, Paris, 2002, p.53-66.

- *Environnement et exploration géographique de l'ex-Dahomey (rép. Du Bénin) à la veille de la conquête coloniale*, Géographie des colonisations – XV°-XX° siècles, Bruneau et Dory (ed.), Paris : L'Harmattan, mars 1992.

JULLIARD, André. *Cartes et Paroles. Ethnologie et géographie sur le terrain de la religion*, In *Annales de géographie*, tome 105, n°588 (pp 164-183), Paris, 1996.

KAKPO, Mahougnon.

- *Vodun Sakpata et épidémie de variole dans la littérature orale sacrée du golfe du Bénin*, Ponti/Ponts, Langues Littératures Civilisations des Pays Francophones, 13/2013, Epidémies, 2013.

- *Yeku-Menji : une théologie de la mort dans les œuvres de Fa : essai d'herméneutique littéraire*, Cotonou : Les Editions des Diasporas, 2012.

- *Les épouses de Fa* (Récits de la parole sacrée du Bénin), Paris : L'Harmattan, collection Terrain : récits et fictions, 2007.

KANDOLO, Damien. *Vodun, une religion et une voie initiatique* (Du Symbolisme Vodun au Symbolisme maçonnique, Regards croisés), réunion du CDK, Paris, mars 2007.

KOASSIWA TOPOU, Catherine. *A nous la rue de Moustapha Dao : de la représentation à la pré-sentification du réel*, *Écritures dans les cinémas d'Afrique noire*, Volume 11(1), 2000, p. 31-34.

KOUPAKI, Rosine. *Cotonou, des origines à 1945*, thèse, université de Dakar, 1986.

LANDO, Paul. *Espaces et sociétés en milieu vodoun : aménagements et territoires de conflits*, Thèse pour l'Université de Bretagne occidentale (soutenue le 11 juin 2013).

LASSEUR, Maud.

- *Le pluralisme religieux dans la production des villes ouest-africaines*, pour *Géoconfluences* (mis en ligne le 19/10/16).

- Avec TROUILLET, Pierre-Yves. *Les lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux : cadre théorique et perspectives contemporaines depuis les Suds*, Chiers d'Outre-Mer, Revue de géographie de Bordeaux – Presses universitaires de Bordeaux, Introduction, 2016.

LEIMDORFER, François. *Individus entre famille et entreprise : patrons et patronnes de restaurants populaires à Abidjan*, dans *L'Afrique des individus (Itinéraires citoyens dans l'Afrique contemporaine-Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, collection « Hommes et Sociétés », Paris : Karthala, 1997, p.113-169.

LENCLUD, Gérard. *La tradition n'est plus ce qu'elle était... (Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie)*, Terrain (anthropologie et sciences humaines), octobre 1987, p.110-123.

LINDBECK, Georges. *The Nature of Doctrine : Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville : Westminster John Knox Press, 1984.

LORIN, Jennifer. *Gouvernance, religion et royauté au Bénin (Le colonel civil Dévi)*, Journal des anthropologues, 146-147, Craquelures globalisées du religieux, 2016, p. 111-131.

LOMBARD, Jacques. *Cotonou, Ville Africaine*, in. Etudes Dahoméennes, Institut Français d'Afrique Noire (centre IFAN), Gouvernement du Dahomey (source Gallica, bnf), 1953.

LOUVEAU, Frédérique. *Un prophétisme japonais en Afrique de l'Ouest*, Kathala, Paris, 2012.

LOVEJOY, Paul E. *Slavery and its abolition in french west Africa*, African studies Program, University of Wisconsin-Madison, 1994.

LUCAS, Rafaël. *Le vaudou en Haïti*, cours – département de philosophie, université Bordeaux Montaigne, 2014.

MAFFESOLI, Michel. *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris : Méridiens Klincksieck, 1988, 226p.

MAFUTA, Didier Kiyungu. *Double appartenance religieuse des chrétiens africains ? (Inculturation et pluralité religieuse)*, Paris : L'Harmattan, 2010.

MANALA, Mastobane J. *The impact of Christianity on sub-Saharan Africa*, in Social Movements, Religion, and Political Expression in Africa (Conférence), University of Texas, Austin, USA, 2013.

MANIERE, Laurent. *Les cultes de la kola dans l'Afrique coloniale : trajectoires et appropriations d'un phénomène religieux*, dans la revue *Autrepart*, 4 (n°56), 2010, p.193-211.

MANNING, Patrick. *Slavery, Colonialism, and Economic Growth in Dahomey (1940-1960)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

MARCHAL, Roland ; BANEGAS, Richard. *Interventions et interventionnisme en Afrique*, Politique africaine, Dossier Pax africaine ? Le nouvel interventionnisme libéral, 2005, p.5-19.

MARIE, Alain.

• *Communauté, individualisme, communautarisme : hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains*, dans Sociétés africaines en mutation : entre individualisme et communautarisme, Les Presses de l'université de Montréal, vol.39, N°2, 2007, p.173-198.

• *De la violence faite à l'individu (La communauté au révéléteur de la sorcellerie)*, Politique africaine, n°91, octobre 2003, p.13-32.

• *L'Afrique des individus (Itinéraires citoyens dans l'Afrique contemporaine-Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, collection « Hommes et Sociétés », Paris : Karthala (Avec R. Vuarin, F. Leimdorfer, J.-F. Werner, E. Gérard, O.Tiékouira), 1997.

MARTY, Paul. *Etudes sur l'Islam au Dahomey*, Paris : Leroux, 1926, 295p.

MARY, André.

• In *Religions Transnationales des Suds (Afrique, Europe, Amériques)*, ouvrage collectif. Partie I (*Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers*, avec A. Capone), p.27 ; Partie II (*Politiques de « re-conquête spirituelle » et imaginaires transnationaux*), p.131, Editions Harmattan, Academia s.a, IRD/CIESAS, collection Investigations d'anthropologie prospective, n°2, Louvain-La-Neuve, 2012.

• *L'invention chrétienne de l'identité yoruba : Les racines missionnaires d'une nation africaine*, Archives de Sciences Sociales des Religions, éditions de l'EHESS, Paris, 2003, p.49-61.

• *L'anthropologie au risque des religions mondiales*, *Anthropologies et Sociétés*, 24 (1), 2000, p.117-135.

• *Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Eglise indépendante africaine*, Archives de sciences sociales des religions, n°105, 1999, p.29-50.

• *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Paris, 1999.

• *Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne*, in Paul LABURTHER-TOLRA, éd. Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme, Paris : L'hamattan, 1994, p.85-98.

MAUPOIL, Bernard. *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*, Institut d'ethnologie, Paris, 1943.

MAYRARGUE, Cédric.

• **Avec Lasseur, M.** *Les christianismes contemporains au Bénin au défi de la pluralisation*, De Boeck Supérieur, « Afrique contemporaine », 4, n°252, 2014, p.91 à 108.

• **Avec Fath, S.** *Les nouveaux christianismes en Afrique*, De Boeck Supérieur, « Afrique contemporaine », 4, n°252, 2014, p. 13 à 26.

• **Avec Lasseur, M.** *Le religieux dans la pluralisation contemporaine. Eclatement et concurrence*, Editions Karthala, Politique africaine, n°3/123, 2011, p.5 à 25.

• *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin* (Pentecôtisme et formation d'un espace public), thèse de doctorat en science politique, Bordeaux IV, Décembre 2002.

• *Démocratisation politique et revitalisation religieuse, l'exemple du culte Vodun au Bénin*, in CONSTANTIN F. et COULON C., (sous dir.), Religion et transition démocratique en Afrique, Karthala, Paris, 1997, p. 135-161.

MBEMBE, Achille.

• *Politique de l'inimitié*, Paris : La Découverte, 2016.

• *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris : Karthala, 2000.

MEISTER, Sofia. *Le réveil des identités meurtries (de l'imaginaire « Nègre » à l'exception culturelle africaine*, Mémoire, IEP, Université d'Aix-Marseille, 2014.

MERLO, C. *Synthèse de l'activité fétichiste aux Bas Togo et Dahomey*, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, tome XII, n° 4, 1950, p. 1155-1166.

MERZ, Johannes. « *Friction et inversion de modernité – Portrait de la commune de Cobly dans l'Atacora du Bénin* », SIL International (extrait thèse de 2014).

MEYER, Birgit. « *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 southeastern Ghana*, *Journal of Religion in Africa*, vol. 22, fasc. 2, 1992, p.98-132.

MONDJANNAGNI, Alfred Comlan. *Campagnes et villes au sud de la République Populaire du Bénin*, Paris, La Haye : Mouton, 1977.

MVE BEKALE, Marc. *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris : L'Harmattan, 2005.

NDIAYE, Raphaël. *Quelques parallèles entre religions africaines et christianisme en Afrique de l'Ouest*, in Actes du colloque « Rencontre des traditions religieuses de l'Afrique avec l'Islam et le Christianisme », 2008.

OGOUBY, Laurent.

- *Les éléments fondamentaux des progrès qualitatifs du protestantisme évangélique et pentecôtiste béninois*, ThéoEvang, Décembre 2013, p.89-123.

- *Les religions Dans l'espace public au Bénin*, Paris : L'Harmattan, 2008.

OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre. *Le "je" méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain*, Revue française de sociologie, 41-3, 2000, p.417-445.

PARKER, John. *Witchcraft, anti-witchcraft and trans-regional ritual innovation in early colonial Ghana: Sakrabundi and Aberewa, 1889-1910*, *The journal of African History*, no 45, 2004, p. 393-420.

PAULEMON, Mésina. *Vodou et évangélisation*, Mémoire pour la faculté de théologie et d'études religieuses, Université de Sherbrooke, Québec, 2011.

(Dah) PAULIN, Etienne. *Lumière sur le monde de Vodoun*, Cotonou : OBRDD.

PEEL, John.

- *Christianity, Islam and Orisa religion: three traditions in comparison and interaction*, Berkeley, CA : University of California Press, 2016.

- *Religious Encounter and the making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2000.

PERSON, Yves. *Chronologie du royaume Gun de Hogbonu*, Cahiers d'Etudes Africaines, vol.15, n°58, 1975, p.217-238.

POUILLON, Jean. *Tradition : transmission et reconstruction*, in J. Pouillon « Fétiches sans fétichisme », Paris, Maspero, 1975, p.155-173.

POULET, Georges Virgile. *Enquête sur la captivité en AOF* (rapport Poulet), 1905.

RIGAL-CELLARD, Bernadette. *Religions et mondialisation* (Exils, expansions, résistances), Presse universitaire de Bordeaux (ouvrage collectif), 2010.

ROUGET, Gilbert. *Initiation vòdoun (Bénin). Images du rituel (vol.1) ; Musique du rituel (vol.2)*, édit. Sépia, 2001.

ROSENTHAL, Judy. *Possession, ecstasy, and law in Ewe Voodoo*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1998.

ROSNY, Eric (de).

- *L'Afrique des guérisons*, Paris : Karthala, 1992.

- *Les yeux de ma chèvre*, Collect. Terre Humaine, Paris : Plon, 1981.

(Mgr A. Le) ROY. *La religion des primitifs*, Beauchesne, Paris, 1925.

RUSH, Dana. *Trans-Suds – Imaginaires de L'«Inde» dans l'art, la pratique et la pensée vodun d'Afrique de l'Ouest*, Politique africaine, Editions Karthala, n°113, 2009, p.92 à 115.

SAPIR, Edward. *Anthropologie*, édition Points, sciences humaines, Paris, 1971.

SARRO, Ramon.

- (avec Marina Temudo), *The shade of religion : Kyangyang and the works of prophetic imagination in Guinea-Bissau*, in *Social Anthropology*, n°28, 2020, p. 451-465.
- (avec M. de Barros), *History, mixture, modernity: religious pluralism in Guinea-Bissau today*, in P. Chabal and T. Green (eds.), *Guinea-Bissau: from micro-state to 'narco-state'*, 2015, p.105–123. London: Hurst.

SAULNIER, Pierre.

- *Vodun et destinée humaine*, Paris : SMA (Société des Missions Africaines), 2009.
- *Le meurtre du vodun Dan*. Paris : SMA (Société des Missions Africaines), 1977.

SAVARY, Claude. *La pensée symbolique des Fon du Dahomey*, thèse présentée devant l'université de Neuchâtel (faculté des lettres), édit. Médecine et Hygiène, Genève, 1976.

(de) SOUZA, Waldémar. *La place des élites religieuses et traditionnelles au Bénin* (L'impact de leurs relations avec les élites politiques sur le maintien de l'Etat démocratique), thèse, Sciences Po Bordeaux, Centre Emile Durkheim, Décembre 2014.

SILBERMANN, Léon. *Souvenirs de campagne par le Soldat Silbermann*, Paris : Plon, 1910.

SIMAY, Philippe.

- *Le temps des traditions. Anthropologie et historicité*, dans *Historicités*, sous la direction de C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia, éditions La Découverte, Paris, 2009.
- *Reconstruire la tradition. L'anthropologie philosophique de Walter benjamin*, dans *Cahiers d'anthropologie sociale*, éditions L'Herne, 1 (n°4), 2008, p.87 à 98.

SIMON, Emmanuelle.

- *Médicaments néo-traditionnels : une catégorie pertinente ? À propos d'une recherche anthropologique au Bénin*, *Sciences sociales t Santé*, volume 30, n°2, 2012, p.67-91.
- *Une exportation du New Age en Afrique ?*, *Cahiers d'études africaines*, n°172, 2003, p. 883-898.
- «*Médecines traditionnelles au Bénin*, (Grille de lecture de nouveaux enjeux urbains), in R. MASSÉ & J. BENOIST (dir.), 2002, p. 197-213.

SIMONNEAU Claire. *Gérer la ville au Bénin. La mise en œuvre du registre foncier urbain à Cotonou, Porto-Novo et Bohicon*, Thèse, Montréal : Université de Montréal, avril 2015.

SMELSER, Neil J. *Le lien problématique entre différenciation et intégration*, in Besnard Phillippe (*Division du travail et lien social*), 1993, p. 259-278.

SOME, Roger. *Art africain et esthétique occidentale. La statuaire lobi et dagara au Burkina-Faso*, Paris : L'Harmattan, 1998.

SOTINDJO, Sébastien D.

- *Cotonou – L'explosion d'une capitale économique (1945-1985)*, Paris : L'Harmattan, 2009.
- *Des esclaves, de l'huile de palme et du coton : les étapes de la mondialisation au Bénin*, *Revue CAMES*, vol.3, 2001, p.129-147.
- *Le doublet urbain Cotonou-Porto-Novo : les raisons de deux capitales à deux vitesses*, dans *CAMES*, *Sciences sociales et humaines*, série B, vol. 1, 1999, p. 90-100.

STRANDBJERG, Camilla.

- *Religion et transformations politiques au Bénin* (Les spectres du pouvoir), Paris : Karthala, 2015.
- *Les nouveaux réseaux évangéliques et l'État : le cas du Bénin*, in *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, 2005, p 223-241.

(de) SURGY, Albert.

- *Synchrétisme chrétien et rigueur antipentecôtiste en Afrique noire occidentale* (Le cas béninois), Paris : L'Harmattan, collect. Etudes africaines, 2002.
- *L'Église du Christianisme céleste ; un exemple d'Église prophétique au Bénin*, Paris : Karthala, 2001.
- *Le phénomène pentecôtiste en Afrique Noire, le cas béninois*. Paris : L'Harmattan, 2001.
- *L'Église de Fa au Bénin : Dynamiques religieuses en Afrique Noire, Social compass*, vol. 43, n°2, 1996, p. 209-224.
- *Nature et fonctions des fétiches en Afrique noire*, Paris : L'Harmattan, 1994.

SURUN, Isabelle. *Une souveraineté à l'encre sympathique ? (Souveraineté autochtone et appropriations territoriales dans les traités franco-africains au XIX^{ème} siècle)*, édit. De l'EHESS, « Annales, Histoire, Sciences Sociales », 2014, p. 313-348.

TABARD, René.

- *Religions et cultures traditionnelles africaines (un défi à la formation théologique)*, édit. De la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, publié dans Revue des sciences religieuses, 30 Juin, 2010, p.191-205.
- *Théologie des religions traditionnelles africaines*, Centre Sèvres « Recherches de science religieuse », Tome 96, 2008, p.327 à 341.

TALL, Emmanuelle Kadya.

- *Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l'atlantique sud (Bénin, Brésil)*, Presses de Science Po, « Autrepart », 2, n°74-75, 2015, p. 173 à 192.
- *Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au Sud-Bénin*, in Fourchard L., Mary A. et Otayek R. (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris : Karthala, 2005, p. 267-284.
- *Les nouveaux entrepreneurs en religion : la génération montante des chefs de cultes de possession à Cotonou (Bénin) et Sakvador (Brésil)*, Presses de Science Po, « Autrepart », 3, n°27, 2003, p. 75 à 90.
- *La transe dans tous ses états : voduns, orixas, caboclos et erês. Quelques aspects psychologiques de la transe de possession au Sud-Bénin et à Bahia, Gradhiva*, n°23, 1998, p. 34-36.
- *Dynamique des cultes voduns et du Christianisme céleste au Bénin*, Cahiers des sciences humaines, 31 (4), 1995(b), p.797-823.
- *De la démocratie et des cultes voduns au Bénin*, Cahiers d'études africaines, v.35, n°137, 1995(a)p. 195-208.

TERRAY, Emmanuel. *Un mouvement de réforme religieuse dans le royaume abron précolonial : le culte de Sakrboundji*, Cahiers d'études africaines, Vol. 19, n°73-76, Paris, 1979, p.143-176.

THOMAS, L.-V. ; LUNEAU, R. *Les religions d'Afrique noire* (Textes et traditions sacrées), Tome 2, Edit. Arthème Fayard, réédition Stock Plus 1981, 1969.

TOMAS, Nicholas. *The inversion of Tradition*, American Ethnologist 19, 1992, p.213-232.

TONDA, JOSEPH.

- *Entre communautarisme et individualisme : la « tuée-tuée », une figure-miroir de la dépa-
rentalisation au Gabon*, in Sociologie et sociétés, Vol.39, n°2, Editions Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2007, p.79-99.
- *Capital sorcier et travail de Dieu (Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité)*, Politique africaine n°79, Le Dossier : « Pouvoirs sorciers », octobre 2000, p. 48-65.

• **(avec Bernault, Florence)**, *Dynamiques de l'invisible en Afrique*, Politique africaine n°79, Le Dossier : « Pouvoirs sorciers », octobre 2000, p. 5-16.

TOPANOU, Prudent Victor. *Introduction à la sociologie politique du Bénin*, Paris : L'Harmattan, 2013.

TREMBLAY, Emilie. *Représentations des RTA : Analyse comparative de réseaux régionaux et disciplinaires africains et occidentaux*, Université du Québec à Montréal (Faculté de théologie et de sciences des religions), 2010.

VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passages*, Paris : Picard, réédition 1981 (1909).

VERGER, Pierre.

- *Flux et Reflux de la traite des nègres entre le golf de Bénin et Bahia*, Paris : Mouton, 1968.
- *Grandeur et décadence du culte de iyami osorongu (ma mère la sorcière) chez les Yorubas*, Journal de la Société des africanistes, tome 35, 1965, p.141-243.
- *Dieux d'Afrique*, Paris : L'Harmattan, 1954.

VEYNE, Paul.

- *Le Quotidien et l'Intéressant*, Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski, Paris : Hachette Littératures, 2006.
- *L'interprétation et l'interprète (À propos des choses de la religion)*, Paris : Ehes (Parenthèses) Enquête, 3, 1996, p.241-272.

ZAHAN, Dominique. *Religion de l'Afrique noire*, dans Histoire des religions, Tome III, Volume 1, Paris : Gallimard, Collection Folio/Essais, 1976.

ZEMPLENI, Andras. *Savoir taire. Du secret de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres*, Gradhiva (revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie), n°20, 1996, p.23-42.

ZIEGLER, Jean.

- *Les vivants et la mort*, Paris : Editions du Seuil, Collection Points Essais, 1975.
- *Le pouvoir africain*, Paris : Editions du Seuil, Collection Esprits, 1971.
- *Grandeur et décadence du culte de iyami osorongu (ma mère la sorcière) chez les yoruba*, Journal de la Société des Africanistes, tome 35, fascicule 1, 1965, p.141-243.

(Abbé) ZINZINDOHOUE, Barthélémy C.D. *Le fait religieux et culturel Vodún au Bénin*, YouScribe., mai 2014.

Sites internet

Africapolis (Visualise urbanization in Africa), Sahel and West Africa Club (SWAC).

Central Intelligence Agency, *The World Factbook*, Bénin, section *People and Society*, Religions.

Institut national de la statistique et de l'analyse économique du Bénin (INSAE), section enquête et recensement, Bénin.

LLACAN (Langage, langues et Cultures d'Afrique)

Autres documents

Le Memento de Thron (2016), *Historique et témoignages*, 1^{ère} Edition, CEEATB (Confrérie des élèves et étudiants adeptes de *Thron Kpeto Deka Alafia* du Bénin).

Le FA, *Géomancie divinatoire du golfe du Bénin*, Association AfricaBénin Culture, **Wilfried Fasinou**, dossier publié sur les sites *intuitionkalunga* en Octobre 2010 et *Aurora, fédération des académies* en Juin 2012.

Recensement général de la population et de l'habitation, Ministère chargé du plan, de la prospective et du développement, Comité national du recensement, réalisé par l'Institut National de la Statistique et de l'Analyse Économique (INSAE), Cotonou, Bénin.

○ Juin 2013.

○ Février 2002.

Enquête Démographique et de Santé (EDSB-IV) 2006, Ministère du Développement, de l'Analyse Économique et de la Prospective, INSAE Cotonou, Bénin, Novembre 2007.

Enquête Démographique et de Santé (EDSB-IV) 2011/2012, Ministère du Développement, de l'Analyse Économique et de la Prospective, INSAE Cotonou, Bénin, Octobre 2013.

Rapports ONU-HABITAT (2010, 2014, 2018).

Slavery and its abolition in french west africa, présentation des rapports officiels de G. Poulet, E. Roume et G. Deherme dans Archives Nationales du Sénégal (Dakar), parus en 1905-1906, rééditée par Paul E. Lovejoy et A.S. Kanya-Forstner, African Studies Program, University of Wisconsin-Madison, Madison, USA (1994).

• Film documentaire *Les novices de Sakpata*, réalisé par **Gilbert ROUGET**, en collaboration avec Jean Rouch (caméra) et Danielle Tessier (montage). 16 mm, couleurs, postsynchronisé, 18 min. CNRS. Disponible en vidéo sur la vidéothèque en ligne du CNRS, Février 1959.

• Film « documentaire » gonzo *Vaudou : entre vivants et morts, le sang*, réalisé par **Jean-Luc MAGNERON**, Gaumont distribution, 1973.

Dictionnaires

ADAMOU Mahamou Raji (2014), *Dictionnaire bilingue haoussa-français*, DILAF (Dictionnaires Langues africaines-français).

ALEXANDRE Pierre (1967), *Langues et langage en Afrique Noire*, Payot, Paris.

FADAIRO Dominique (2001), *Parlons Fon (Langue et Culture du Bénin)*, L'Harmattan, Paris.

HOFTMANN Hildegard,

• (2012) avec AHOHOUNKPANZON Michel, *Dictionnaire Fon-Français*, Edit. Rüdiger Köppe Verlag, Cologne.

• (2003) *Dictionnaire fon-français : avec une esquisse grammaticale*, Edit. Rüdiger Köppe Verlag, Cologne, 424p.

GUEDOU Georges Agossou (1985), *Xo et Gbe, langue et culture chez les Fon, Dahomey*, thèse soutenue à l'université de Paris III, en juin 1976.

RONGIER Jacques (1995), *Dictionnaire français-éwé*, Editions ACCT-Kathala, Paris.

SEGUROLA Basilio et RASSINOUX Jean,

• (2016) *Dictionnaire Français-Fon*, Société des Missions Africaines (SMA), 4^{ème} édition [J. Rassinoux].

• (2009) *Dictionnaire Fon-Français*, SMA, nouvelle édition (1^{ère} édition 2000) [J. Rassinoux, B. Segurola].

Voir aussi les nombreuses publications et guides publiés par la *Direction Nationale de l'Alphabétisation et de l'Education des Adultes*, rattaché au ministère de la culture du Bénin.

Aussi, pour comprendre certains termes de liturgie *vodun* qui ne sont pas en *fon-gbe*, site internet **SIL** (Ressources sur les langues du Togo), *Ethnologue 'Languages of the world'*.

Documents et annexes

Annexe 1 – Principaux repères chronologiques.

| Année | Conjoncture internationale et nationale Cotonou - secteur urbain |
|-------|---|
| 1848 | Abolition de l'esclavage. |
| 1851 | Le roi Guezo signe avec Bouët-Willamez un premier traité accordant à la France une clause de <i>la nation la plus favorisée</i> . |
| 1858 | Mort du roi Guezo. |
| 1864 | Expulsion des maisons de commerce françaises de Porto-Novo. |
| 1868 | Le Yovogan ratifie la cession du site de Cotonou à la France au nom du roi Gléglé. |
| 1878 | Second traité qui entérine la cession. |
| 1882 | Réaffirmation du protectorat sur Porto-Novo entre la France et le roi Toffa. Cotonou : creusement du chenal de Toché. |
| 1884 | Débarquement du Colonel Dorat, Cotonou devient le premier commandement officiel des établissements français du Golfe de Bénin. |
| 1885 | Conférence de Berlin qui prépare le partage de l'Afrique entre les puissances européennes. |
| 1889 | Mort du roi Gléglé. Premier conflit armé entre Behanzin et la France. |
| 1890 | Le roi Béhanzin reconnaît à la France le droit d'occuper indéfiniment le site de Cotonou. |
| 1891 | Lancement des travaux du wharf de Cotonou. |
| 1892 | Second conflit armé. |
| 1894 | Reddition du roi Béhanzin puis départ en exil. Création de la <i>colonie du Dahomey et de ses dépendances</i> . Porto-Novo en devient la capitale. Protectorat de Ouidah. Victor Ballot est nommé Gouverneur. |
| 1899 | Achèvement du wharf de Cotonou et ouverture au commerce. |
| 1900 | Loi de Finances du 13 avril sur l'autonomie financière des colonies. |
| 1903 | Construction de la ligne de chemin de fer Cotonou-Ouidah. |
| 1904 | Incorporation du Dahomey à l'Afrique Occidentale Française (AOF). Porto-Novo devient chef-lieu du territoire du Dahomey. |
| 1908 | Construction du palais de justice. |
| 1909 | Création d'un service d'hygiène et premiers essais d'éclairage. |
| 1912 | Création de la commune-mixte de Cotonou. Naissance de l' <i>adumaja Hunsukpa</i> . |
| 1923 | Première implantation du culte Atingali dans la région des Collines. |
| 1926 | Première usine électrique de la colonie à Donatin (Akpakpa). |
| 1929 | Crise mondiale et chute du cours de l'huile de palme et des amendes. Achèvement du pont reliant Cotonou-Ouest (Ganhi) à Akpakpa. |
| 1938 | Construction du pont sur la lagune de Porto-Novo. Ligne ferrée Porto-Novo – Cotonou. Construction de l'aérodrome à Cotonou. Partition de la ville en 9 arrondissements. |
| 1944 | Conférence de Bretton Woods, création de la Banque internationale pour la reconstruction et le développement (BRID) et du Fonds monétaire international (FMI). Conférence de Brazzaville et programme de réforme de la colonisation française : suppression de l'indigénat, du travail forcé, de la corvée et des taxations en nature, projet d'Inspections du travail et progrès du syndicalisme, amélioration des services sanitaires et éducatifs, participation de l'élite à l'administration, projet d'industrialisation. |

| | |
|-------------|--|
| 1946 | Création de l'Union française et loi du 30 avril prévoyant l'intervention financière directe de la métropole dans l'équipement des colonies. Création du Fonds d'investissement économique et social pour les territoires d'outre-mer (FIDES). Plans d'urbanisme pour Porto-Novo et Cotonou. |
| 1955 | Loi du 18 novembre portant création de 5 communes de plein exercice (Porto-Novo, Cotonou, Ouidah, Abomey et Parakou) avec un conseil municipal, un maire et ses adjoints nommés par le Gouverneur. |
| 1956 | Cotonou devient la ville la plus peuplée du pays, devant Porto-Novo. |
| 1958 | Création de la Communauté franco-africaine. Proclamation de la République du Dahomey |
| 1959 | Création du Fonds spécial des Nations unies pour le développement, qui deviendra le PNUD en 1965. Mise en place du Fonds d'aide et de coopération (FAC), des missions d'aide et de coopération (MAC) et de la Caisse centrale de coopération économique (CCCE). Première Constitution du Dahomey. Lancement des travaux du port en eau profonde de Cotonou. |
| 1960 | Accession à l'Indépendance de 17 pays africains. Banque mondiale : création de l'Association internationale pour le développement (AID) destinée à financer par des prêts concessionnels le développement des pays les plus pauvres. L'OECE devient l'OCDE (Organisation de coopération et de développement économiques). Un Groupe d'assistance pour le développement (GAD) est créé en son sein, qui deviendra le Comité d'aide au développement (CAD) en 1961. Indépendance du Dahomey. Hubert Coutoukou Maga en devient le premier président. Ouverture du marché de Dantokpa. |
| 1961 | Recensement de la population par sondages pour quelques villes. |
| 1962 | Loi du 26 février transformant les 5 communes de plein exercice en circonscription urbaine administrée par des préfets ou des délégués du gouvernement, avec des conseils urbains nommés par le Ministre de l'Intérieur. |
| 1965 | Prise du pouvoir par le général Soglo. Inauguration du Port de Cotonou. |
| 1971 | L'Assemblée générale des Nations unies établit la première liste des pays les moins avancés (PMA) qui comporte 25 noms, dont le Bénin. |
| 1972 | Coup d'Etat militaire du Commandant Mathieu Kérékou. |
| 1973 | Création de l'INSAE (Institut National de la Statistique et de l'Analyse Economique). |
| 1974 | Ordonnance du 13 février portant réorganisation de l'administration territoriale, qui transforme les 6 départements en provinces et crée 84 districts comprenant des communes urbaines et rurales subdivisées en plusieurs quartiers de ville ou villages. |
| 1975 | Création du Parti de la Révolution Populaire du Bénin. Le pays prend le nom de Bénin |
| 1976 | La place de l'Etoile-Rouge est achevée. |
| 1981 | Tutelle du parti-Etat sur les collectivités territoriales : création des conseils révolutionnaires d'administration de la province, du district et de la commune. Accord de financement des travaux d'assainissement de Cotonou entre l'AID et le Bénin. Dotation d'un Schéma d'Aménagement et d'Urbanisme (SDAU). |
| 1982 | Projet FAC Plan d'Urbanisme du Bénin (PUB). |
| 1986 | Création par le FMI des « Facilités d'ajustement structurels » (FAS) pour les pays à faible revenu ayant engagé un programme complet d'ajustement structurel. Organisation de la SERHAU. |

| | |
|-------------|--|
| 1988 | Création par le FMI des « Facilités d'ajustement structurel renforcées ». |
| 1989 | Accord entre l'Etat, le FMI et la Banque mondiale pour un rééchelonnement de la dette. Premier Plan d'Ajustement Structurel. |
| 1990 | Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation – Nicéphore Soglo est nommé Premier Ministre de la période de transition. Promulgation de la constitution. Principe de la décentralisation adopté. Voie péage Porto-Novu/Cotonou. Création de l'AGETUR. Souscription du premier programme d'ajustement structurel (PAS). |
| 1991 | Election de Nicéphore Soglo comme Président de la République. Projet FAC « <i>Appui aux collectivités locales et à la gestion urbaine</i> ». |
| 1992 | Deuxième recensement général de la population (RGPH2). |
| 1995 | 3ème Plan d'Ajustement Structurel. Organisation du Sommet de la Francophonie à Cotonou. Déclaration de la politique urbaine nationale. |
| 1998 | Adoption définitive des cinq lois de la décentralisation. |
| 1999 | Création de l'observatoire urbain mondial (OUM)- ONU-Habitat. Réorganisation de l'administration territoriale : communes, communes à statut particulier, régime financier des communes. Premier Projet de gestion urbaine décentralisée (PGUD). |
| 2001 | Réélection du président de la République Mathieu Kérékou. Transformation de la SERHAU en société anonyme. Réalisation du Schéma d'aménagement du littoral (SDAL) par le MEHU. Publication de l'Atlas des communes par le Ministère de l'Intérieur. |
| 2002 | Création du Millenium Challenge Account. Troisième recensement général de la population (RGPH3). Mise en application de la loi de décentralisation. Organisation des premières élections municipales. |
| 2004 | Eligibilité du Bénin au fonds d'aide du Millenium Challenge Account. Lancement du projet FSP « <i>Projet d'Appui à la décentralisation et à la gestion urbaine</i> » (PADGU). |
| 2006 | Election du président de la République Yahi Boni. Elaboration du schéma directeur d'aménagement et d'urbanisme du <i>Grand Cotonou</i> par le ministère de l'Urbanisme. Lancement du « <i>Projet d'Appui à l'Agglomération de Cotonou</i> » (PAACo- Agence Française de Développement). Lancement du Projet Cities Alliance – ONU Habitat. |
| 2008 | Organisation des deuxièmes élections municipales. |
| 2009 | Lancement du Projet « <i>Assainissement des quartiers inondés de Cotonou Ouest</i> » (AQICO)- FED. |
| 2012 | Mise en place du PUGEMU (Projet d'Urgence de Gestion Environnementale en Milieu Urbain) avec l'appui de la Banque Mondiale. |
| 2013 | Début de l'opération d'adressage de Cotonou (FSP-PA2D), financé par l'Ambassade de France. |
| 2017 | Création du Service d'adressage (SAdre) à la mairie de Cotonou. Clôture du PUGEMU. |
| 2018 | Création de la SGDS-GN (Société de gestion des déchets et de la salubrité du Grand-Nokoué). |
| 2021 | Opérations dites de déguerpissement des quartiers Jack, Fiyegnon 1 et Xwlacodji. |

Mi d'abɛ.

[Taisez-vous !]

Nu e nukun ce mɔ ɔɔ gbɛmɛ fi ɔ wɛ nu ce ka nɔ ɔɔ.

[Ce que mes yeux ont vu dans ce monde, c'est ça que ma bouche dit]

Nu e nukun mɔ wɛ nu nɔ ɔɔ.

[Ce que mes yeux ont vu, ma bouche va dire]

Atinga sin vodun elɔ ɔ e syɛn din.

[Atinga est un vodun puissant]

Un nɔ xwe han ji gbe bo nɔ d'adingban (ɔɔ gblo (futilité) a).

[En allant chanter je ne dis pas de futilité]

Gbɛme nu e nukun mɔ ɔ wɛ nu nɔ ɔɔ.

[Les choses de la vie que les yeux ont vu c'est ça que je dis]

Atinga sin vodun elɔ ɔ, vodun ɔagbe wɛ.

[Ce vodun Atinga est un bon vodun]

Sinsɛn ɔɔe na wɛn (sauver) gbɛtɔ gan ɔ, sinsɛn nɛ ɔ nyɔ din.

[Ce culte qui va délivrer l'homme, c'est un très bon culte]

Sinsɛn ɔɔe na wɛn gbɛtɔ gan ɔɔ gbɛ fi ɔ ye si (sixu) djodo a.

[Ce culte qui sauvera l'homme dans cette vie, ils ne peuvent pas le laisser]

Hunsukpɔ wɛ yi Ghana bo ɔɔ hɛn vodun ɔ wa.

[C'est Hunsukpɔ qui a été au Ghana pour ramener ce vodun]

Akla (Accra) wɛ Hunsukpɔ yi (prendre) vodun ɔ sin bo ze wa

Sèmè-Kpodji.

[C'est à Accra que Hunsukpɔ a pris ce vodun puis il l'a ramené à Sèmè-Kpodji]

[Adingban wɛ, ye nɔ hu kɛɛ nu yɛxwe a].

[On ne peut jamais tuer un perroquet pour un vodun]

Hwe ɔ nu syɛn, 1923 wɛ, hwe ɔ nu syɛn.

[C'était des temps de lutte, c'est en 1923, dans des temps de luttes]

1923 wɛ Atinga wa PK18.

[C'est en 1923 qu'Atinga est venu à PK18]

[Ahwli ma ɔɔ gogo, e na b'aco nu gbɛtɔ]

[La jeune fille qui n'a pas de fesses veut se vanter d'être belle]

Aviɔ cyɔn wɛ bɔ a jɛ vodun ɔ kɔn (près) ɔ, bo tuwun ɔɔ azɔn towe gbɔ.

[Quand tu as la fièvre et que tu vas vers ce vodun, saches que ton mal est guéri.]

Xomɛ wli wɛ bɔ a jɛ vodun ɔ sin kpe kɔn bo mɔ adumaja ɔ bo tuwun do azɔn towe gbɔ.

[Si tu as des douleurs au ventre et que tu vas à l'autel de ce vodun et que tu vois l'adumaja, saches que ton mal est guéri].

Sinsɛn ɔ nyɔ, aɔuwa wɛ na gba nu sinsɛn ɔ nu yi nukun. (gba aduwa/xa Yehwe)

⁴⁷⁸ Adjahoui est décédé le 11 août 1995. Cette chanson est sortie 3 ans plus tard, en 1998.

[C'est un bon culte, je vais prier pour que ce culte perdure]

Yehwe we na xa nu agun ɔ ɔ azɔn ɔɔɔbu glo e gbigbo a.

[Je vais prier pour ce culte car aucun mal n'est inguérissable pour lui]

Azɔnɔ tle nyi alokpa ɔɔɔbu bo do me wu ɔ e nɔ gbɔ.

[Peu importe la forme de maladie qui est sur l'homme, ça guérit]

Hunsukpɔ we hen Atinga wa Benin fi bɔ wangbenumetɔ (ennemi) kanɔ (méchant) le ɔɔ vodun ne ɔ sixu nɔ fi a.

[Hunsukpɔ est celui qui a amené Atinga ici au Bénin puis les méchants ennemis ont dit que le vodun ne peut pas rester ici]

Dee ye me kanɔ le ɔɔ ahwandan sin we ɔ, ye vedo ɔɔ emi na le kɔ yi xwe we sin.

[Les méchants sont en train de préférer des menaces, en pensant qu'ils retourneraient victorieux à la maison]

Dee ye me kanɔ le ɔɔ ahwandan (menaces) sin we ɔ, dafe we Hunsukpɔ do mɔ.

[Les méchants sont en train de préférer des menaces, mais Hunsukpɔ ne les prend pas au sérieux]

Xo ɔ sin hwenu we su.

[Le jour de la rencontre est venu]

Gbe ne ɔ gbe we Hunsukpɔ mɔ ɔɔ xo ɔ syen.

[C'est ce jour-là que Hunsukpɔ a compris que les menaces étaient sérieuses]

Aɔɔwa gba we Hunsukpɔ ɔɔ ɔɔ vodun tɔn sin xome bɔ ye kan wezu bo wa ɔɔ nii ɔɔ géomètre ko ɔɔ ali jle we sin nukɔn dɔn bo ja.

[Hunsukpɔ était en train de prier son vodun dans son couvent et ils ont couru pour venir lui dire que le géomètre a commencé à tracer la route depuis là-bas pour venir à lui]

Bo ali ɔ na gbɔn fi.

[Et la voie doit passer par ici]

Mi ɔɔ ɔɔ vodun towe na sixu nɔ fi a.

[Nous pensons que ton vodun ne pourra pas rester là]

Ya wu wa ɔɔ bɔ be vodun towe sin.

[Dépêches-toi de déplacer ton vodun]

A ma be sin a kaka ganwe na xo ɔɔ dɔn ɔ, e na ve wu.

[L'espace de temps jusqu'à 14h, se sera pas bien pour toi]

Ya wu tɔn bɔ nu mi nu gɔ alo nu we bo nu a na be sin.

[Dépêches-toi de sortir pour qu'on t'aide à le déplacer]

Dee Hunsukpɔ je gan ɔ xwe ɔ e we nukɔn mian (mûr) ɔɔ ta wu.

[C'est chez le chef que Hunsukpɔ a vu que c'était sérieux]

Hunsukpɔ e do kɔ do bo linkpon/lenkpon bo lekɔ bo yi mɔ asi tɔn bo ɔɔ fi ɔɔ ee nye hen vodun ɔ sin ɔ, na lekɔ bo yi fi ɔ.

[Hunsukpɔ a baissé a tête pour réfléchir puis est retourné voir sa femme pour lui dire : là où j'ai pris le vodun, je vais retourner là-bas]

E ɔɔ mɔ bɔ ze awu do ɔ Ghana tome we e yi gbe ne ɔ gbe, bo yi mɔ hun-nɔ gan daxo ɔ bo ɔɔ xo ɔ bi.

[Après avoir dit ça, il s'est habillé et est parti au Ghana le même jour, puis il a vu le hun-nɔ gan et lui a tout raconté]

Annexe 3 : Recensement des maisons de *Tron* dans l'agglomération (*intra, extra-muros*)

| Adressage Rue, numéro, quartier en intra Quartier et sous- quartier en extra | Nom de la maison et du/des hun- <i>nɔ</i> en activité | Origine de la famille, mo- dalités de succession. | Date et horaires des cérémonies |
|--|---|---|--|
| | Dates importantes de la maison (fondation, installa- tion, intronisation) | Métier et formation civile | Branche d'affiliation |
| Rue 13.020 Miséité | (H) <i>Hun-nɔ Nicodeme Kploka</i> (97047762) | Abomey Famille Kploka Héritage paternel (son papa, mort en 2014, fut <i>hun-nɔ gan</i>) | Son supérieur fut le <i>Hun-nɔ-gan Hinwa</i> [« <i>Est venu/né avec</i> »] Houngavou Avo- cèvou Agbandjetin (décédé en 2018), du village Soevi, dont le père avait été installé par Tchédji le 23/12/1940. |
| | Fondation du couvent avant 1982 | + Technicien en génie ci- vil (le papa menuisier) | TRON KPETO DEKA |
| Rue 9.069 (n°73) Zogbo | (H) <i>Hun-nɔ gan Adoko Dah Gbediga</i> | Agonlin-Cové (Zou) Succession en cours | + Fut responsable et membre de l'ANAPRAMETRAB + ancien secrétaire du CNCVB |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 11.076 Vodje | (H) <i>Hun-nɔ Glija-Gbenonkpo</i> [“Vaste - concorde”] | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 13.400 (n°1853) Agla | (H) <i>Hun-nɔ Togbe Gérard</i> | | |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 10.038 Vedoko-Zezoumé | Maison Guendehou (H) <i>Hun-nɔ gan Agbegbe Flemamiti Guendehou</i> (né en 1945) (97878166/95953733) (H, fils) <i>Hun-nɔ Guendehou Agbohoundji</i> (97878111) | Agonlin (Zou) Couvent fondé par Ag- begbe Succession en court avec son fils Agbohoundji | Cérémonie dimanche matin 10h (créa- tion messe 1 ^{er} mars 1988) + Thibeaut Banguéré (67249117/94713909) + Damien Boko (Ouidah) (95963917/96324166) |
| | Primo-installation en 1977 | | TRON KPETO DEKA + président association Force Tranquille. |
| Rue 13.286 (- / 13.275) (n°35) Agla | (H) <i>Hun-nɔ gan Kpofan</i> For Guézo (62592229) | | + Papa Simon (96214876) + Cérémonie le dimanche matin 9h |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 10.008 (n°186) Sainte-Rita | (H) <i>Hun-nɔ Zamba José</i> | Famille Zamba | + <i>Kpendjigan</i> Zamba (97177347) |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 11.094 (n°423) Houeyiho | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 6.156 (n°380) Gbedjromédé- Sainte Cécile | (H) <i>Hun-nɔ Kovo</i> [“La terre rouge”] (97580260) | A pris le <i>Tron</i> suite à une maladie. Installé par Guendehou (n°21) dont il fut un adepte. | Famille et voisin de Tese Anagonu |
| | Installation en 2008 | | TRON KPETO DEKA |

| | | | |
|--|---|--|--|
| Rue 6.052 (-/ 6.011) (n°444) Djidjé | (H) Hun-nɔ Agnihoun Louis | | + Kpendjigan Maguwa (60837947) |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 9.227 (-/ 9.268) (n°590) Menotin | (H) Hun-nɔ Dehubo [“La benediction est plus puissante que le gris-gris”] | Famille Adandono Abomey | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 10.078 (-/ 10.070) (n°47) Vedoko-Zezoumé | (H) Hun-nɔ Lobla + Bokɔnɔ Kinnifon (97596172) | Famille Agnatcheme Agonlin (Zou) | Cérémonie le dimanche à 18h + Kpeta/Azan Dudu tous les 6 mois |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 13.004 (n°834) Ayibatin | | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 10.216 Vedoko-Sétovi | (H) Hun-nɔ Kpliguidimaze [“chose étrange, on ne peut pas la prendre”] (66628246) | | Cultes gérés en fratrie (1 <i>hun-nɔ</i> / 1 <i>baba</i> / 1 <i>balé</i>) |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 7.016 (-/ 7.031) (n°910) Yevedo | (H) Temple Osofo Adjete Akpagnon Agbe Honou | Famille Ajete | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.423 (-/ 12.421) Fidjirossé | (H) Soffo Evivi [« le Vodun est bon »] Kossevi Serge (96161834) | Famille Bopa - Mono Double héritage du grand-père (Soffo Dete) et du beau-père (Soffo Akakpo Messanh Evivi) | + Cérémonie le vendredi à 8h et le 1 ^{er} et dernier dimanche du mois à 8h + Femme Soffo Evivi (67316662) + Membre de CO.RE.LA.KO.BE |
| | | Maçon | TRON KPETO VE |
| Rue 13.077 Misité-Houeyiho | Alafia Alougnon | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 13.258 (n°173) Ahogbohoulé | | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 13.334 Ahogbohoulé | (H) Hun-nɔ Aballo (98925538) | Famille Aballo (origine togolaise) | |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 13.231 (-/ 13.218) Ahogbohoulé | (H) Hun-nɔ gan Sènan Adossou Ahokpè Ahokpe dah Ahome (94274476/66628347) Fondation en 1976 Intronisé en 1980 | Tori-Bossito (Atlantique) (p) Abomey (F) (village Lokoli) Sur le trône du père, mort en 1982. | A installé le hun-nɔ Dedo-Gbeyi . Le papa installé par Tchedji dans les 50'. + ONG RVCE (Restauration des valeurs culturelles endogènes) |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 10.004 (n°520) Sainte-Rita | Maison Atindehou (H) Soffo Atindehou (Syriac) (97865111) | Famille Atindehou Ouidah A hérité de son père le Soffo Atindehou Gabriel , installé par les Dohou | |
| | | | TRON KPETO VE |
| Rue 2.210 (-/ 2.197) (n°2061) Gankpodo-Kpondéhou | (H) Degbo Tonon | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |

| | | | |
|--|---|---|---|
| Rue 12.600 (n°837) Aglá | (F) Hun-nɔ Kpɔnsi Allok- pego (97139837) + (F) Rama Saoudad (61711753) + Temple (94047332) + Est aussi Baba Allokpego Primo-installation en 2016 Mami-si depuis 1982/83. | Abomey Famille Guezomevo A pris Tron chez le hun- nɔ Gbetondji (Zogbaje) Rama est de Djougou et a rencontré maman suite à un problème perso (ma- ladie petit ami) | Enseignements : Jeudi (19-21h) Dimanche (16-19h) + Est une cousine de Guendehou (n°21). Fut catholique et commerçante à Tokpa TRON KPETO DEKA RCVE et AAMDB (vice-présidente). |
| Rue 12.180 (n°30) Cadjeoun | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 9.066 (-/9.072) Zogbo | (H) Akpaye Rémi (63614756) | | Culte personnel – pas encore <i>hun-nɔ</i> . TRON KPETO DEKA |
| Rue 7.050 (n°1328) Etoile rouge | (H) Togbe Asu Gagnon Théodore (97005681) Fondation le 18/08/1968 | Togo (Ayankopé) Suite du père, Gagnon Thomas. | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 11.058 (n°237) Etoile rouge | (H) Hun-nɔ Gbena [<i>“don de la vie”</i>] (96737970) | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 7.052 (n°1106) Etoile rouge | (H) Togbe Migni Gbessou [<i>« il faut respecter les lois de la nature »</i>] (66953772/98115914) Intronisé en 2010 | Togo A pris la suite du père, Togbe Abiku Miwosé [<i>« suivez la loi », mina</i>] | Attestation ONG RVCE (Restauration des valeurs culturelles endogènes) TRON KPETO DEKA |
| Rue 1.495 (n°107) Avotrou | (H) Roi Metonfodji [<i>« sur les traces du père »</i>] Vikpe Atedji [<i>« sur l'étalage/le visible »</i>] (97817292) Intronisé en 2010/11 | Oyo Héritage du père, Vodu- non Soudo Tron : primo installation (pour une de ses femmes) | Cérémonie le dimanche matin 10h (sus- pendue pour cause de travaux) A pris le Tron chez Hun-nɔ Metonon (gd-frère de Bizenghor et fils du Houn- ton Djossou) TRON KPETO DEKA |
| Rue 11.072 (n°260) Vodje | (H) Hun-nɔ Adandono | | Cérémonie le vendredi soir vers 20h TRON KPETO DEKA |
| Rue 11.064 (n°608) Vodje | (H) Hun-nɔ K. Agbegbe | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.619 (n°86) Aglá | (H) Hun-nɔ Dedo-Gbeyi [Gbeyi = <i>« le monde/tout le monde a accepté »</i>] - Dossou Jean-Claude (97214598/95957651) + Kpendjigan Didier (fils) Primo-installation en 1985 | Allada l'installé par le hun-nɔ So- nan Adossou (n°75)) | Messe de Tron le dimanche matin 10h + Pratique la chiromancie + Actuel 2 ^{ème} adjoint au maire d'Allada TRON KPETO DEKA |
| Rue 3.013 (n°1285) Hlacomé-Adogleta | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 6.063 (n°654) Aidjedo | (H) Soffo Agbevide Eus- tache Zohlon | Comey Héritage paternel | + Cérémonie de Saara le vendredi et Saara gan le dimanche |

| | | | |
|--|--|--|---|
| | (97838493) | | |
| | Couvent installé 1970' Intronisé vers 2011 | | TRON KPETO VE |
| Rue 6.086 (n°291) Djidjé | (H) Hun-nɔ gan Senou Tito Dah Aho Ayixwe Gbegnon | | Messe de <i>Tron</i> le dimanche matin |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 11.080 (n°424) Carrefour La Vie | (H) Hun-nɔ Djikpe Tchedjito Bokovo Sergent (96354651) | Abomey | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.620 (n°305) Agla | (H) Hun-nɔ Tadjedo Bo Fifa Wa [“la rivière s’est installée et la fraîcheur est arrivée »] | Nagô Famille Odumowu A hérité du père, le Hun- nɔ gan Soro | + <i>Kpendjigan</i> Gbeffa Alafia (97183913) + Bokɔnɔ Ignace Agasuno (neveu de Ni- codeme Kploka (96129996)) + Cérémonie le dimanche à 10h30 |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 5. Placodji | (H) Togbe Montcho | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 5. Placodji | (H) Soffo Eric (96001144) Intronisé en 2017 | Maison Lakoussanh Kpovidji (Mono) Héritage paternel | + cérémonie le vendredi à 8h + même famille que le Soffo Gabriel II |
| | | | TRON KPETO VE |
| Rue 5. Placodji | | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 5. Placodji | | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.106 (n°450) Cadjeoun | | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 13.383 (n°98) Agla Agongbomé | (H) Hun-nɔ Notenanyon [“la résidence sera bonne”] | Agoué (Mono) Famille Nikué | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 13.333 (n°60) Agla | (H) Hun-nɔ Fagbedji Misi- houn [« le Fa arrive natu- rellement »] Marius (né en 1974) (97765288) | Agonlin (Zou) Initié par son grand-père paternel, Bokɔnɔ Agondjo Misihoun , mort en 1983 | A eu une carrière de chanteur (Fadji). Suite à des conflits familiaux pendant son enfance, revint à Cotonou avec sa maman (avant le décès du vieux). |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 6. Vossa | | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 6.098 (n°80) Djidjé-Ladji | (H) Hun-nɔ Enyonam [« c’est bon pour moi »] | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 6. Ladji | (H) Hun-nɔ Aifa [« la terre paisible »] | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 6. Ladji | (F) Hun-nɔ Kunededji [« que la mort patiente »] | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 6.108 Ladji | (H) Hun-nɔ Tchaké | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 6.128 (n°12) Toweta | (H) Hun-nɔ Sam Akohou | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |

| | | | |
|--|---|---|---|
| Rue 12.422 Fidjirossé Plage (fin pavé) | (H) Hun-nɔ Agbozo Somagnan (96072690) | Adja | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.300 Fidjirossé Plage | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.423 Fidjirossé Plage | (H) Hun-nɔ Kaba | Peda Famille Kassavi | + <i>Kpendjigan</i> Jean-François (63821657) |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.417 Fidjirossé Plage | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.300 (- /12.417) Fidjirossé Plage | (F) Hun-nɔ Azande Na Wa <i>Je</i> [« un jour viendra »] (97073835) | | + <i>Hun-nɔ Awoyo Axwhan Mangba</i> (n°294) est son <i>Bokɔnɔ</i> . |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 13.163 (n°174) Ahogbohoulé | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.768 (n°46) Agla | (H) Hun-nɔ Axinaje [“le marché aura lieu] Alo-maxase [« on ne peut compter les lignes de la main»] | Ghana (p) Ouidah (m) | + Docteur Francis |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 9.269 (n°166) Menotin-Kindonou | (H) Hun-nɔ Adjovi Kpehounto [“grâce au vodun”] Adjovi Timothée (97720849) Intronisé en 2005 <i>Tron-si</i> depuis 1981. | Famille Adjovi Ouidah A pris le <i>Tron</i> suite à la maladie (envoûtement) en 1999. | + consultation avec <i>akple</i> . + pas de christmas, pas de carême, pas de messe (seulement <i>kpeta</i>) |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 13.323 (n°10) Agla | (F) Hun-nɔ Xemaxo [“l’oiseau ne peut pas enlever”] Akwegnon [« l’argent est bon »] (67199607) <i>Kpeto Ve</i> depuis 2010 | Ghana (gd-m mat) Adja (p) Installée dans <i>Kpeto Ve</i> par Soffo Dohou de Godomey | Cérémonie le vendredi matin 10h + Son <i>Bokɔnɔ</i> est <i>hun-nɔ Petit Piment</i> |
| | | | TRON KPETO VE |
| Rue 8.016 (n°1112) Agontinkon | (H) Hun-nɔ Gbedosu [“la nature a des lois”] | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 13. (n°370) Agla Agongbomé | (H) Hun-nɔ Misewa [“Venez entendre”] | Abomey Famille Guézo | TRON KPETO DEKA |
| Rue 13. Agla Agongbomé | (H) Hun-nɔ Gbodo Nunche Alexis | Famille Nunche Grand-Popo (Mono) | + <i>Kpendjigan</i> (67374407) |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 13. Agla Agongbomé | (H) Hun-nɔ Sedjro Gande Alonado | Famille Vianou Tori-Wonou (Atlantique) | + <i>Kpendjigan</i> Vianou Paulin (96238671) |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 10.171 Sétovi-Zogbo | (H) Hun-nɔ Ameigan – Lampou Kodjo (61114288/94147457) Couvent fondé en 1987 (un mardi) | Comé (Mono) | Ancien militaire (époque H. Maga) |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |

| | | | |
|--|--|---|---|
| Rue 9.250 (n°96) Menotin | (H) Hun-nɔ Tchendji + <i>Kpendjigan</i> Kofi (96335398) | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 6.136 (n°231) Gbedjromédé | (H) Hun-nɔ gan Mlindo II (97643990) | Adja A succédé à son père, le Hun-nɔ gan Mlindo | TRON KPETO DEKA |
| Rue 6. Toweta | (H) Hun-nɔ Gbewa ["la vie est là/la renaissance"] (98857701) | Aguégus (Ouémé) Famille Axlonsu | Messe de Tron le dimanche à 14h TRON KPETO DEKA |
| Rue 6.162 Ahouansori-Agué | (H) Hun-nɔ Tokplo (97755620) Intronisé en 2011 | Adjarra (Ouémé)/autoch- tone (Ahouansori Agué) Est allé à Tron par le biais d'une femme suite à des difficultés (héritage). | Messe de Tron un dimanche sur deux à 10h30. Fut Kpendjigan chez le Hun-nɔ Metokanedji Zuayo à Houeto (Calavi) + ancien membre de l'UHRC. TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.488 (n°1) Calvaire | (H) Hun-nɔ Kpomonosavo [« la panthère ne se plaint pas »] | Massè (Plateau) Mahi (d'origine nago) Famille Abiona (nagô)/Alidjinou (fon) | + <i>Kpendjigan</i> Mohamed (62316969-Sokoyi Abiona Conseils /97963793(perso)), le petit frère du <i>hun-nɔ</i> (3 frères). + kpetas tous les 6 mois (juillet-janvier) TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 12.607 (n°3) Agla-Fidjirossé Kpota | (H) Soffo Elevagnon [« le meilleur arrive »] Kinni- dogbe [« le lion a rugi »] (97884458) Couvent fondé en 1976 | Ouidah Famille Ayosso | Cérémonie le dimanche matin à 9h TRON KPETO VE |
| Rue 12. Agla | (F) Hun-nɔ Axinaje [« le marché aura lieu »] Ame- gansi ["femme de Amegan (Sakpata)"] (97314057) | Adja Famille Konyoxwé | Cérémonie le vendredi TRON KPETO VE |
| Rue 11.090 (n°295) Houeyiho 2 (Tanu) | (H) Hun-nɔ Sedegbe [« le destin a ordonné »] (97632244) | Porto-Novo (Ouémé) Primo-Hunkpamé (suite à des difficultés) Fut initié par le Hun-nɔ Akpawun fils (Allada) | Initiation rapide (<i>Kpendjigan</i> pendant 2 mois) et non terminée + fils <i>Kpendjigan</i> (Félix) TRON KPETO DEKA |
| Rue 1.452 (n°) Avotrou | (H) Hun-nɔ gan Axinaje [« le marché sera bon »] Adiyon (97087464) | Porto-Novo (Ouémé) | Guérisseur (fils, petit-fils de guérisseur) Parrainage de Bizhengor (Hun-nɔ Feso) TRON KPETO DEKA |
| Rue 1.488 (n°286) | (H) Hun-nɔ Adjissou | Famille Lino Ouidah | TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.575 (n°359) Fidjirosse | (H) Hun-nɔ Kakajeso We- negnon Victorin Loko (67744308) (F) Hun-nɔ Akwenyiku (Mami) Installation en 2005 | Sê (Mono) (p) Togo (m) Héritage paternel | + Cérémonie de Tron le dimanche matin à 10H TRON KPETO DEKA |

| | | | |
|--|---|---|--|
| Rue 8.012 (n°249) | (H) Hun-nɔ Cent à L'heure Paul Kwassi (97980042) | Adja + Intronisé par le référent de N'Tchiagbe. Famille Hounghedji – Ghislain Hounghedji (97509300) | Cérémonie le dimanche à 16h + <i>Kpendjigan</i> Justin (62017287), parti chez N'Tchiagbe TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 6.094 (n°417) | (H) Soffo Ayihou Comlan Valère (Gabriel II) (95449411/90301631) Intronisé en 1998 | Maison Ayihou Lakoussan Kpovidji (Mono) A pris la suite du père | + Cérémonie le vendredi et le dimanche (à partir de 5h) + Kpeta tous les 3 ans TRON KPETO VE |
| Rue 6 Vossa | (H) Soffo Kpese Kakpo Désiré (61963753) Intronisé vers 2001 | Abomey | + ancien commerçant TRON KPETO DEKA |
| Rue 8.028 (n°602) | Fondation du couvent en 1982. Elle-même intronisée en 2006 | Togo Héritage de la maman (Hun-nɔ Hanou) puis de l'oncle maternel | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 11.010 (n°813) Gbgamey | (H) Hun-nɔ Awagla | Savalou | + cérémonie le dimanche à 9h30 TRON KPETO DEKA |
| Rue 11.008 (n°531) Gbgamey | (F) Hun-nɔ Daavi Kutonuto (Ayoko) (95287817) Couvent fondé en 1972 | Togo Famille De Souza (p) Héritage maternel (hun-nɔ Ayoko) + Fut catholique comme papa, maman protestante) | + Cérémonie le dimanche Fut recluse dans un couvent de Hebioso + Hun-nɔ Bleo fut son premier adepte + Kpeta en décembre + A Installé le Hun-nɔ Djidja TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 4.196 (n°322) | (H) Hun-nɔ Amoussou Kassa II Edjeo [« ça leur sied »] (96313728/95404178) Couvent installé en 1968 Lui-même intronisé en mars 1996 | Maison Kassa Mono - Grand-Popo Héritage paternel (fils du hun-nɔ Kassa Antoine dit Koutoglo , qui a pris le Tron en 1953 au Gabon) | + Président du <i>Tron Goka Kwami Awudja</i> au Bénin (réelu en 2019, 5 ans) + Restaurateur à Sikécodji + Boko Alexandre (69166375) TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Rue 4.142 (n°180) | (H) Soffo Yehouenou Medessoukou Kocou (97641309) Couvent fondé dans les années 1940. Lui-même intronisé il y a 23 ans | Grand-Popo Héritage paternel (papa mort en 1995) | + Président de CO.RE.LA.KO.BE (Communauté Religieuse Lahari-Kounde Du Bénin), fondée en 2001. + Bosoffo Zozo (97024741) et Kwassi (97573014) + Cérémonie, 1 ^{er} dimanche/mois. + Kpeta tous les 5 ans (date anniversaire de la mort du papa) TRON KPETO VE |
| Rue 7.014 (n°777) | (H) Togbe Akeollah (95210496) | Héritage maternel | + Cérémonie vendredi 10h + Membre AADMDB + RCVE TRON KPETO VE |
| Rue 7.003 (Avenue de l'Ouémé) (n°1029) | (F) Kpomegan Maman Bikbede (97335014) | | TRON KPETO VE |

| | | | |
|-----------------------------|---|---|----------------------------------|
| Rue 6.112 (n°159) | (H) Hun-nɔ Edo Placide Obassandjo (97239409) | Héritage paternel (le papa est décédé en 1999) | + Est tailleur |
| | Intronisé en 2019 | | TRON KPETO VE |
| Rue 12.376 (n°22) | (F) Hun-nɔ Zomadu Hunnou Albertine | Comey | + Kpendjigan Melchior (97894108) |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 6.146 (n°20) | (H) Hun-nɔ Dudji Wega | Porto-Novo | + Cérémonie le dimanche à 16h |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 12.312 | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 6.039 (n°60) | (H) Hun-nɔ Tossi Atchede- Kodevo | | + Président Adivo Djowamon |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 2. | (H) Hun-nɔ gan Wagnon dit Papa Kiki | | + guérisseur |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 2.127 (n°23) | (H) Hun-nɔ Okpeita Akelo Adeleye (97940836) | Sakété Nagô + suite à prob. de santé | + ancien cuisinier |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 3.087 (n°197) Agbato | (H) Hun-nɔ Visetogbe Kpoton | | TRON KPETO DEKA |
| Rue 3.186 (n°45) | (H) Hun-nɔ Doudji | | TRON KPETO DEKA |

| | Extra-muros | | |
|--------------------------|---|--|---|
| Godomey Houla- comey | | | TRON KPETO DEKA |
| | (H) Hun-nɔ Bleo [“douce- ment”,mina] Ayonou Simon | Gabon | + Fut le premier adepte de Daavi Ayoko |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Godomey Yloma- hounto | (H) Soffo Dohoutokannu (Sagbami Tokannu) (97476036) | Nigéria – Abeokuta Famille Dohou Héritage paternel + Akowe, qui a amené le TRON KPETO VE au Bénin, avait initié le papa (Soffo Malomon). | + Cérémonie dimanche matin 8h + A intronisé Xemaxo Akwegnon en 2010 + Bosoffo Dohou (67842581) Membre de CO.RE.LA.KO.BE |
| | Intronisé en 1978 | | TRON KPETO VE |
| Godomey | (H) Hun-nɔ Fifonyiken [« le fait que je me réveille tou- jours attise la haine des en- nemis »] | Abomey Famille Bakpé | TRON KPETO DEKA |
| Godomey - Fi- gnonhou | | Sakété (Plateau) Suite à des problèmes (rencontre d’une femme sorcière alors qu’il | + kpeto en septembre + A été Soffo de TRON KPETO VE (2000/2001) mais a été déçu et est revenu à |

| | | | |
|-------------------------|---|---|---|
| | (H) Hun-nɔ Bakouitchéotan [Ba ku ice tan : "merci pour le (grand) travail", Yoruba] Bachirou Moubarakou (95059233/98565191) | était chef de brigade dans la gendarmerie) | GA (qu'il connaissait depuis 1983 suite à la guérison d'un de ses enfants) TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Godomey | (H) Dah Gankpe (97377679/64233827) | Abomey Famille Agbessi | TRON KPETO DEKA |
| Dekoungbe | (H) Hun-nɔ Petit Piment Segla Célestin (97649569/95638817) | Adja Lokossa | + Guérisseur + représentant des <i>Hun-nɔ</i> de <i>Gambaɗa</i> à Dekoungbe pour le syndicat SYNAMITRAAB + Est le <i>Bokɔɔ</i> de <i>hun-nɔ Xemaxo Akwegnon</i> TRON KPETO DEKA |
| Dekoungbe | Temple <i>Soffo Gbesso Cossi Hinnilo Quenum</i> | Ouidah | TRON KPETO VE |
| Dekoungbe | (H) Hun-nɔ Semako [« l'ange gardien n'a pas ri », réf. Au dicton <i>Se ma ko, kento no ko a</i> Sodegla Dieudonné Intronisé en 2008 | Famille Sodegla Kouffo/Adja Intronisé par le <i>hun-nɔ gan Akofon</i> | Cérémonie le dimanche à 16h (61763649) TRON KPETO DEKA |
| Akogbato | (H) Hun-nɔ Agbokpanzo (95116596/97116588) | | TRON KPETO DEKA |
| Togbin | (H) Hun-nɔ Sodja ('soldat', ancien militaire) (97654368) Installé le 08/03/1998 | Bopa (Mono) Primo-hunkpame suite à des problèmes | + Guérisseur + A un <i>Bokɔɔ</i> pour divination (akplé) + membre de l'association (AATAKAB) TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Godomey - Atrok-pocodji | (H) Hun-nɔ Sonagnon [« demain sera bon »] | Famille Segou Ouidah | TRON KPETO DEKA |
| Godomey - Atrok-pocodji | (H) Hun-nɔ Bidosési [« tout dépend de la destinée »] (H) Hun-nɔ Kpedaton [« par la grâce/avec la bénédiction du père »] A le Tron depuis 2013 | Heritage du père, "3 coupées" (initialement "3 poupées") | TRON KPETO DEKA |
| Godomey - Atrok-pocodji | (H) Hun-nɔ Doublasse Gbezenou (66230892) | Famille Attiso Aneho | + cérémonie le dimanche à 10h + kpeto en octobre 2019 TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Cocotomey Tannu | (H) Hun-nɔ Danwlibese ["le serpent a attrapé la grenouille"] Zinsuvi Dieudonné (97132983) | Famille Zinsuvi | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Cocotomey | (H) Hun-nɔ Sinkonton | Ajonu, Ouémé Famille Avigbe | + Fonctionnaire TRON KPETO DEKA |
| Cocotomey | (H) Hun-nɔ Xwedomabu (96129656) | Togbasi, Cococodji | TRON KPETO DEKA |

| | | | |
|---------------------|---|--|---|
| Cocotomey | (H) Hun-nɔ Satchi | Famille du roi Koko de Cocotomey | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Cocotomey | (H) Hun-nɔ gan Houenoudé (95056751/97632664) | | + Guérisseur (Gbeyetin) |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Cocotomey Fandji | (H) Hun-nɔ Gnacadja Agbosuto (67801086) | Famille Gnacadja Abomey | |
| | Intrônisé dans <i>Tron</i> en 2015 | | TRON KPETO DEKA |
| Cocotomey | (H) Hun-nɔ Tenpa (95426477) | Famille Djissou Peda | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Gboje | | | |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Gboje | | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Gboje | (H) Hun-nɔ Dede [« fais doucement »] Kodjo Julien (95810487) | Possotomé | + <i>Kpedjigan</i> Ezechiel (61400020) |
| | Installation en 2007 | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Gboje | (H) Hun-nɔ gan Zomayidoxwe Gbeyii Gbenan [« le feu ne rentre pas dans l'eau / don de la vie »] Couvent fondé en 1999 | Abomey Famille Kakessa | + <i>Kpedjigan</i> Gabel/Catherin (69807261) |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Cococodji - Gboje | (H) | Famille Gbeble Kleukanmé, Adja | |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Cococodji - Gboje | | | |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Gboje Zunga | (H) Hun-nɔ Sodja (Amous-sou Désiré) | Toffo (Atlantique) | Kpeta 6 mois (- novembre) + ancien militaire + fétiche = <i>Caporal</i> |
| | Installé le 27/10/2007 | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Gboje Zunga | | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Cococodji - Gboje | (H) Hun-nɔ Alafia Dieu-donné (69166411/64659675) | Djanglanmé (Mono) | |
| | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Cococodji | | | |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Godomey Togoudo | (H) Bonon (houngbono) Axinaje [« le marché sera bon »] Lanssoudjeto [« l'animal tombé dans l'eau »] Zomabu [« sa corne se verra »] (96032236) | Famille Kakpo Peda (avec <i>Sakpata</i>) Suite a des problèmes (blocage) lorsqu'il était soudeur | + Fut <i>kpedjigan</i> chez un <i>hun-nɔ</i> de Houedo (et y participe aux cérémonies chaque dimanche) + Sa femme est <i>Dan-si</i> + Divination avec cauris |
| | | | TRON KPETO DEKA |
| Godomey | | | |

| | | | |
|--------------------|--|--|---|
| Gbenigan | (H) Hun-nɔ Gbemavo [« la vie éternelle »] | | TRON KPETO DEKA |
| Calavi Zogbaje | (H) Hun-nɔ Sens Interdit (97145256/61024431) | Famille Damien Agoué (Mono) | Kpeta chaque 6 mois + kpedjigan Geoffroy de Porto-Novo (96536940) TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Calavi | (H) Hun-nɔ Djidja Hougnigbo Jean (97278120) | Famille Hougnigbo | + Kpedjigan Georges (66147753) + Fut installé par Daavi Ayoko (316) TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Calavi Womey | | Possy Berry Quenum Agathe Ayimédé | TRON KPETO DEKA |
| Calavi | (H) Hun-nɔ gan Azongbo Frank Agunyon (97009761) | Savalou (Collines) | + Nana (<i>minona</i>) TRON KPETO DEKA |
| Calavi - Houeto | Hun-nɔ Sokpo N'djo [so kpoé un jo : "je suis né hier seulement"] | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Calavi - Houeto | Hun-nɔ Djebehounto | | TRON KPETO DEKA |
| Hevié | (H) Hun-nɔ Gbekpon ["la nature a protégé"] (97272467) | Famille Kakpo Savalou (Collines) puis Ouidah | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Hevié | | | Marcelin Dossou (kpedjigan) (94742028) + divination avec <i>akple</i> . TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Hevié Sogan | | Famille Adissoda (Ouidah) | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Hevié Sogan | (H) Hun-nɔ Nudokpo Luis Tosi Kluno (96604043) | Hévié | + Lié aux Toyi par la famille Adamitonde TRON KPETO DEKA |
| Hevié Sogan | Maison Toyi Couvent fondé en 1953 | Toyi initié par Tchedji en 1953 (couvent fondé la même année) | + Gbese (97389548) TRON KPETO DEKA |
| Hevié Sogan | Hun-nɔ Kpowumé | | TRON KPETO DEKA |
| Hevié | (H) Hun-nɔ Agboyi-Aikpe Couvent fondé en 1954 | Famille Zohouinkluno Suite du père | TRON KPETO DEKA |
| Hevié | (H) Hun-nɔ N'Tchiagbe [Mu ci agbé : "je suis resté en vie", mina] Adjivon Adrien (94553830/97721391) | Togo (m) Grand-Popo (Mono) (p) Suite à empoisonnement et maladie (jambe) début 90' (ancien catholique) | Climatologue et professeur à l'UAC + Cérémonie le dimanche matin + Liens avec hun-nɔ Cent à l'heure et famille Houngbedji) TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Hevié Wémé | (H) Toovy Guy | | TRON KPETO DEKA |
| Hevié Tohouénou | (H) Hun-nɔ gan Soudé (97099003/64580664) Installation le 11/03/2001 | | TRON KPETO DEKA |

| | | | |
|--------------------|--|--|---|
| Hevié Tohouénou | (H) Hun-nɔ Denakpo [<i>“il en restera quelques-un”, « Ku na hu mɛ bi a, a dé na kpo » : la mort tuera toute la famille, il restera quelqu’un</i>] | Famille Denakpo | |
| | Installation le 11/05/2002 | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Hevié Tohouénou | (H) Hun-nɔ gan Gbena [<i>“don de la vie/lanature a donné”</i>] Acefon [<i>“la puissance s’est révélée”</i>] (97897123/60730149) | | + Guérisseur |
| | Installation le 07/11/1998 | | TRON KPETO DEKA |
| Hevié | | | TRON KPETO DEKA |
| Hevié Houinmey | | | TRON KPETO DEKA |
| Hevié | (H) Hun-nɔ gan Zunda | | TRON KPETO DEKA |
| Hevié | (H) Hun-nɔ Agbajete <i>Hinwa</i> | | TRON KPETO DEKA |
| Hevié Tosikomey | (H) Hun-nɔ Kandedji [<i>“compter sur/fier de ma puissance », mina</i>] | Famille Hunkpe Akplaxwé | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| | | | (1976-2016) |
| Hevié Denu | (H) Hun-nɔ gan Houé <i>Mandje Sougni</i> | | TRON KPETO DEKA |
| Pahou/Fandji | | | TRON KPETO DEKA |
| Pahou | (H) Hun-nɔ Tonan | | TRON KPETO DEKA |
| Ouedo | (H) Hun-nɔ Gbenan Kimayi Megbleto Bernard (97587525) | | |
| | Installation le 06/08/2011 | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Akassato | (H) Hun-nɔ Sounnouho (97017995) | Famille Sunohan So-Ava (Atlantique) | TRON KPETO DEKA |
| Sémé-Kpodji | (H) Hun-nɔ Georges (Hounssou Azo) | Famille Atanidje Porto-Novu | + Lié à la maison Kassa (322) |
| | Initié par Kassa en 1979 | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Dekoungbe | (H) Hun-nɔ Amanyigbe [<i>« la feuille est la vie »</i>] (97117763/95439263) | Adja Famille N’de A pris la suite du papa (lui-même dans Tron depuis 1943) | + Guérisseur TRON KPETO VE |
| Calavi Zogbadje | (H) Hun-nɔ Gbetondji | Adja | A installé le Tron chez Kpensi Allokpego + kpedjigan John Gbetondji (96232178) + kpedjigan Chris (96573038) + Cérémonie le dimanche matin TRON KPETO DEKA |

| | | | | |
|----------------------------------|---|---------------------------------|---|-----------------------------|
| Hevié Sogan | (H) Hun-nɔ gan Sonagnon (dit Awé) (97398317) | | | TRON KPETO DEKA |
| Cococodji | | | | TRON KPETO DEKA |
| Cococodji | (H) Hun-nɔ gan Dimigu (66476771) | Grand-Popo (Mono) | Kpeta tous les 6 mois | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Togbin Daho | | | | TRON KPETO DEKA |
| Ouedo | (H) Roi de Houedo Tchedji Ahouanzé Visso | Depuis le 21 mai 2015 | Le roi de Houedo est le <i>hun-nɔ</i> du couvent mais il laisse officier on <i>kpedjigan</i> . | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Hevié | (H) Hun-nɔ Sena | | | TRON KPETO DEKA |
| Hevié | (H) Hun-nɔ Sehou Marius Honga (97125143) Insatallé en septembre 2015 | Porto-Novo (Ouémé) | Cérémonie un dimanche sur deux à 10h | TRON KPETO DEKA |
| Hevié | (H) Hun-nɔ Gbenan | | | TRON KPETO DEKA |
| Seme-Kpodji | | | | TRON KPETO DEKA |
| Seme-Kpodji Agblangandan | (H) Hun-nɔ Gbena Kan Ma Bla Nyiken | | + <i>Kpedjigan</i> Olivier (97776451) | TRON KPETO DEKA |
| Togbin Daho | (H) Hun-nɔ gan Djlado Ameivo Tofodji | | + Guérisseur (<i>Zedeka Zedeka</i>) | TRON KPETO DEKA |
| Seme-Kpodji Agblangandan | (H) Hun-nɔ Kpowume Jean Godonu (96070738) | Kpla (Tɔfin) | Cérémonie le dimanche à 10h | TRON KPETO DEKA |
| Hevié Akossavié (Kakpé) | (H) Hun-nɔ Amadema-nyikpevi [« <i>il n'a y pas de petite feuille</i> »] Bokɔnɔ Kplaka (97446231/95191503/9701958) | Famille Monku Ouidah | + Guérisseur traditionnel | |
| Hevié Akossavié (kpakoxwe) | (H) | Famille Sossa (Mono) | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Sèmè | (H) Hun-nɔ Nudogbesi Hasani Ganihou (96617449) Intronisé depuis 2000' Installé depuis 2015' | Porto-Novo Héritage paternel | + 52 ans + Fut initié dans les 2005' par <i>Hun-nɔ Hun-magblé</i> (B210) | TRON KPETO DEKA |
| Cocotomey | Collectivité Adjovi | | | TRON KPETO DEKA |

| | | | |
|--|--|--------------------------|---|
| Calavi Akassato Zopah | (H) Hun-nɔ Soglohun Installation le 23/12/2019 | Adja | + Kpedjigan Bienvenu (94421260) TRON KPETO DEKA |
| Cococodji Akadjame | Hun-nɔ Safawa | Ouidah Famille Wandji | TRON KPETO DEKA |
| Cococodji | (H) Hun-nɔ Dede We Enagnon (96960343/95736189) | | TRON KPETO DEKA |
| Akadjamé | | | TRON KPETO DEKA |
| Calavi Fifana (carrefour Bafana) | (H) Hun-nɔ Vicetogbe [« l'enfant a entendu la parole du père »] - Temple Hwindonafa | | TRON KPETO DEKA |
| Calavi Finafa | (H) Hun-nɔ Alotondji | Famille Takpaossi Glo | TRON KPETO DEKA |
| Calavi | (H) Hun-nɔ Gbesso Aidekon - Temple Hwindonafa | | + Fut technicien en climatisation TRON KPETO DEKA |
| Sèmè-Kpodji Djeffa | | | TRON KPETO DEKA |
| Ouedo | Temple Zomankpedote | | TRON KPETO DEKA |
| Akadjamey Dahovignon | | | TRON KPETO DEKA GOKA AWUDJA |
| Amoulécondji | | | TRON KPETO DEKA |

Annexe 4 – Recensement des maisons de Gambaḡa dans l'agglomération (*intra, extra-muros*)

| | | | |
|--|--|---|--|
| Rue 11.056 Vodje | (H) Hun-nḡ Amandi [<i>“la feuille est efficace/a des vertus”</i>] (Sodjro Philippe) (97912238) | Peda/Degbocodji (m) Placodji (p) Né à Cotonou La maison de Vodje est une maison paternelle. Formé par un oncle paternel (qui était <i>hun-nḡ</i> de Kḡku), a également suivi les traces de son père comme membre actif de Zangbetḡ . + 4 enfants | Cérémonie le vendredi après-midi + Est aussi Bokḡḡ (<i>akple</i>) + Tradi-thérapeute (membre du SYNA-MITRAAB) + 1 ^{er} <i>Kpeta</i> de Gambaḡa du 1 ^{er} au 6 juillet 2016 + petit-fils de Maman Poste (Combethe Andee Doulolougbe), 1 ^{ère} vendeuse de moyo vers placodji/Ganhi et qui aurait amené le culte <i>Mami</i> au Bénin. |
| Rue 11.044 Gbegamey | (H) Hun-nḡ Amatin Tofodji [<i>« sur les traces du père”</i>] (62695152) | Héritage paternel | Possède un second couvent (B227, Cocodji) |
| Rue 13.085 Agla | (H) Attakuy Raymond | Togo Primo-installation en 1994 | Y fait également élevage de poulets. |
| Rue 9. Zogbo | (H) Hun-nḡ Tcheveyehou [<i>Ceveyewu, “ils me convoitissent”</i>] Dedewedjegbe [<i>« il ne faut pas se presser dans la vie »</i>] (Edoumonhou Géraud) (91076411) | | |
| Rue 10.192 (-/10.159) (n°7) Sétovi | (H) Hun-nḡ Degbo [<i>“L’hippopotame”</i>] Kpakpo Jean-Baptiste (96300970) | Ghana (p) Abomey (m) A pris son <i>Gambaḡa</i> au Ghana. + Guérisseur + A choisi sa femme comme <i>tasino</i> . + Fut témoin de Jeovah, Bigbowé, enfant de cœur. | Primo-installation (années 90’) |
| Rue 9.071 Zogbo | (H) Hun-nḡ Kabada Aman-tekpo [<i>“la feuille a essayé/est capable”</i>] | Guérisseur + Lié au <i>hun-nḡ Tcheveyehou Dedewedjegbe</i> (n°93) | |
| Rue 11.034 (n°150) Gbegamey | (H) Hun-nḡ Botziguiddi II [<i>botziguiddi = “le puissant guérisseur”</i>] Hippolyte Hounnou (97479865/98914600) | A pris la suite du père SéraphinHounnou (Hun-nḡ Botziguiddi) | |
| Rue 12.422 Fidjirossé Plage (fin pavé) | (H) Hun-nḡ Agbozo So-magnan (96072690) | Adja | |

| | | | |
|---|---|---|--|
| Rue 13. Ahogbohoulé | (H) Hun-nɔ Acefon [<i>“la puissance s’est révélée”</i>] Kodjo Mamère (66245102/94234909) | Famille Kodjo Ouidah (Zomai) Le père était <i>Baba</i> . Il fut un enfant prédestiné. A lui-même un enfant prédestiné né en 2017 + Son supérieur est le Hun-nɔ Soglo de Pahou. | <i>Hun-nɔ</i> depuis 2002 |
| Rue 13. Agla-Les pylônes | (H) Gambaɖa = Hun-nɔ Zosé Alafia (97014341) [+ <i>ku manyi adan</i> = <i>“tu ne mourras que quand se sera prévu”</i>] | Famille Akakpo Bopa (Mono) Héritage paternel (Hun-nɔ Alafia), + sa sœur jumelle jun-no de Mami. kpedjigan Suwoto (Mami et Gambaɖa) + leur grand-frère est <i>hun-nɔ</i> de Gambaɖa à Parakou | Elle : intronisée en 2009 Lui : intronisé en 2009 |
| Rue 9.122- /9.151 (n°604) Zogbohoulé | (H) Hun-nɔ Doudedji Sahossi Doudedji Amonowlizo Sahossi Aguesi Afojenunkon (94972644) Ouidah (Sogbaji) | Guérisseur/“operation sans couteaux” + Xla Vodun Agbe + Consultation avec <i>akple</i> . + <i>kpeta</i> le 30 décembre 2017 + a créé sa structure avec son grand-frère décédé | |
| Rue 12.633 (n°42) Agla – Fidjirossé Kpota | (H) Dah Hun-nɔ Kpokame [<i>“dans l’assiette de la panthère”</i>] (94332422/97694779) | Agonlin (Zou) Famille Ayixonu | Guérisseur + membre APVOGAB (Association des prêtres du Vodoun Gambaɖa du Bénin, présidée par le hun-nɔ gan Zanzan Zinho Klèdjè) |
| Rue 9.008 (n°139) Fifadji-Sainte-Rita | (H) Hun-nɔ Dedewanu [<i>« qui va lentement va sûrement »</i>] Koudenukpo [<i>« la mort a épargné »</i>] Amandogbe [<i>« la feuille n’a pas manifesté sa puissance »</i>] Chodatou Judicael (66762505/97146264) Ouidah/Abomey | Se revendique Cotonnois (né à Sainte-Rita) Héritage du côté maternel (lui et sa maman son <i>abiku</i>) | Loge ici chez un ami + Guérisseur + Cérémonie le vendredi vers 12/13h Initié depuis 1999 |
| Rue 6.007 - /6.074 (n°400) | (H) Hun-nɔ Awoyo Axwhan Mangba [<i>“On ne peut déclarer la guerre à la mer”</i>] (61958178) | Adja Ezechiél Hougbo (même famille que n°243) | + fut <i>kpedjigan</i> et petit-fils de <i>Baba</i> + Est également le Bokono de Hun-nɔ Azande Na Wa Je (n°211). + Guérisseur (diplômé janvier) |
| Rue 6.124 Toweta II | (H) Hun-nɔ Djogbe Bankole Lucien (97219963) | Adja Héritage paternel | + déménagement prévu vers Pahou |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Rue 6. Vossa Kpodji | (H) Etoh Koffi (96808805) | Adja Recherche personnelle + tradi- tion familiale + morguier Pris son fétiche vers 2013 | |
| Rue 3.186 (n°24) | (H) Hun-nɔ Tolose (97703765) | Famille Hounwi Abomey-Calavi | |
| Dekoungbe | (H) Hun-nɔ Petit Piment Segla Célestin (97649569/95638817) | Adja Lokossa | + Guérisseur + représentant des <i>Hun-nɔ</i> de <i>Gambaḍa</i> à Dekoungbe pour le syndicat SY- NAMITRAAB + Est le <i>Bokɔnɔ</i> de <i>hun-nɔ Xemaxo</i> Akwegnon (n°240) |
| Akogbato | (H) Hun-nɔ Adaka [« cer- cueil », mina] Togbe Akɔnbè (//Hevioso) (96954165/65652959) <i>Hun-nɔ</i> depuis 2009. | Famille Folly Mesan Atitogo, Togo Son père était <i>hun-nɔ</i> de <i>Gambaḍa</i> au village (Togo). | Le fétiche d' <i>Adaka</i> est en forme de cer- cueil, d'où le nom. |
| Calavi Zogbaje Carrefour kluikluinon-gon | (H) Hun-nɔ Kpodowimé (96726708/95260479) | Famille Ahouassou Calavi Initié à <i>Tron</i> puis à <i>Gambaḍa</i> par oncle paternel | + Guérisseur |
| Calavi - Houeto | (H) Hun-nɔ Salomon (97693821) | Famille Gbenou Grand-Popo (Mono) | |
| Cococodji | (H) Baba Odjomongba Do Rego (69780593) | Nagô Ouidah Collectivité Owoyele Odjo- mongba Héritage paternel et maternel | |
| Hevié Akos- savié | (H) Hun-nɔ Agbetomunyo – Agbetobada Assevie Adolphe Dossa (67016026) | Togog (m) Bénin (p) Primo-installation <i>Hun-nɔ</i> depuis 30 ans, sur place depuis 1999 | + membre APVOGAB (Association des Prêtres du Vodun <i>Gambaḍa</i> au Bénin) |
| Akadjamey Kpondovi | (H) Hun-nɔ Aklossou (95067556) | Famille Assou – Agbassouvi Héritage paternel (Hevieso) Primo-installation (<i>Gambaḍa</i>) | + Gu »risseur |

17 Maisons dans Cotonou intra-muros
7 dans le reste de l'agglomération

Article de Roger Gbégnonvi publié dans 24 Heures au Bénin, le 8 janvier 2017.

« Aimé Césaire nous a prévenus : “Une civilisation qui choisit de fermer les yeux à ses problèmes les plus cruciaux est une civilisation atteinte.” Avant que d’être éteinte. Or les gens de l’aire Aja-Tado, accrochés au Vodun, adhèrent à un principe de défiance, qui empêche le progrès et fait d’eux des morts-vivants, espèces de Zombis comme ceux d’Haïti, car le Vodun, qu’ils portent et qui les porte, suinte la stagnation et une mort rampante.

Un septuagénaire témoigne.- Lorsqu’il était enfant-de-chœur, il arrivait au prêtre de l’associer, avec d’autres, à son porte-à-porte d’évangélisation. Parfois, des hommes très âgés, 70-80 ans, encore bon-pied, bon œil, l’invitaient chez eux, pour qu’il les préparât à “se mettre en règle avec Dieu” (sic). Acceptant la condition primordiale, ils remettaient tous leurs voduns au père Gaillard, qui les remettait au maître-catéchiste Bocovo, qui les brûlait comme objets inutiles et encombrants, devenus nuisibles. Ils en avaient assez de “tout ça”.

Un sexagénaire témoigne.- Il y a deux ans encore (il parlait en 2016), il n’y avait pas plus grand adepte du Vodun ni plus redoutable manieur des voduns que lui. Il maîtrisait les forces de l’Invisible. Et, prière de le croire sur parole, son arsenal comportait, entre autres, deux crânes humains préposés à des missions de représailles foudroyantes. “J’étais craint.” Mais depuis qu’il a connu Dieu grâce à Parfaite de Banamê, il a tout laissé tomber, tout jeté à la mer, de ses propres mains, à la grande surprise de ceux qui recouraient à lui. Plus fort que le Vodun et les voduns ? Dieu ! Sa protection désormais ? “Daagbo et Grand-Frère Jésus” !

Fils de Ouidah, les deux témoins vivent à Ouidah. Leur cité esclavagiste, où les descendants de vendeurs et de vendus sont partout, est enrobée dans le Vodun, passe pour la capitale mondiale du Vodun, détient le siège de Daagbo-Hunon, pape du Vodun et des voduns. Faut-il alors attribuer à l’état du Vodun et des voduns l’état de ruine de la ville et la discorde permanente qui caractérise ses enfants ? Toujours est-il que les renoncements en fin de vie rapportés plus haut n’y sont pas chose rare. Après avoir servi le Vodun et s’être servi des voduns pendant des décennies, on s’en détourne. Pourquoi cette trahison ?

Dans “Le Pacte de Sang au Dahomey” (1931), Paul Hazoumé répond : “Le caractère propre des peuplades dahoméennes [aire Aja-Tado] est une méfiance toujours en éveil vis-à-vis des adversaires vrais ou supposés dont tout Indigène se croit menacé. On comprendra qu’avec de telles dispositions les Dahoméens aient été portés à s’entourer de protection...” Voilà en effet la seule fonction du Vodun : me protéger contre l’autre, collègue, ami, parent, conjoint, les neutraliser, voire les détruire par mesure préventive. Le Vodun engagé au service de ma seule survie. Mais à force de dire et d’entendre dire “je vais confier l’affaire au Vodun pour qu’il me venge” ou, mieux, “mon vodun va te tuer”, il

arrive que le Dahoméen se lasse lui-même de son univers gorgé de vengeance, de sang et de mort, où l'on vénère, ente autres, le vodun Adjigo, constitué rien que de tessons de bouteille. Fatigué de la hargne du Vodun et des voduns, on s'enfuit pour se réfugier in extremis dans le christianisme. Car l'Évangile, tout en reconnaissant que l'homme est mauvais, parie sur sa perfectibilité. Il ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. Le Vodun, au contraire, enferme l'homme sur lui-même. L'homme est mauvais et ne peut qu'empirer. En cela le Vodun est mort avec l'homme qui l'adore. Il est mort parce qu'il ne propose à l'homme aucun idéal, ne le met sur aucun axe ascendant. Et Haïti est doublement terre de malheur : par sa situation géographique et par le Vodun que les Dahoméens vendus par les leurs y ont transporté sur leur dos lacéré. Le Vodun est mort, et le temps sera de s'en débarrasser dans un musée pour objets morts, inutiles et nuisibles au progrès de l'homme. »

Messe de Tron

Hun-nɔ gan Dedo-Gbeyi

Le 6 mai 2018

Début de la cérémonie à 11 heures, en présence d’une quarantaine de personne. Très grande majorité de femmes, qui animent le début de la cérémonie par des chants. Hommes assis à gauche/femmes à droite. Devant les deux rangées d’hommes, deux rangs de chanteuses (jeunes filles) debout...

De l’autre côté, entre les rangées de femmes et les vodun-nɔ, les musiciens...(jeunes hommes) A ma gauche, présence du *Sackroponou*. Devant moi, un « scribe » *vodunsi*, habillé aux couleurs de Tron, note le déroulé de la cérémonie.

- distribution de noix de cola puis levé aux chants, réponse aux propos du *hun-nɔ* (*An’pa*, « ainsi soit-il » et *Alafia*, « Amen », « dans la paix ») puis remise des noix de cola dans une grandealebasse elle-même bleue et blanche. Lavage des mains.

- Chants des femmes au son des percussions

- 10h30 : arrivée du *Hun-nɔ gan* (c’est son fils Didier et deux *kpedjigan* qui dirigent l’office)

- Les *Hun-nɔ* et *kpedjigan* passent dans l’assemblée pour déposer une pointe de Kaolin sur la tête et le cœur des fidèles, en commençant par les enfants. Les femmes se lèvent et avancent en file indienne pour se voir déposer le point puis même chose pour les hommes (je suis le dernier de la file)

- C’est le 1er dimanche du mois, le *Hun-nɔ* lui-même dit l’évangile

- Ex d’échanges : Q « Esprit Tron » - R « Protection divine »

- Danse collective debout, chacun restant à sa place.

- Différentes bénédictions en mina, *fon* et français : « *Que Tron vous épargne les malheurs...* »

- *Hun-nɔ Dedo* prend la parole (échanges liminaires puis évangile debout avec pupitre) Prêche (morale, notamment sur la femme, son rôle, ses obligations, faire sa toilette avant de parler le matin.../sur l’éducation des enfants : importance de posséder les bases, même quand on est diplômé)

- Sur ce dernier sujet, le prêche contient une sagesse (*nunywe*) :

Il y avait un homme, un travailleur avec des enfants...Son boulot nécessitait des déplacements..Il était très méticuleux par rapport à l’éducation = pas de facilité = Travaillez...

30 ans de service...Dans chaque région, ses enfants l’appellent ou il revient chez lui. Ses enfants lui demandent ce que son travail lui apporte – la prospérité ? Une maison ? Il dit oui...chaque fois, dans chaque région... Il arrive à la retraite. Il s’est toujours occupé de ses enfants à distance, ses enfants ont fait des études...L’un d’eux a un diplôme universitaire en comptabilité mais il est au chômage...

Ses enfants restent à la maison..Un jour, l’aîné apprend qu’on embauche quelque part...40 prétendants pour 1 place...L’affiche précise que celui qui veut l’emploi doit être prêt à tout...

6 sur 40 acceptent ces conditions de base...Il prend en entretien 1 à 1...

Il demande : quelle est la première chose que tu fais le matin ? Un dit que ses parents ont l’argent et des bonnes, qu’il ne fait rien, qu’il regarde la télé...Quand vient le tour de l’enfant du vieux, lui dit qu’il est venu pour travailler, que même si c’est gardien il va faire...Alors le patron dit qu’il a trouvé la personne qu’il cherche....Il l’emmène au siège de la société ou il travaille dans de bonnes conditions...Le 1er jour il travaille dur et reste tard...La femme du patron vient lui dire de partir. TT le mois il fait pareil...Le patron lui dit de finir à 18h comme tout le monde mais il continue = il récupère la société du vieux à sa mort...

Le papa a aussi une fille (la seconde) qui n’a pas non plus de boulot. Son papa lui conseille alors d’aller chercher ailleurs qu’à Cotonou...Elle va (à Porto) et postule...Sur son seul nom, on l’engage...Ainsi de suite pour les autres enfants...

Un jour, sa fille qui loue à Porto lui demande de voir sa maison, et les autres enfants demandent aussi à voir enfin les maisons qu’il disait posséder...

Il dit : « vous voulez voir mes maisons ? Je suis gardien...C'est ma bonne conduite qui fait mes maisons... »

Importance de l'éducation...Ne grugez pas les gens, donnez si vous pouvez...

- Fin de l'évangile.
- Toujours sous le contrôle du hun-nɔ, rappel et interrogation orale sur l'enseignement de la semaine précédente (séquence apparemment classique dans les « messes » vodun, même chose à la Fa church et au couvent d'agla).Applaudissements aux bonnes réponses. Dans la foulée, nouvel enseignement lié à l'actualité en cette journée internationale de la femme (8 mars).
 - Comme en fil rouge pendant la cérémonie, affirmation du prêtre et réponse des fidèles par la formule sans cesse répétée (*An'pa*, équivalent au *Nice* de la Fa church, « ainsi soit-il »).
 - Nouveau moment 'emprunté' à la liturgie chrétienne avec les salutations collectives entre fidèles (interdites dans l'église catholique pour cause d'Ebola) puis certains fidèles vont s'agenouiller devant Gendehou qui les bénit d'un geste apaisant de la main sur l'épaule.
 - Chants et danses
 - Le scribe devant moi utilise un calendrier *Fêzan* (calendrier lié au Fa) pour préparer les prochaines cérémonies. *Hun-nɔn-gan* annonce qu'en raison de son anniversaire, il dansera le samedi suivant, lors d'une cérémonie pour son anniversaire. Rires et ovation à cette nouvelle.
 - Annonces légales, notamment à propos du carême musulman
 - Questions-réponses avec l'assemblée (ex : Tron est-il musulman ? Tron est haoussa à l'origine, donc musulman....en temps de carême, la femme Tron-si ne doit pas préparer pour son mari, mais elle peut pour ses enfants...)
 - Séquence polémique (+ rires) autour de la cuisine (quels condiments faut-il écraser en premier, en dernier...opposition entre générations)
 - Retour aux chants
 - Assemblée debout et bénédictions
 - Chants/danses, tours de duos (chaque duo s'agenouille ensuite ou avant devant le vieux qui est resté assis par terre à côté des officiants)
 - Le vieux et les officiants dansent à leur tour
 - L'assemblée se lève pour danser (tonton est chaud)
 - Danse et poudre à canon
 - Bénédictions
 - Préparation de l'eucharistie « *nous allons trouver la force* » Nouvelle file indienne pour la communion (kola) gauche hommes/droit femmes. Laver les mains puis prendre lamelle de kola dans la main gauche....
 - Eucharistie et communion, dans une nouvelle analogie avec le culte chrétien. L'hostie est remplacée par un morceau de noix de cola. On en croque une partie et l'on garde l'autre précieusement. Les enfants sont encore les premiers conviés à cette occasion. Cette 'communion' est ouverte à tous, initiés ou non.
 - Tour de danse en binôme parmi les chanteuses (ex reprise d'une chanson traditionnelle populaire : « chéri(e) et si je t'attendais = Tron et si je t'attendais... »)
 - Quête : deux petites danseuses d'une dizaine d'année s'activent sur l'estrade. Les fidèles s'approchent sans ordre précis, apposent leurs pièces ou billets sur le front des petites et les placent dans une petite boîte en plastique posée au sol.
 - Les *Hun-nɔ* exécutent la danse des couteaux (*Thron* est le *Vodun* qui lutte pour la paix et combat le mal) danse saccadée au rythme assez lent, munis de couteaux couleur or qu'ils frottent chacun leur tour à celui de *Hun-nɔ-gan gan* à l'aller (les *hun-nɔ* restent dans une petite crypte contenant les fétiches de *Thron* et *Banguélé* pendant toute la cérémonie) et au retour, puis le vieux appose sa main sur leur épaule gauche, qu'ils lui offrent en pliant légèrement les genoux.
 - 2ème quête (dîme mensuelle)
 - Chants et danses
 - Unealebasse en fer, percée, dont les deux parties sont reliées à une chaîne. Fait penser au rite de l'encens chez les chrétiens. Elle est déposée au sol, remplie de charbon ardent. Les *hun-nɔ* y jettent, à tour de rôle, de la poudre pyrotechnique. Effet garanti, surtout pour le *hun-nɔ* qui en jette une grosse quantité. Applaudissements nourris.

- 3ème quête (construction, la messe doit se déplacer à l'étage)
 - Chant qui dénonce ceux (les évangélistes ?) qui prient dans les baraques et les garages, contrairement à Tron...
 - Bénédiction et conseils
 - Pour finir, bénédiction et compte-rendu d'une consultation de *Fa* sur la semaine à venir.
- Trois « bons » jours : lundi 9, mercredi 10, vendredi 12, favorables aux différentes entreprises des *vodunsi* et de tous les fidèles qui reconnaissent *Tron*. Suit un instant de solidarité pour un fidèle qui doit supporter un enterrement dans la famille mais est dépourvue de moyens. Le *Hun-nɔ-gan* fait distribuer les cartes et affiches qu'il a fait imprimer à ses frais, activant ainsi la solidarité du couvent.
- 4ème quête (pour cette cérémonie)
 - Chants et danses ; deux poulets sont bénis sur les fronts de l'assemblée
 - Prise d'épaule ; chaîne humaine
 - Vision : quelqu'un doit de l'argent (obstacle) – une personne se dénonce
 - Louanges
 - Témoignages
 - Les éléments du Gu qui avaient été sortis pour la cérémonie retournent dans leur chambre...
 - Chants (répertoire populaire ou catholique)
 - La paix (avec mains croisées)
 - Evo

