



Camilla Strandsbjerg

RELIGION ET TRANSFORMATIONS POLITIQUES AU BÉNIN

Les spectres du pouvoir

KARTHALA

Au Bénin, en 1990, l'instauration d'un système politique démocratique correspond au retour du religieux dans l'espace politique. Comme dans de nombreux pays africains, on assiste plus particulièrement à une montée en puissance du mouvement néo-pentecôtiste, notamment dans les sphères étatiques. Si le lien entre pouvoir politique et religion a longtemps été considéré comme une particularité africaine, l'émergence pentecôtiste ne constitue en rien un phénomène spécifiquement africain, mais s'inscrit dans des transformations globales de l'ère néolibérale.

En partant du cas béninois et d'une analyse des discours politiques – principalement ceux de l'ex-président Mathieu Kérékou qui se distingue, entre autres, par le fait d'avoir été à la tête d'un régime militaro-marxiste (1972-1989) puis d'un système démocratique (2001-2006) –, Camilla Strandsbjerg s'interroge sur la manière dont les références et idées religieuses participent à la construction de nouvelles catégories politiques et au façonnement idéologique du pouvoir.

Basée principalement sur des matériaux issus d'une enquête ethnographique, mais aussi sur des sources écrites et audiovisuelles, cette analyse accorde un intérêt particulier aux dynamiques reliant les discours politiques officiels et les interprétations populaires. Cette approche historique et anthropologique permet de comprendre les transformations politico-religieuses actuelles dans une perspective de longue durée, en mettant l'accent sur la complexité des rapports entre pouvoir politique et fait religieux.

Camilla Strandsbjerg est anthropologue, docteure de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Ses travaux portent sur les recompositions politico-religieuses en Afrique de l'Ouest et sur les transformations économiques et les représentations de la richesse au Bénin.



IMAF
Institut des mondes africains
UMR 8171 (CNRS) - UMR 243 (IRD)

**RELIGION ET TRANSFORMATIONS POLITIQUES
AU BÉNIN**

KARTHALA sur internet: <http://www.karthala.com>
(paiement sécurisé)

© Éditions KARTHALA, 2015
ISBN : 978-2-8111-1009-3

Camilla Strandsbjerg

**Religion
et transformations politiques
au Bénin**

Les spectres du pouvoir

**Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

Cet ouvrage est publié avec le concours
de l'Institut des mondes africains (IMAF)

Remerciements

Je tiens à remercier tous ceux qui, au Bénin, ont bien voulu m'accorder leur temps et leur confiance en partageant avec moi quelques-unes de leurs réflexions et appréciations de la politique de leur pays, en particulier les personnes interviewées, sans lesquelles ce travail n'aurait jamais pu voir le jour. Mais aussi tous ceux qui m'ont assistée de différentes manières, et je pense en particulier à Jean Adjjean, Joséphine Kanakin, Joseph Oké Zannou, Cather Nansounon et Charlemagne pour la traduction des entretiens, à Pulchérie pour une partie de la transcription, à Camille et à Boniface pour leur patience à m'apprendre des notions de la langue fon. Sans oublier M. Geoffrey Assogba, M. Germain Kadia, M^{me} Olivia Hungbo et tous ceux, nombreux, qui ont apporté leur part à ce travail dont je suis cependant entièrement responsable.

À Paris, je voudrais remercier en particulier mon directeur de thèse à l'EHESS, Jean-Pierre Dozon, mais aussi Kadya Tall et Christine Henry qui m'ont apporté une aide précieuse. Et aussi Rémy Bazenguissa toujours disponible pour un conseil ou une relecture dans des moments difficiles ; de même Joël Noret, Frédérique Louveau et Cédric Mayrargue ont été des sources d'inspiration et d'encouragement.

À Copenhague, je dois beaucoup à Niels Kastfelt qui a suscité mon intérêt pour le sujet grâce à son cours de 1993 sur la religion et le politique en Afrique ; il m'a toujours encouragée et a été un soutien solide. De même Holger Bernt Hansen, ancien directeur du Centre d'études africaines de l'université de Copenhague, qui m'a entre autres aidée par ses conseils dans mes démarches de formation doctorale. Sans oublier Stephen Ellis qui, par l'intérêt porté à ce travail, m'a aidée plus qu'il ne le pense. Enfin, je tiens à exprimer ma reconnaissance au Conseil de recherche danois (*Forskningsstyrelsen*) qui, en m'accordant une bourse doctorale et un financement pour mes séjours de terrain, m'a permis de mener à bien mon projet de recherche. Il me faut également mentionner le support de l'IFRA dans le cadre du programme « Réseaux transnationaux et nouveaux acteurs religieux en Afrique de l'Ouest ».

Je remercie le Conseil de Laboratoire du CEMAf, Université de Paris 1, actuellement IMAF, pour avoir bien voulu soutenir la présente publication.

Enfin un grand merci à ma famille et à tous mes ami(e)s au Danemark, en France, au Bénin et ailleurs, qui m'ont soutenue pendant ce travail.

Préface

Le Bénin, qui était appelé jusqu'en 1975 Dahomey, s'est fait au cours de l'histoire une solide et souvent redoutable réputation. Ne serait-ce qu'en remontant au ^{xix}^e siècle on y trouve le royaume de Dahomey et des rois, Guezo, Glélé puis Behanzin, qui connurent à leur manière, par l'entremise d'intenses trafics négriers se poursuivant au-delà des abolitions, de guerres sanglantes qu'ils menaient dans tout le voisinage, et d'une célèbre soldatesque féminine (les amazones), une très grande notoriété internationale. Les uns et les autres seront ainsi représentés, au travers d'un mélange d'attrait exotique et de répulsion, dans des pièces de boulevard du Paris de la Belle Époque.

Une fois la colonisation française advenue, ce haut lieu de « la côte des Esclaves » se fit davantage connaître pour ses pratiques cultuelles ; en l'occurrence pour ses fameux vodouns qui formaient un très riche et puissant système de divinités et de géomancie avec ses couvents, ses prêtres, ses initiés et ses grandes cérémonies de possession, et qui, par-delà les horreurs et les dévastations de la traite esclavagiste, avaient nourri « l'Atlantique noir » d'une religion dont le dynamisme ne s'est jusqu'à aujourd'hui jamais démenti.

Et, contrastant encore un peu plus avec sa sombre image de haut lieu du trafic négrier, la colonie du Dahomey fut baptisée avantageusement « le Quartier latin de l'Afrique ». Cela parce que nombre de ses ressortissants, depuis justement le ^{xix}^e siècle, et parfois même avant, par la présence notamment de missions chrétiennes, furent formés aux arcanes de l'éducation occidentale. De la sorte, nombre d'entre eux serviront dans d'autres colonies françaises d'Afrique où ils seront notamment employés dans des tâches administratives.

Toutefois, ce « Quartier latin de l'Afrique » qui s'était nettement ouvert dans les années 1940-1950 au pluralisme et aux disputes politiques, les poursuivra durant la première décennie de son indépendance sous forme plus problématique de sévères chahutes et d'instabilités qui amèneront en 1972 le coup d'État militaire du jeune commandant parachutiste Mathieu Kérékou. Or, si ce coup d'État et ce renversement d'un régime civil ne singularisèrent pas véritablement le Dahomey puisque d'autres États africains en avaient déjà connu et qu'ils allaient, par leur banalité, en constituer assez paradoxalement un mode de régulation, la période que venait d'ouvrir le personnage même de Kérékou lui permit en revanche d'être à nouveau, oserais-je dire, sous les feux de la rampe.

C'est justement tout l'intérêt et le grand mérite du travail de Camilla Strandsbjerg, faisant suite à celui de Richard Banégas¹, que d'avoir su décrypter la trajectoire littéralement fascinante d'un chef d'État africain dont la conversion au marxisme-léninisme l'amena aussi bien à combattre les « féodalités » et les cultes religieux qui continuaient à inspirer la vie sociale et politique des Béninois, qu'à tisser d'étroites relations avec le bloc communiste, ou encore à déjouer son propre renversement par quelques mercenaires venus de la mer et commandés par un certain Bob Denard. Ce à quoi il faut immédiatement ajouter que si d'autres que lui suivirent le même chemin, comme Marien Ngouabi au Congo-Brazzaville, il fut le seul à avoir rebondi d'une manière aussi surprenante et éclatante après qu'il dut quitter le pouvoir en 1990 et qu'une transition démocratique intervint sous la houlette notamment de Nicéphore Soglo, d'abord Premier ministre, puis président élu de la nouvelle République du Bénin. Comme transfiguré, c'est en effet un second et tout autre Kérékou qui en devint derechef président en 1996. Un président qui fut élu non seulement par le peuple mais aussi par Dieu, car, entre-temps, c'est-à-dire durant ses six années de retraite du pouvoir, il s'était défait de ses oripeaux marxistes-léninistes et militaires après avoir été visité par l'Esprit saint.

Incarnant à sa manière formidablement bien le nouvel esprit du capitalisme, c'est-à-dire celui qui était en train d'habiter les politiques néo-libérales préconisées par le FMI et la Banque mondiale, mais aussi les théologies politiques dites de la Prospérité dispensées par les nouvelles Églises évangéliques, Mathieu Kérékou exerça donc les plus hautes fonctions pendant une nouvelle décennie. Jusqu'en 2006, date à laquelle son mandat expirant, il quitta le pouvoir sans trop regimber. Depuis lors, il incarne un « Père de la nation » installé en vieux sage, et sa Fondation pour la paix, l'unité et le développement ne laisse désormais d'entretenir l'image sereine et bienveillante.

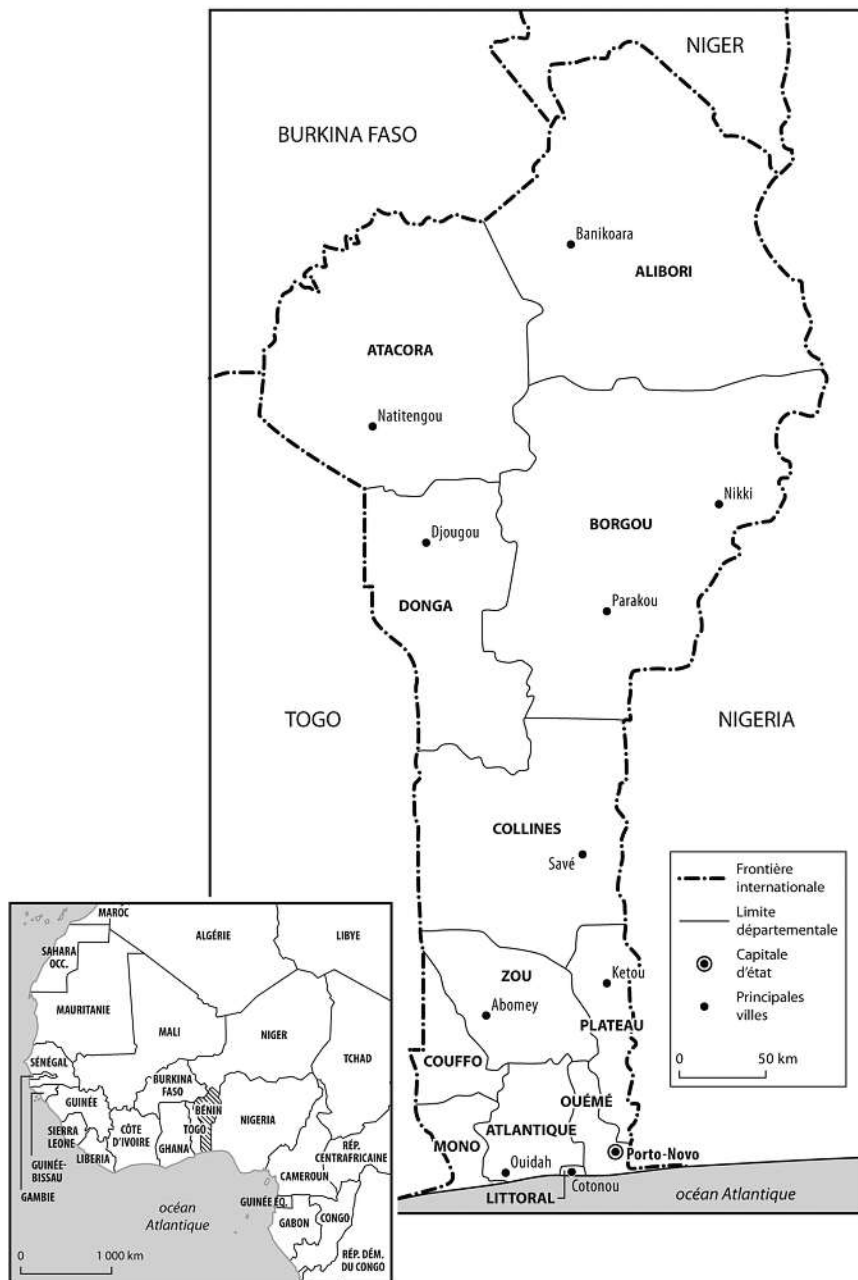
Cette étonnante histoire de transfiguration, de passage d'un Kérékou I à un Kérékou II comme il est dit plus trivialement, dans un pays lui-même sujet à des représentations contrastées, constitue, ainsi que nous le montre remarquablement Camilla Strandsbjerg, un objet anthropologique de tout premier plan. D'autant qu'entre l'un et l'autre Kérékou, et malgré les velléités antiféodales et antireligieuses du premier, ou les révélations de l'Esprit saint du second, en principe peu compatibles avec les divinités et les cultes d'antan, des continuités n'ont cessé de se manifester ; celles d'un homme de pouvoir qui, pour bien signifier sa puissance, avec toute la crainte qu'elle pouvait susciter, a toujours emprunté également aux registres de l'occulte et aux modes sacrés de commandement des anciens royaumes. Avec Kérékou, on n'eut pas seulement affaire à un « double corps du roi », mais à plusieurs, comme si à lui seul il avait réussi la synthèse assez baroque d'au moins trois idéologies politiques, celle d'un

1. Richard Banégas, *La démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*, Paris, Karthala, 2003.

certain type de royauté en vigueur dans beaucoup de régions d'Afrique, du marxisme-léninisme et du « libéralo-évangélisme » représenté par la théologie de la prospérité.

Mais au-delà de Kérékou, ce que l'on découvre à la lecture de ce très riche ouvrage, c'est un pays d'Afrique qui, quoique fort modeste par sa taille, sa démographie et son économie, a connu, au point de les reprendre à son compte, les grandes phases commerciale, religieuse, idéologique et politique de la mondialisation. En remontant aux traites négrières et à l'Atlantique noir, elles ont finalement abouti à faire du Bénin un assez bon élève du FMI sachant revendiquer sa place centrale et patrimoniale dans la reconnaissance et la publicisation des cultes vodouns dans le champ des religiosités mondiales.

Jean-Pierre DOZON



Le Bénin

Introduction

« C'est Kérékou que Dieu a choisi pour ce peuple »¹, « Avec Kérékou pour gagner le Bénin au Christ »², pouvait-on lire sur les affiches des campagnes électorales présidentielles de 1996 et 2001. Ces slogans n'exprimaient pas seulement un soutien populaire massif à l'ancien général Mathieu Kérékou, mais témoignaient aussi de la nouvelle façon dont le religieux³ s'est imposé dans le langage politique au Bénin depuis la Conférence nationale de 1990. Traduisant un véritable changement du système politique, cet événement a mis fin au régime militaro-marxiste et placé le Bénin sur la carte des « pays modèles » en matière de transition démocratique en Afrique. Le processus entamé à partir de la Conférence nationale a abouti à une libéralisation non seulement dans les domaines politique et économique, mais aussi dans le domaine religieux, car il s'est accompagné d'une multiplication des dénominations religieuses, et surtout d'une présence sans précédent des groupes religieux dans l'espace public⁴. Cet éveil religieux qui a suivi la période militaro-marxiste ne s'est pas seulement manifesté au sein de la population – où ces divers groupes se sont constitués en nouveaux « acteurs socio-politiques » dans ladite « société civile » –, mais il est (ré)apparu également de manière spectaculaire dans les sphères politiques jusqu'au sommet de l'État.

Si le retour sur la scène politique béninoise, en avril 1996, de l'ancien président Mathieu Kérékou, qui avait dirigé le pays pendant les dix-sept ans du régime militaro-marxiste (1972-1990), a été marqué en particulier par une forte présence des références religieuses, il faut noter que son prédécesseur, Nicéphore Soglo (1991-1996), avait également joué la carte confessionnelle, notamment en soutenant la promotion culturelle de la religion dite traditionnelle. Mais dans le cas de Kérékou il s'agit moins d'un retour du religieux que d'un changement de registre religieux : le personnage militaire du régime autoritaire militaro-marxiste, Kérékou I – comme on le nomme familièrement au Bénin – avait souvent été associé

1. Inscription sur une pancarte électorale ; photo parue dans *Libération* le 20 mars 1996.

2. Slogan de la campagne de 2001 vu sur des T-shirts dans la rue à Cotonou en mars 2003.

3. Nous utilisons le terme « religieux » comme un simple adjectif du terme « religion », compris ici au sens de « religion historique » que lui donnent certains sociologues de la religion, et non au sens de ce qui relève simplement d'un sentiment « religieux », que lui prête la sociologie française ; voir Hervieu-Léger, 1993.

4. Notons cependant que le processus était déjà entamé à la fin de la période du parti unique ; voir Tall, 1995b : 189.

au monde *vodun* et aux œuvres maraboutiques – et, de manière plus générale, au monde dit « occulte » –, alors que le retour de Kérékou II, en 1996, a lieu littéralement « sous le signe de Dieu », comme il l'affirma lui-même dans son allocution d'investiture. À partir de ce moment-là son nouveau discours politique est marqué par une rhétorique chrétienne, évangélique. Plus précisément, sa nouvelle image politique se construit en grande partie à travers la mise en scène d'une transformation religieuse : la conversion et « la nouvelle vie en Christ ».

Ainsi, le retour de Kérékou sur la scène politique béninoise est non seulement un exemple frappant d'une tendance plus générale où les anciens présidents de l'époque des partis uniques reviennent au pouvoir par la voie des urnes en raison des changements idéologiques et de la libéralisation politique intervenus à la fin du II^e millénaire, mais il constitue aussi un cas particulièrement intéressant pour s'interroger sur le rapport entre transformations religieuses et transformations politiques. La trajectoire personnelle de Kérékou couvre pratiquement un quart de siècle de l'histoire politique du Bénin qui relie deux grandes époques du continent : celle des régimes autoritaires sous la guerre froide et celle des transitions démocratiques à partir des programmes d'ajustement structurel. En outre, le Bénin présente une composition religieuse et politique particulièrement variée : territoire situé entre le Sahel – et le commerce caravanier du Nord – et le golfe du Bénin, principale porte de la Traite atlantique, le pays a connu des échanges, parfois d'une extrême violence, mais toujours très « riches » et complexes, entre systèmes culturels, langagiers, religieux, politiques, etc.

Aujourd'hui la société béninoise est pluri-confessionnelle. On compte en effet des centaines de dénominations religieuses bien que le pays soit dominé par deux grandes religions monothéistes, le christianisme (42 %) et l'islam (24 %)⁵, même si la religion traditionnelle, en particulier le *vodun*, continue à jouer un rôle important dans la vie de nombreuses personnes. En 2002, on comptait toujours 23 % de la population se déclarant adeptes d'une religion traditionnelle (ce qui indique qu'ils n'appartiennent à aucune des grandes religions « importées »). Comme dans les autres pays francophones de la région, l'Église catholique domine largement la sphère chrétienne (27 %)⁶, mais, à l'instar des pays voisins, les Églises évangéliques sont en pleine évolution⁷.

En près d'un siècle, le Bénin a connu des changements politiques aussi variés et radicaux que d'autres pays issus de la colonisation. Cependant le Dahomey se distinguait par la présence d'une forte structure politique précoloniale dans le sud du pays, à savoir le royaume du Danxomè qui s'était développé en lien étroit avec la Traite atlantique depuis le

5. *Troisième recensement général de la population et de l'habitation*, t.3, Institut national de la statistique et de l'analyse économique, Cotonou, 2003, p.57.

6. *Ibid.*

7. Entre le recensement de 1992 et celui de 2002 on note une augmentation de 6 % de la catégorie « Autres chrétiens », *ibid.*, p.70.

xvii^e siècle. Puis le système colonial favorisa un (sur)-investissement dans l'élite dite « locale » résultant d'une valorisation particulièrement forte de l'intellectuel francophone, désigné par le terme *akowé* qui signifie littéralement « le clan des Blancs ». Au moment de l'indépendance, cette distinction notoire entre l'élite et la population de base entraîna diverses luttes politiques axées essentiellement sur des clivages plus régionaux qu'éthniques qui aboutirent à un régime « fort », le régime militaro-marxiste qui perdura de 1972 jusqu'à la période de transition démocratique à partir de 1990.

Durant près de quarante ans, Mathieu Kérékou a marqué l'histoire de son pays autant que l'histoire l'a marqué : il s'est transformé et adapté au gré des courants idéologiques du moment. Chef du gouvernement militaire depuis 1972, il accepte d'adhérer à l'idéologie marxiste-léniniste à partir de 1974, mais en 1996 il revient au pouvoir avec un tout autre discours, marqué cette fois par la terminologie des institutions de développement qui, depuis la fin des années 1980, promeuvent la démocratie, les libertés individuelles et la libéralisation politico-économique. Simultanément, son discours est marqué par une autre « innovation » idéologique de la fin du xx^e siècle, celle du christianisme néo-pentecôtiste. Cependant la diffusion de nouveaux principes d'autorité et de gouvernement sur la scène mondiale, notamment sous l'emprise massive des programmes de développement (suivant les directives de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international [FMI]), mais aussi en raison de l'expansion des églises évangéliques, n'arrive pas sur un terrain vierge et s'inscrit localement dans des traditions politiques et religieuses spécifiques.

C'est précisément à la construction des représentations politiques que s'attache cette étude. En particulier, la transformation radicale de la rhétorique de Mathieu Kérékou selon les périodes de son règne, et l'importance des références religieuses toujours prégnantes dans sa manière d'occuper le pouvoir nous ont conduite à nous interroger sur la place et le « fonctionnement » du religieux dans l'exercice du pouvoir politique au sein de l'État contemporain « moderne ».

La question du religieux et du politique en Afrique

Alors que l'anthropologie, notamment anglo-saxonne, s'est largement constituée autour des recherches consacrées à la question de l'État, du sacré⁸

8. Dans ces recherches, le terme *sacré* était souvent synonyme de *religion*. Cependant les deux termes relèvent de perceptions assez diverses. Pour une étude de l'évolution de la définition de la religion de Taylor et Durkheim à Luckman et Berger, et son rapport avec les changements de société, notamment l'usage (critique) du terme *sacré*, voir par exemple Lambert, 1991.

et des figures de l'autorité politique⁹ dans les sociétés dites traditionnelles, ces recherches n'ont pas été poursuivies en ce qui concerne les systèmes politiques dits « modernes »¹⁰. Ainsi, depuis les années 1960 et la création de nouveaux États souverains sur le continent, les anthropologues ont durant trois décennies laissé ce terrain aux politologues, spécialistes des nouvelles institutions politiques « occidentales »¹¹. C'est seulement à partir des années 1990 qu'ils se sont intéressés aux sphères politiques étatiques en Afrique, mais cette fois sans accorder d'intérêt au domaine religieux¹².

Si le domaine du politique étatique a ainsi, dans une large mesure, été réservé aux politologues, ces derniers, en particulier dans la tradition française, ont développé des approches pluridisciplinaires¹³. Celles-ci ont eu notamment le mérite, d'une part, de souligner l'importance des processus historiques en Afrique¹⁴, thématique plutôt négligée par l'anthropologie classique¹⁵, et, d'autre part, d'attirer l'attention sur d'autres éléments que ceux considérés traditionnellement comme politiques¹⁶, par exemple les expressions artistiques, musicales, etc., en tournant leur regard du côté des acteurs¹⁷. Or, bien que mentionnant la place inévitable du religieux sur la scène politique, la plupart de ces études se sont contentées d'analyser le rapport entre le religieux et le politique à partir d'une vision plus ou moins

9. Surtout préoccupée par la définition du caractère « divin » ou « sacré » du souverain politique ; à ce propos, voir aussi Tardits, 1990.

10. Au sujet des tendances idéologiques et académiques de l'ethnologie africaniste française, notamment sur les influences marxistes et la solidarité tiers-mondiste qui a abouti, entre autres, à une valorisation des « études rurales », voir aussi Dozon, 2003.

11. Les ouvrages dirigés par E. Terray (1986 et 1987) constituent en quelque sorte une exception. De même, les études développées dans le courant « dynamique » de l'école de Manchester après la deuxième guerre mondiale se sont principalement intéressées au politique à partir de divers mouvements sociaux, notamment religieux, et non au pouvoir politique étatique. À ce sujet, voir aussi Bayart, 1989 : 61.

12. En développant les approches sur la corruption (Blundo & Olivier de Sardan, 2001) et surtout en explorant les dynamiques du pouvoir politique local ; à ce sujet, voir surtout Bierschenk & Olivier de Sardan, 1998.

13. Voir aussi Bayart *et al.*, 1992, Martin, 1986 et 1989, Médard, 1991, ainsi que diverses contributions dans *Politique africaine*, notamment les numéros 11, 26 et 43.

14. Voir en particulier les travaux de J.-F. Bayart sur les processus de « formation de l'État » versus « la construction de l'État ». Cette perspective a été développée notamment par B. Berman et J. Lonsdale (1992), et J.-F. Bayart a repris cette distinction autour du « politique » en différenciant « la “construction” du politique, en tant que création délibérée d'un appareil de pouvoir, et sa “formation” en tant que processus historique, conflictuel, involontaire, et largement inconscient, conduit dans le désordre des affrontements, des compromis et de l'imaginaire par la masse anonyme » (2004 : 10).

15. Voir par exemple la remarque de J.-F. Bayart sur la production d'excellentes monographies (ethnographiques) au sujet des royautés africaines qui font « presque abstraction de la situation étatique coloniale ou post-coloniale » (1989 : 23).

16. Discussions largement développées autour de la revue *Politique africaine*. Voir par exemple le premier numéro : *La politique en Afrique noire : le haut et le bas*, 1981, et Bayart *et al.*, 1992.

17. Voir en particulier Toulabor, 1992, et Jewsiewicki, 1988.

« instrumentaliste » du religieux¹⁸. Paru en 1993, l'ouvrage collectif intitulé *Religion et modernité politique en Afrique noire – Dieu pour tous et chacun pour soi*, constitue en quelque sorte une exception. Toutefois on constate que sa préoccupation principale, qui était de proposer « une lecture politique des pratiques religieuses dans l'Afrique contemporaine et de repérer dans celles-ci une des matrices principales – peut-être la principale matrice – de la modernité étatique post-coloniale » (Bayart, 1993 : 15), n'a guère trouvé d'écho.

Ce désengagement par rapport au religieux ou, en d'autres termes, le déplacement du centre d'intérêt dans l'analyse politique, s'explique, bien sûr, de différentes façons. On mentionnera en particulier le processus de séparation formelle du politique et du religieux à partir de la colonisation et l'avènement des systèmes politiques séculiers, souvent explicitement laïques, à partir de l'indépendance. Ces systèmes ont assuré la séparation formelle et institutionnelle du religieux et du politique, mais n'ont pas pour autant, ou en tout cas pas dans la même mesure, modifié les représentations du pouvoir ou les modes d'exercice du pouvoir. En outre, la religion et le religieux dans la société contemporaine ont souvent été traités en référence à la thèse de Max Weber (ou plutôt, selon les interprétations qui en ont été faites) selon laquelle la modernisation de la société (occidentale) s'est traduite par une sécularisation progressive de la vie publique et politique. Même si cette interprétation de la théorie de Weber a été rectifiée ou dénoncée par de nombreuses études en ce qui concerne la question du « désenchantement du monde »¹⁹ contemporain et le caractère unique et « rationnel »²⁰ de « la modernité »²¹, cette vision du religieux a néanmoins façonné, de façon implicite ou explicite, les études sur le politique et l'État dans le monde contemporain, y compris en Afrique. De même, les grandes idéologies du siècle dernier, notamment le marxisme, ont atténué l'intérêt pour la question de la religion. Enfin, on peut ajouter que l'ensemble du système politique colonial et post-colonial était construit sur une idée de « progrès » et de « rationalisation » qui, dans la perspective occidentale, et en particulier dans la tradition française marquée par une lutte de pouvoir aiguë entre l'État et l'Église ayant abouti

18. Voir par exemple Coulon & Constantin, 1997.

19. Dont le terme exact est plutôt « démagification » ; cf. Weber, 2003 : LVI. Voir aussi l'explication de J.-P. Grossein dans la « Présentation » de sa traduction du livre de Max Weber, *Sociologie des religions* (1996 : 78-79, 108-111).

20. Voir aussi G. Raulet (2004) qui montre que si Max Weber a insisté sur la création de nouvelles rationalités religieuses, le terme « rationalités » au sens de Weber renvoie moins à des rationalités au sens cartésien du terme qu'à des *logiques*.

Dans la même veine, dans son analyse des sectes en Amérique du Nord, Max Weber remet en cause « le schéma d'un mouvement continu et univoque de déprise du religieux, conçu comme un processus conjoint de "rationalisation" et de "sécularisation" » (Weber, 2003 : LIII).

21. Pour une discussion de la notion de « modernité » dans les sciences humaines, notamment une critique de l'usage du terme « modernité » comme catégorie analytique, voir en particulier Englund & Leach, 2000.

à leur séparation en 1905, excluait la religion et les « traditions » précoloniales. Il semble qu'à une certaine époque les chercheurs et les acteurs politiques locaux des sociétés « post-coloniales », influencés par ces tendances idéologiques, ont souhaité mettre en avant le « progrès » et la « quête de modernité » des nouvelles sociétés africaines. Dès lors, les pratiques et les représentations religieuses ont été considérées comme rétrogrades ou archaïques, en voie de disparition et, en tout cas, incompatibles avec l'exercice du pouvoir « moderne ».

Toutefois, depuis une quinzaine d'années, on constate un intérêt nouveau pour le religieux, notamment dans sa relation au pouvoir politique au sens large. Ce regain d'intérêt pour le religieux reflète donc plus un changement d'approche académique que des transformations sur le terrain, même si l'on observe une certaine effervescence religieuse dans plusieurs pays africains à la fin des régimes à parti unique d'inspiration marxiste. Plusieurs auteurs ont souligné que la séparation « occidentale » des pouvoirs politiques et religieux ne correspondait pas aux réalités du terrain africain (cf. notamment Ellis & ter Haar, 1998), ni aux processus historiques des sociétés colonisées largement marquées par la rencontre entre le modèle politique post-colonial et les traditions endogènes du pouvoir. Comme l'a écrit l'historien Stephen Ellis (1999 : 305) :

« All over Africa, and in other parts of the former colonial world, the imposition of an apparatus of government built on the European model subsumed indigenous systems in forms of indirect rule, whether or not these were openly labelled as such. In this process, European or American-style organs of government became interculturated, infused with techniques and moral codes which arose out of local history. The foreign and the native combined in a process of assimilation. »

Cet argument a été développé pour souligner la manière dont, dans plusieurs régions du monde avant le ^{xix}^e et le ^{xx}^e siècle, le religieux a joué un rôle beaucoup plus important dans la gestion des transformations individuelles et collectives que dans le modèle de l'État moderne (Ellis & ter Haar, 2004 : 164)²². Ainsi Stephen Ellis et ter Haar ne considèrent pas le phénomène comme spécifiquement africain, comme a pu le laisser penser leur précédente publication (Ellis & ter Haar, 1998), mais ils insistent au contraire sur le caractère universel de la capacité du religieux à gérer les transformations individuelles et collectives (Ellis & ter Haar, 2004 : 172).

Dans le cas de l'Afrique, la « redécouverte » du religieux s'est traduite par une importante production académique dans deux domaines spécifiques. D'une part, de nombreuses études sont consacrées à la montée en puissance des mouvements chrétiens, en particulier néo-pentecôtistes,

22. « In many parts of the world before the nineteenth and twentieth centuries, religion played a far more important role in managing both personal and collective change than is allowed for in modern statecraft » (Ellis & ter Haar, 2004 : 164).

phénomène de dimension globale comme en témoignent les nombreuses publications sur ce sujet²³. D'autre part, les chercheurs se sont intéressés au développement de la sorcellerie et aux phénomènes dits magiques ou « occultes » dans le monde urbain, global et « modernisé »²⁴. Même si les églises pentecôtistes ont fait l'objet d'un plus grand nombre d'études de cas, ces deux types d'études soulignent de manière exemplaire les dynamiques qui s'opèrent entre les changements politico-économiques et le développement de nouveaux « imaginaires » à la fois sorcellaire et chrétien-évangélique. Cependant très peu d'auteurs ont étudié le rapport entre ces deux mouvements, tout comme l'historicité du rapport entre le religieux et le politique dans les contextes en question sont rarement pris en compte. Ainsi la majorité des études sur l'essor du néo-pentecôtisme en Afrique se sont focalisées sur la manière dont ce dernier courant du christianisme évangélique s'est diffusé au sein de la population en insistant sur la nouvelle identité religieuse de l'individu converti²⁵. Certaines d'entre elles soulignent que le mouvement évangélique néo-pentecôtiste était porteur d'un « imaginaire » politique important (Marshall, 1995 ; Corten & Mary, 2000). Cependant ces analyses étudient plutôt « l'usage » qu'en faisaient les adeptes ou les groupes d'adeptes en tant qu'acteurs politiques individuels ou collectifs en les positionnant face à l'État (Marshall-Fratani, 2001b). Ainsi est négligée la manière dont l'État peut acquérir de nouveaux registres symboliques dus aux transformations religieuses tout en étant pris dans ces mêmes processus.

Autrement dit, peu d'analyses sont consacrées aux échanges importants d'idées et de pratiques qui s'effectuent actuellement entre les deux domaines. Par exemple la façon dont les transformations politiques comme la promotion de la démocratie et des « valeurs humaines et morales » ont créé de nouvelles dynamiques au sein des différents systèmes religieux²⁶. Ou inversement, la façon dont les transformations religieuses participent à la construction de nouveaux discours ou à de nouvelles formes de rhétoriques et de pratiques politiques dans le cadre de l'État-nation.

23. Voir par exemple les contributions dans Corten & Marshall-Fratani, 2001, Coleman, 1993 et 2000, Martin, 1996, et Poewe, 1994.

24. Voir en particulier Geschiere, 1995, Comaroff, 1999, Moore & Sanders, 2001, ainsi que les numéros spéciaux de *Politique africaine*, n° 79: *Pouvoirs sorciers*, 2000, et de *African Studies Review*, n° 3, 1998.

25. Voir en particulier Corten & Mary, 2000, et Marshall, 1995.

26. Voir à ce sujet les analyses de E.K. Tall (1995b) et C. Mayrargue (1997) consacrées à l'univers *vodun*.

Définition de l'objet d'étude

On se propose ici, à partir d'une analyse des transformations du langage politique de Kérékou et des interprétations populaires auxquelles il a donné lieu, d'étudier les échanges sémantiques et symboliques entre le religieux et le politique au Bénin entre 1972 et 2002. Il s'agira donc principalement d'une analyse de différentes formes de discours grâce à laquelle nous chercherons à comprendre comment les références religieuses participent à la construction de nouvelles catégories politiques, mais aussi au façonnement idéologique du pouvoir politique.

En premier lieu il s'agira d'analyser comment le registre ou les registres religieux en question s'articulent avec le système politique au cours de deux périodes, l'une « autoritaire » et l'autre « démocratique »²⁷. On verra, d'une part, comment les représentations en termes « occultes » et/ou *vodun* s'agencent avec les mécanismes et les expériences du pouvoir autoritaire et, d'autre part, comment les représentations en termes chrétiens le font avec les notions et les valeurs du système démocratique. Il ne s'agira donc pas simplement de s'interroger sur la place du religieux dans les sphères politiques, ou sur la démocratie et le christianisme, ou encore sur le pouvoir politique et la sorcellerie. Notre intérêt se portera davantage sur les significations véhiculées par les différents registres ou expressions²⁸ afin d'appréhender dans une perspective plus large le rapport entre le politique et le religieux. Précisons qu'il ne s'agit pas, dans cette optique, d'unités sémantiques pré-définies, mais de constructions sémantiques ou d'univers de sens qui se transforment au cours du temps en fonction du moment et de la position des acteurs qui « bricolent » avec les éléments disponibles. En utilisant des catégories telles que « occulte » ou « *vodun* » *versus* « chrétien », on ne fera pas une lecture qui tenterait d'exclure « le Dieu chrétien des structures de causalités du malheur en Afrique », pour reprendre une formulation de Joseph Tonda²⁹. On cherchera plutôt à comprendre comment les acteurs utilisent ces catégories et leurs significations multiples afin de clarifier notre compréhension du religieux.

En second lieu, on fera abstraction des systèmes religieux spécifiques pour pouvoir appréhender l'importance des constellations politico-religieuses dans la longue durée. Dans cette perspective, l'apparition du discours pentecôtiste dans les sphères étatiques au Bénin au milieu des

27. Nous préciserons au début du chapitre 2 les difficultés liées à une définition figée de ces deux qualificatifs.

28. Voir aussi la remarque de R. Marshall-Fratani formulée au sujet de la conversion des individus : « [les] approches culturalistes ou formalistes [du religieux] ne permettent pas non plus de répondre à la question de savoir pourquoi l'on choisit une forme d'expression religieuse plutôt qu'une autre » (2002 : 6), qui permet également de réfléchir sur le rapport entre l'État et le religieux.

29. J. Tonda parle plus précisément de « la différence culturaliste instituée entre le dieu chrétien et le génie sorcier du paganisme, pourtant parties prenantes de la même contemporanéité et des mêmes "structures de causalité", notamment dans les Églises de guérison » (2000 : 48).

années 1990 constitue une nouvelle forme de langage politique – impliquant de nouvelles relations entre les deux sphères institutionnellement séparées –, qui s’inscrit en même temps dans un processus historique où le pouvoir politique a dû composer avec le religieux à différents niveaux, de différentes manières, à différents moments. À cet égard, le discours pentecôtiste ne constitue qu’une nouvelle configuration d’un phénomène ancien. De la même façon, on peut considérer que le pasteur du président (de la République), figure apparue dans plusieurs pays depuis l’essor évangélique en Afrique, tout en constituant une nouveauté, est en quelque sorte la réactivation d’un modèle anthropologique ancien : celui du roi et du devin. Mais si l’on se propose d’insister sur l’inscription historique des phénomènes politico-religieux, ce n’est pas pour adopter une perspective culturaliste selon laquelle « la religion » ou « les traditions locales » seraient des éléments stables, en quelque sorte inhérents à une tradition « africaine » ou « béninoise », mais pour montrer qu’une prise en compte des « modèles » anciens peut clarifier notre appréhension des configurations contemporaines. Et aussi pour illustrer, comme l’a fait R. Shaw à propos de la Sierra Leone, le fait que les représentations du pouvoir contemporain se construisent en lien étroit avec les expériences et les mémoires collectives du pouvoir du passé travaillées par des processus historiques spécifiques (Shaw, 1996 et 1997).

Cependant, tout en s’inscrivant localement dans des configurations spécifiques, l’actuelle articulation du religieux et du politique au Bénin relève d’une tendance plus générale et universelle où le religieux semble émerger à nouveau en tant que mode de gouvernement (Ellis & ter Haar, 2004 : 9). À un moment donné, on avait plutôt tendance à considérer cette émergence « gouvernementale » du religieux en Afrique comme une réponse à la faillite des structures politiques et sociales de l’État³⁰. Cependant il semble évident depuis quelques années que ce phénomène ne se manifeste pas seulement dans les sociétés où les institutions politiques sont quasi absentes ou défaites, mais aussi dans les sociétés où l’État reste une structure forte et centrale de la société (Ellis & ter Haar, 1998 : 176)³¹.

En fin de compte il s’agira d’interroger le fonctionnement du pouvoir et de l’État, non pas le fonctionnement institutionnel mais le fonctionnement symbolique de l’État en tant que structure de représentation et en tant que régulateur de l’ordre collectif. Plus précisément, on insistera sur la manière dont Kérékou en tant que souverain politique constitue une expression du pouvoir de l’État dont il est à la fois la *représentation* et l’*incarnation*³². Plusieurs études ont déploré « la personnalisation » du

30. Voir aussi Constantin & Coulon, 1997 : 16.

31. « *Even in countries with states which remain strong, the emergence of new religious movements can reasonably be seen as attempts to locate new sources or forms of power* » (Ellis & ter Haar, 1998 : 194).

32. Nous nous appuyons parfois sur ces deux concepts classiques de l’analyse du politique tels qu’ils ont été développés notamment par C. Lefort (1986), sans qu’ils constituent pour autant le fil conducteur de notre analyse.

pouvoir en Afrique³³, mais il nous semble plus constructif de partir du constat suivant : outre le degré de personnalisation des rapports du pouvoir qui, comme l'a écrit J.-F. Bayart, « [ne] s'affirme pas obligatoirement aux antipodes des processus d'institutionnalisation politique » (1989 : 271), le pouvoir se caractérise par un lien étroit entre l'homme et l'institution, entre l'homme et le pouvoir qu'il représente et qu'il incarne. Dans le contexte béninois, et peut-être plus largement africain, ce lien entre l'homme et l'institution du pouvoir se trouve renforcé dès lors que le pouvoir est aussi perçu comme des « pouvoirs – au pluriel – », ainsi que l'a souligné Marc Augé, c'est-à-dire comme « les vertus efficaces attribuées dans les représentations [...] aux différentes instances psychiques de la personne [...] » (1975 : xxii).

Cette caractéristique du pouvoir, qui est tout aussi présente dans le cas béninois que dans celui des populations lagunaires étudiées par Marc Augé, a été soulignée par divers auteurs, chacun insistant sur un de ses aspects. Ainsi, Ellis & ter Haar ont mis en avant « la conception du pouvoir, largement répandue en Afrique, selon laquelle tout pouvoir a sa source ultime dans le monde spirituel »³⁴. Kadya Tall a noté de son côté qu'« au Bénin, comme dans beaucoup de pays africains, le pouvoir, la puissance et la richesse sont généralement perçus comme étant le succès de pratiques magico-religieuses » (1995b : 195). Comme celle-ci le précisait, « avoir le pouvoir n'est jamais innocent : on l'obtient, ou le renforce, et on le conserve avec le concours de forces occultes » (*ibid.*), ou, pourrait-on ajouter, de forces divines. Car, comme l'a souligné Ruth Marshall, « le pouvoir matériel est présenté comme ayant toujours une source surnaturelle (divine ou diabolique) » (2001 : 30-31). Dans cette perspective, le passage discursif d'un système religieux à un autre ne s'inscrit pas seulement dans des enjeux de rhétorique politique, mais témoigne d'un accès différent à des forces extra-humaines qui déterminent elles aussi le caractère du pouvoir.

En prenant notamment en compte cette notion de pouvoir(s) « élargie » – en mettant autant l'accent sur la personne que sur l'institution –, l'analyse des interactions entre les différents registres politiques et religieux devrait permettre d'appréhender des formes de continuité et de rupture entre le pouvoir autoritaire et le pouvoir démocratique dans une optique différente de celle qui reste centrée sur la transformation des structures institutionnelles³⁵.

Notons enfin que si « l'État » occupe depuis des décennies une place centrale dans la recherche africaniste, aboutissant à une nouvelle typologie des États (l'État néo-patrimonial, « du ventre », criminel, l'État fort,

33. Voir par exemple Jackson & Rosberg, 1982, et Médard, 1991.

34. « ... *that all power has its ultimate origin in the spirit world* » (Ellis & ter Haar, 2004 : 4).

35. Pour une analyse de la recomposition de l'élite politique au Bénin et les transformations de l'« imaginaire » politique du système autoritaire et démocratique du point de vue des sciences politiques, voir Banégas, 2003.

l'État faible, etc.), le paysage politique a connu des transformations considérables depuis les années 1960 et 1970, où l'État avait « la prétention [...] de modeler la société selon les besoins d'une conception globale du « développement » – un « développement » défini de l'extérieur et imposé par le haut » (Bayart, 1984: 202), jusqu'aujourd'hui où les réformes de décentralisation, la promotion de la société civile et du secteur privé ont largement modifié sa place dans l'organisation sociale et économique de la société. Ce qui a de nouveau nourri le débat sur le « destin » de l'État en Afrique en donnant naissance aux notions d'État « en voie de disparition » ou « en voie d'affaiblissement », ou encore à celle d'absence de l'État dans les contextes de guerre et de conflit. À cet égard, l'État du Bénin a souvent été considéré comme un cas exemplaire dont les structures et les institutions fonctionnaient plus au moins selon le « modèle démocratique ». Toutefois nous n'entrerons pas dans ce débat, mais nous privilégierons les dynamiques du religieux et du politique au Bénin en tant qu'exemple susceptible d'éclairer un phénomène à caractère universel, plutôt que comme une particularité africaine. Un cas en quelque sorte exemplaire dans la mesure où, depuis le début de ce travail jusqu'à la rédaction finale de cet ouvrage, le religieux semble se manifester avec toujours plus d'insistance dans les conflits internationaux, mais aussi sur les scènes politiques nationales en s'imposant avec force comme un phénomène universel dans le monde politique contemporain.

Les enjeux terminologiques

En parcourant les études francophones récentes sur les transformations religieuses et politiques³⁶, on constate que depuis une quinzaine d'années la notion d'« imaginaire » semble avoir remplacé celle de « systèmes de croyances » ou de « systèmes de pensées » et, plus généralement, celle de « représentations » ou encore d'« idéo-logique » (dans l'acception que lui donne Marc Augé [1975]). L'avantage du terme « imaginaire », et qui explique probablement sa popularité, est qu'il offre une perspective plus dynamique, et parfois même constructiviste que des termes comme « système » qui n'offre souvent qu'une perspective plus ou moins statique et fermée. Mais en même temps le terme « imaginaire » est porteur d'une certaine opacité, notamment en ce qui concerne le rapport entre « le réel » et « l'imaginaire »³⁷. Cette confusion est implicite chez la plupart des auteurs qui, par ailleurs, l'utilisent dans des sens différents. Certains

36. Voir par exemple Corten & Mary, 2000, Banégas, 2003, et Banégas & Warnier, 2001.

37. Précisons que si le terme « imaginaire » appartient plutôt à la tradition française, on observe une nette différence entre les deux principales langues en sciences sociales : les auteurs anglo-saxons contemporains utilisent plutôt les termes « *thoughts* », « *beliefs* »,

se réfèrent à Castoriadis et à Lacan pour expliquer « le télescopage permanent de la notion d'imaginaire, associée comme chez Castoriadis à la fonction symbolique, et de l'idée d'un fonctionnement à l'imaginaire que Lacan oppose pour sa part au symbolique » (Corten & Mary, 2000 : 18). Cependant Castoriadis a une optique particulière lorsqu'il écrit : « Et cette signification, ni d'un perçu (réel) ni d'une pensée (rationnel), est une signification imaginaire » (1975 : 211). La même opposition se retrouve apparemment chez J. Tonda et F. Bernault lorsqu'ils écrivent, à propos de la « sorcellerie », que « ce langage, ces pratiques obéissent sans doute à une préoccupation centrale : ordonner les rapports de forces dans le concret ou dans l'imaginaire » (2000 : 7), sans que cette opposition apparaisse clairement dans le texte.

Ainsi, même dans les études où le terme « imaginaire » est associé à celui de « représentations »³⁸, son usage semble concerner plus spécifiquement la dimension imaginée ou « fictive » de celles-ci et ne rend pas compte du rapport étroit qu'elles entretiennent avec des champs d'action et d'organisation sociale. Cet aspect est encore plus évident lorsqu'il s'agit du religieux, qui est « aussi et peut-être avant tout un champ d'action investi », comme l'écrit Ruth Marshall (2002 : 8). Mais pour notre propos ici, le terme « imaginaire » pose un deuxième problème, plus important, qui concerne plus particulièrement la « valeur » ou le « caractère » accordés au religieux. En fait, si « l'imaginaire » relève avant tout de « l'imaginé », par opposition au « réel », comme l'écrivent par exemple R. Banégas et J.-P. Warnier³⁹, il est difficile de cerner, comme l'a fait par exemple Max Weber, la manière dont les « idées » (au sens wébérien), ou les notions religieuses, participent aux processus économiques et politiques de la société (Weber, 2003 : XXXV). Comme l'a formulé Gifford avec pertinence :

« He [Weber] argued that religious ideas had consequences, often independent of the motivation of those who held them. The early Puritans were interested merely in saving souls, but their particular form of belief had far reaching socio-economics effects » (Gifford, 2001 : 27).

« ideas » ou « conceptions » pour désigner ce que l'on appelle plus largement en français « représentations » ou « imaginaire ».

38. J. Tonda & F. Bernault parlent également de « référentiels dominants des imaginaires » (2000 : 10) alors que R. Banégas et J.-P. Warnier analysent les « imaginaires sociaux » et les « imaginaires populaires du succès » (2001). J.-F. Bayart, quant à lui, emploie le terme « imaginaire [...] comme étant la dimension dont procède le dialogue continu entre l'héritage et l'innovation que l'on a vu caractériser l'action politique dans ce qu'elle a de culturel » (1996a : 143), tout en citant Gilles Deleuze : « ... l'imaginaire, cette sphère de compréhension qui n'est pas l'irréel, mais l'indiscernabilité du réel et de l'irréel » (Bayart, 1996 : 138).

39. Ces auteurs distinguent deux paradigmes dans l'étude de l'action politique : « Ce deuxième paradigme [à savoir le réel] prend en compte des paramètres rebelles aux verbalisations par les sujets eux-mêmes, peu analysés par ces derniers, et investis d'imaginaire, que les sujets prennent pour du réel » (Banégas & Warnier, 2001 : 21).

Si le terme « imaginaire » est devenu aussi populaire en sciences sociales, en particulier dans les études sur les transformations religieuses, c'est probablement aussi parce qu'il permet de passer habilement à côté d'un vieux problème lié aux études sur le religieux : comment étudier les *croiances* des autres⁴⁰. Notre propos ici n'est pas d'entrer dans une discussion sur ce sujet vaste et complexe, mais de rappeler que depuis plusieurs décennies l'anthropologie mais aussi plusieurs disciplines voisines ont résolu ce problème en prenant la réalité des autres pour « le réel »⁴¹. Ainsi, l'analyse des représentations religieuses ne peut pas se réduire à une question de « vérité » ou de « croyance » puisque les implications politiques et idéologiques dépasseraient les jugements de « vérité » (Hylland Eriksen, 1998 : 295)⁴². Par ailleurs, les références religieuses peuvent avoir simultanément valeur de croyance et de métaphore, comme le rappelle L. White (2000 : 28) – et nous y ajoutons celle d'« idée » (au sens wébérien du terme). Dans notre analyse, nous ne ferons donc pas nécessairement de distinction entre ces différents « caractères » du religieux, mais nous nous intéresserons principalement aux différents « univers de significations » (Hervieu-Léger, 1993 : 53). Et pour les distinguer les uns des autres, nous utiliserons notamment le terme « registre » qui désigne des notions, des symboles et des pratiques qui renvoient à un système religieux ou politique spécifique.

Au cours de l'analyse, nous utiliserons également le terme « discours » qui nous semble particulièrement pertinent pour examiner les échanges entre le religieux et le politique. Il véhicule, d'une part, une certaine neutralité au sujet des « croyances » et il renvoie, d'autre part, à une perception du langage et des processus de communication en tant que constructeurs de la réalité tout en reflétant les catégories collectives d'une réalité donnée. En ce sens, il rend mieux compte du rapport entre processus langagiers et réalité sociale que le terme « imaginaire »⁴³. Précisons que le terme « discours », souvent utilisé au sens assez général

40. Pour un exemple d'une problématisation radicale de cet aspect, voir l'article « Croyance » de G. Lenclud dans le *Dictionnaire de l'anthropologie* (P. Bonte et M. Izard [dir.], 1991).

41. Si certains auteurs problématisent encore jusqu'à un certain point le caractère de « vérité » des croyances qu'ils étudient, la majorité s'accorde cependant pour « accepter la réalité des discours des informateurs » (Geschiere, 1995 : 35). Néanmoins l'interprétation des phénomènes de « croyance » prête encore à discussion, comme l'a montré Harry West (2007) en discutant des enjeux méthodologiques du phénomène des « hommes lions » au Mozambique et de la valeur accordée respectivement par l'ethnographe et par ses interlocuteurs à ces questions.

42. Pour une discussion sur le caractère du religieux dans l'anthropologie (anglo-saxonne), voir aussi Lambek, 2002 : 3-8. Et pour une discussion plus large sur l'évolution de l'attitude des sciences sociales (notamment en France) face aux phénomènes religieux, voir Hervieu-Léger, 1993, et Lambert, 1991.

43. Précisons toutefois que les différentes théories du discours ne s'accordent pas sur le rapport constitué-constituant du discours. Pour une présentation de ces différences et de leur aspect théorique, voir Jørgensen & Philips, 1999.

d'« énoncés » ou de « narrations »⁴⁴, ou encore dans une perspective plus étroitement ancrée dans les sciences du langage⁴⁵, est davantage utilisé dans les sciences sociales anglo-saxonnes⁴⁶ où il réfère le plus souvent à l'idée d'un mode particulier des pratiques langagières et symboliques⁴⁷. Dans ce travail, nous ne nous placerons pas dans une perspective d'analyse du discours *stricto sensu*. Là où celle-ci concerne les pratiques langagières comme structures et pratiques, nous nous intéresserons plutôt aux catégories sémantiques et aux constructions de sens véhiculées par ces discours. Précisons que notre perspective est plus large que celle qui est propre à l'analyse du discours, laquelle étudie principalement le discours en soi, c'est-à-dire le discours en tant que phénomène social ou comme élément de la réalité sociale⁴⁸. Ici, il s'agira d'appréhender les échanges et les dynamiques entre le religieux et le politique qui s'expriment à travers les représentations du pouvoir. Enfin, l'avantage du terme « discours » est qu'il est porteur d'une perspective dynamique sur la réalité sociale dans la mesure où les approches théoriques sur le discours s'accordent pour considérer les phénomènes sociaux comme étant en permanente construction, ainsi leur sens n'est jamais total, n'est jamais établi une fois pour toutes (Jørgensen & Philips, 1999: 34).

Matériaux et réflexions méthodologiques

La présente étude s'appuie principalement sur des données de terrain recueillies lors de deux séjours au Bénin, de février à juin 2001 et de janvier à juillet 2002. J'ai également pu exploiter les données d'un troisième séjour, de janvier à avril 2003, effectué dans le cadre du projet collectif « Réseaux transnationaux et nouveaux acteurs religieux en

44. Voir par exemple Geschiere, 1995, en ce qui concerne « les discours de la sorcellerie ».

45. Voir par exemple Corten, 1999, sur « le discours de la louange » dans les Églises pentecôtistes au Brésil.

46. Le terme « discours » est, bien sûr, utilisé en français et en anglais. Cependant il est plus commun à la tradition de la recherche anglo-saxonne où une théorie du discours s'est développée, inspirée à la fois par les théories marxistes et post-structuralistes, notamment par celles de L. Althusser, M. Foucault et J. Lacan; sur cette question, voir par exemple Jørgensen & Philips, 1999. La tradition anglo-saxonne se distingue de celle développée dans le monde francophone où l'on a, selon les termes de E. Seguin, « longtemps considéré que l'AD [l'analyse du discours] trouvait sa spécificité dans l'étude des "conditions de production" du discours » (1994: 37).

47. Selon la définition de N. Fairclough: « *Discourses in this sense are manifested in particular ways of using language and other symbolic forms such as visual images* » (1992: 3).

48. Des considérations théoriques beaucoup plus complexes, qui concernent les rapports entre le discours et d'autres pratiques sociales, dépassent le cadre et le propos de cette introduction; voir à ce sujet Jørgensen & Philips, 1999.

Afrique de l'Ouest », financé par l'IFRA, où ma contribution portait plus spécifiquement sur les réseaux évangéliques et l'État béninois⁴⁹. Enfin, j'ai effectué un tout dernier terrain d'un mois en avril 2006, essentiellement pour observer les dynamiques de l'alternance politique au moment de la victoire de Yayi Boni à l'élection présidentielle.

Le choix des sites : terrain national et terrains locaux

En m'interrogeant sur les dynamiques de représentation du pouvoir politique de l'État, je n'ai pas, dans un premier temps, contrairement à T. Bierschenk et J.-P. Olivier de Sardan (1998), fait d'enquête dans un milieu local, restreint, mais j'ai considéré que mon « terrain » était le Bénin, l'État-nation dans sa globalité. L'étendue relativement réduite (mais pourtant assez hétérogène) du territoire du Bénin encourageait ce type d'approche, qu'il aurait été difficile de mener dans le cas du Nigeria voisin, par exemple. Cependant, comme je m'intéressais aussi aux interprétations populaires du discours officiel, j'ai dû localiser mes enquêtes, notamment sous forme d'entretiens, et choisir deux sites urbains : Cotonou, la capitale économique du Sud-Bénin, et Parakou, la troisième ville du pays⁵⁰, située dans le Centre-Nord. Sites urbains d'abord, parce que la politique nationale semble suivie avec plus d'attention et avoir davantage d'échos dans les milieux urbains. Pour suivre les interprétations du discours officiel et ses transformations, ce milieu me semblait pouvoir fournir des matériaux plus riches. Enquêter dans ces deux villes me permettait de couvrir au moins les différences nord-sud qui constituent un des premiers clivages politiques au Bénin. Il me semblait en outre plus intéressant de comparer deux sites urbains, l'un au nord, l'autre au sud, que de comparer un site urbain et un site rural. Et aussi plus raisonnable (étant donné le temps et la durée du travail qu'impose une thèse de doctorat) de me concentrer sur deux sites plutôt que de me disperser sur plusieurs, sachant qu'un travail de « pré-enquête » est nécessaire pour comprendre le contexte de chaque région. Dans le Sud-Bénin, Porto-Novo, capitale politique et coloniale, où siège encore aujourd'hui l'Assemblée nationale, aurait pu être un site d'observation et d'entretiens. Mais Cotonou joue un rôle politique de plus en plus important non seulement à cause du nombre de ses habitants⁵¹ mais aussi de la présence de la

49. Dans le cadre d'un programme de recherche de l'IFRA, j'ai également effectué un séjour de terrain de trois semaines à Accra en mars 2003, dont les données ont été ponctuellement intégrées dans ce travail. J'ai en outre effectué un terrain à Örebro en Suède, en juin 2003, à l'occasion d'une conférence évangélique qui regroupait le milieu évangélique scandinave et une organisation chrétienne internationale présente notamment au Bénin.

50. Avec une population de 149 819 individus selon le *Troisième recensement général de la population et de l'habitation*, t.3, Institut national de la statistique et de l'analyse économique, Cotonou, 2003, p.88.

51. Le recensement de 2003 fait état de 665 100 personnes à Cotonou et 223 552 à Porto-Novo (*ibid.*, p.88).

Présidence, des ministères, des ambassades, des lieux de distribution de la presse privée, du haut degré de diffusion de la télévision et de la radio nationales, et surtout du développement de nombreuses radios privées qui contribuent à faire vivre de manière exemplaire le débat politique. Cotonou, mais aussi Parakou sont dans une grande mesure des villes d'immigration « nationale » qui reflètent pratiquement toute la composition ethnique du Sud et du Nord du Bénin. En concentrant mes enquêtes dans ces deux villes, j'ai pu, dans une certaine mesure, couvrir des différences pas forcément régionales mais du moins « ethno-régionales » tout en ayant une vue d'ensemble sur la composition nationale⁵².

Outre mes enquêtes dans ces deux sites principaux, mes questionnements sur le culte Segbo-Lissa – dont le signe est le caméléon, symbole repris par le président Kérékou –, m'ont conduit dans un village de la région d'Abomey où, à côté d'entretiens avec des chefs *vodun* et des adeptes, j'ai pu observer le rapport entre les villageois et le roi d'Abomey. Enfin, un séjour d'une semaine dans la ville d'Abomey auprès d'un « ministre » du roi Agoli-Agbo m'a permis d'avoir une impression vivante sur le fonctionnement actuel de la cour royale de cette ville et sur ses fondements historiques.

Il s'agira moins ici de rendre compte de mon « insertion » sur le terrain, au sens classique du terme, que de restituer les réflexions et les choix qui ont guidé mon travail d'enquête et de faire état des sources utilisées et des conditions de leur constitution. Avant d'aborder ces questions et de commenter mes méthodes d'analyse, je dresserai un bilan des différentes catégories de « matériaux » recueillis.

Les différentes catégories de matériaux

Cette étude se fonde pour l'essentiel sur une analyse du discours *du* pouvoir officiel, en particulier celui du président Kérékou lui-même, mais aussi sur une analyse des discours *sur* le pouvoir, c'est-à-dire les interprétations qu'en fait la population. Cette distinction, qui s'explique notamment par mon souci d'appréhender les dynamiques entre le discours officiel et les discours « populaires », est cependant purement analytique puisque ces deux formes de discours se construisent à partir du même fond de représentations collectives.

La première catégorie de discours comprend les discours officiels de Kérékou ainsi que d'autres « pratiques discursives » non verbales, comme les mises en scène à travers les habitudes vestimentaires, les objets, etc. Toutefois les discours politiques de Kérékou constituent une de nos sources principales. Il s'agit de l'ensemble de ses allocutions officielles pronon-

52. Par ailleurs, dans le cadre de mon terrain pour le mémoire de maîtrise, en 1997, j'avais effectué des entretiens à Banikora, Ouidah, Porto-Novo, Parakou et Ganvié, villes choisies pour la plupart en fonction de mes contacts personnels de l'époque.

cées entre 1972 et 2003. En ce qui concerne la période 1972-1990, les sources sont moins complètes que pour la période suivante. Une grande partie des discours révolutionnaires sont cependant accessibles dans une version écrite éditée par le parti unique (à quelques exceptions près que l'on peut trouver dans le journal national, le *Daho-Express*, devenu *Éhuzu* en 1975)⁵³. Pour la période 1990-2003, il s'agit principalement de la version (écrite) publiée de ces discours dans les journaux, notamment le journal officiel national, *La Nation*; par ailleurs nous disposons, pour une partie d'entre eux, de la version audiovisuelle. Celle-ci est évidemment plus proche de ce qui a été effectivement prononcé; et ce d'autant plus qu'à l'occasion des grands événements Kérékou avait l'habitude de prononcer d'abord la partie officielle de ses discours, écrite et distribuée aux médias, et ensuite une version « improvisée », ce qui rend encore plus précieuses les versions audiovisuelles⁵⁴. Aux discours du chef de l'État s'ajoutent des discours d'autres personnalités politiques prononcés au cours de différentes périodes historiques, avant et après la révolution, tirés essentiellement des médias nationaux. De même, l'analyse s'appuie sur d'autres documents politiques tels des tracts, des affiches électorales, des bulletins de vote, etc.

La seconde catégorie de discours concerne, d'une part, les discours « anonymes », c'est-à-dire des extraits de journaux, de médias audiovisuels, et, d'autre part, les discours « nommés », c'est-à-dire des extraits d'entretiens avec différentes couches de la population, lesquels constituent une autre source principale de l'analyse (pour les détails concernant ces entretiens, voir ci-dessous). Enfin, les commentaires journalistiques des médias – radios, télévisions et journaux – ont été parfois considérés comme faisant partie du discours officiel (lorsqu'ils se référaient assez clairement à celui-ci), parfois (lorsque les énoncés exprimaient plutôt l'opinion « personnelle » du journaliste) comme des exemples du discours « populaire ».

Dans ces deux types de matériaux, il s'est agi essentiellement de saisir les différentes catégories et images de l'expression du pouvoir, mais aussi de comprendre comment les différents registres sémantiques, notamment dans les discours de Kérékou, étaient réunis et diversement combinés.

En outre, j'ai effectué une série d'entretiens et d'observations dans plusieurs communautés religieuses du Bénin⁵⁵. Au début de mon premier terrain, je m'étais intéressée aux notions de pouvoir dans une perspective,

53. Nous avons essayé d'accéder aux archives de la radio et de la télévision nationale, mais pour des raisons techniques les anciens enregistrements sont très difficiles à consulter.

54. Pour la plupart enregistrés par moi-même, mais aussi, pour certains, achetés sur vidéo à l'Office de Radiodiffusion et Télévision du Bénin (l'ORTB).

55. Étant donné que ces entretiens ne constituent pas dans cette étude un corpus analytique, contrairement aux entretiens effectués dans la population, ils ne figurent pas en annexes mais sont cités dans le texte, soit en étant suivis de la référence complète de la personne, soit sous forme réduite dans les cas où l'on a préféré l'anonymat.