

Marxismo-leninismo cosmológico: um projeto inacabado

Ana Carolina de Oliveira Costa¹

Resumo: Ainda hoje, na região sul do Benim, o imaginário de sociedade proposto pelo marxismo-leninismo-cosmológico é tido como o modelo de governança ideal, que superaria a democracia ocidental e seus valores de desenvolvimento social. Este artigo propõe analisar algumas das motivações que fazem com que um grupo de praticantes de Vodun prefira o modelo marxista-leninista à democracia. O marxismo-leninismo-cosmológico agrega em seu escopo valores morais da cosmologia Vodun aos processos de governança e de participação popular nos processos políticos deliberativos. A base dos valores morais desta cosmologia Vodun é a necessidade dos sujeitos, individual e coletivamente, se equilibrarem entre as demandas da vida material e aquelas da vida espiritual. A ideia de desenvolvimento está profundamente atrelada à de equilíbrio do/no mundo-físico-espiritual.

Palavras chave: marxismo-leninismo-cosmológico; democracia; mundo-físico-espiritual; Vodun; perseguição.

Abstract: Even today, in the southern region of Benin, the imaginary of society proposed by Marxism-Leninism-Cosmology is considered the ideal model of governance, which would surpass Western democracy and its values of social development. The aim of this article is to analyse some of the motivations that make a group of Vodun practitioners prefer the Marxist-Leninist model to democracy. Marxism-Leninism-Cosmology combines the moral values of Vodun cosmology with the processes of government and popular participation in political processes. The moral principles of this Vodun cosmology are founded on the necessity for individuals to strike a balance between the demands of material

¹ Email: carolantrop2014@gmail.com. Université du Québec à Montréal. <http://lattes.cnpq.br/4203896438144859>. <https://orcid.org/0000-0002-8804-810X>

life and spiritual life, both individually and collectively. The idea of development is deeply connected to the idea of balance in the physical and spiritual worlds.

Keywords: Marxism-Leninism-comology; democracy; physical-spiritual world; Vodun; persecution.

Começo este artigo formulando algumas advertências obrigatórias dada a complexidade da temática a ser trabalhada e a vigorosa brevidade de um artigo. A primeira delas refere-se a uma certa oposição de meus interlocutores quanto à ideia de democracia, entendida como um fazer político amoral. A segunda advertência refere-se ao fato deste artigo analisar o período do marxismo-leninismo, entre 1972 e 1990, e não o período democrático do Benim, pós-1990. Estas observações são importantes, dado que é o modelo marxista-leninista que definiu o imaginário social sobre o que é a democracia entre meus interlocutores de pesquisa. O presente artigo visa discutir sobre como o marxismo-leninismo na região sul do Benim, notadamente nas cidades de Abomey, Cana, Zè e Zinvie é entendido como um modelo político cosmológico, onde as moralidades espirituais e a responsabilidade do fazer político se coadunam como um valor moral a ser exercício por todos os sujeitos na vida quotidiana. As memórias do período marxista-leninista no país continuam fortemente presentes na vida cotidiana da população, servindo de modelo de comparação com as ações administrativas dos governos federal e departamentais contemporâneos. Entre a maioria de meus interlocutores de pesquisa, todos praticantes dos cultos aos Vodun, o modelo de governança do marxismo-leninismo é preferível à democracia. Este argumento irá certamente parecer provocador ou mesmo absurdo, tendo em conta que a ordem discursiva (Foucault, 1999[1970]) da democracia é, ao menos após a queda do Muro de Berlim, entendida como a única via possível de governança político-econômica capaz de promover o bem-estar social dos indivíduos. Entretanto, entre meus interlocutores, a democracia é uma arena de vale tudo, amoral e falida. Isso, pois a democracia é entendida como uma herança colonial a qual estão submetidos sem poderem opinar. No que tange ao imaginário beninense, o marxismo-leninismo permite que elementos sociais e cosmológicamente relevantes adentrem à esfera da política, servindo de moralizadores e permitindo a participação popular na gestão social¹. Dessa maneira, há uma grande diferença social entre aceitar a democracia e acreditar em sua eficácia.

O denominado “socialismo africano” não deve ser entendido como uma manifestação no singular e homogênea, mas no plural, cujas manifestações foram expressas em consonância com as realidades sócio-culturais de região e país. Na África do Oeste, por exemplo, o modelo socialista de Senghor (1988; 2006[1975];1964; 2012[1939]), de Nkrumah (1970;1964;2012 [1977]) e de Sekou Touré (1976.), dentre outros, diferiram consideravelmente entre si. E, por conseguinte, se diferiram do modelo adotado no Benim. As diversificadas expressões dos socialismos africanos continuam marcando fortemente os imaginários sociais de muitas populações, sobretudo por o socialismo ser entendido como via revolucionária que pode promover a igualdade social (NDLOVU-GATSENI et al, 2021). Apesar de a concepção revolucionária do marxismo nunca ter deixado de existir entre muitas populações ao longo do continente, o apelo a este modelo voltou com mais força numa conjuntura social, política, econômica e teórica nos anos 2000. A emergência do movimento decolonial (cujo objetivo é criar mecanismos para se reconfigurar as relações de poder entre o norte e o sul global) aliado a um contexto de crise do capitalismo de 2008 e a um discurso de afro-otimismo econômico, criou o cenário propício para que o socialismo se retornasse como uma forma de pensamento crítico radical contemporâneo (*op. cit.*). Associado a este cenário também está o ressurgimento das perspectivas pan-africanistas, no continente africano e na diáspora, que adensam o imaginário social e acadêmico sobre o potencial crítico do marxismo em uma escala planetária, cujo movimento reforça a ideia de do marxismo como uma alternativa ao capitalismo e às injustiças sociais (COSTA, 2021; NDLOVU-GATSENI *et al*, 2021), ainda que utópica.

Entretanto, os discursos dirigidos aos movimentos marxistas no continente africano sempre estiveram ligados a argumentos de autoritarismos, de ditaduras e de restrições dos direitos sociais, que ainda nutrem boa parte das narrativas do imaginário ocidental. No entanto, como argumentaram alguns de meus interlocutores, a democracia assim como os socialismos africanos detêm o monopólio da violência. Este estado baseado na necropolítica (MBEMBE, 2016; 2001), no qual o poder soberano do Estado é quem decide sobre a vida dos sujeitos, é tanto um modelo que pode se aplicar a democracia quanto ao socialismo. Por isto, para meus interlocutores, o rechaço do socialismo pelo ocidente está no fato de que este modelo tentou estabelecer uma alternativa ao modelo democrático liberal que havia sido legado aos países recém-independentes como único modelo político-administrativo viável. O socialismo, deste modo, serviu

socialmente como uma contraposição a ideia de uma ideia de “fabricação de uma democracia africana” (BAYART, 2009) pós-colonial que se mantivesse subordinada às democracias das antigas metrópoles.

Entretanto, os discursos dirigidos aos movimentos marxistas no continente africano sempre estiveram ligados a argumentos de autoritarismos, de ditaduras e de restrições dos direitos sociais, que ainda nutrem boa parte das narrativas do imaginário ocidental. No entanto, como argumentaram alguns de meus interlocutores, a democracia, assim como os socialismos africanos, detêm o monopólio da violência. Este estado baseado na necropolítica (MBEMBE, 2016; 2001), isto é, no poder soberano governamental de decidir sobre a vida dos sujeitos, é tanto um modelo que pode se aplicar à democracia quanto ao socialismo. Por isto, para meus interlocutores, o rechaço do socialismo pelo ocidente está no fato de que este modelo tentou estabelecer uma alternativa ao democrático liberal, que havia sido legado aos países recém-independentes como a única forma de político-administrativa viável. O socialismo, deste modo, serviu socialmente como uma contraposição à “fabricação de uma democracia africana” (BAYART, 2009) pós-colonial que se mantivesse subordinada às democracias das antigas metrópoles.

No geral, as narrativas sobre os socialismos africanos se baseavam em análises macroestruturais que buscavam justificar as inaptações dos governos pós-coloniais aos processos de burocratização das instituições administrativas, as quais no geral, caracterizaram os estados africanos como falhos e erráticos (BAYART, 2009). Estas análises também assinalavam a suposta incapacidade dos governantes gerenciarem economicamente os estados pós-coloniais, definindo que os recursos investidos no continente nunca dariam retornos significativos nem para os investidores e nem para a administração local (GAHUTU, 2014). De um lado, anunciava-se a morte da traição frente a modernidade, de outro lado, anunciava-se a deturpação da modernidade pela tradição. Os efeitos deste jogo retórico criaram resistências interpretativas e viés analíticos parciais nos estudos sobre os regimes socialistas africanos, que ora eram analisados a partir das dessemelhanças com os modelos socialistas asiáticos e europeus (GALLISSOT, 2009; BADOUIN *et al.* 1965; MORSE, 1967[1964]), ora eram analisados a partir da falência de suas estruturas administrativas (GOLDIN, 1986). Embora estas perspectivas se completem, elas foram insuficientes para se pensar e compreender como os sujeitos, fora das instituições governamentais, entendiam, signi-

ficavam e lidavam com o regime socialista na vida cotidiana (COSTA, 2024). Esta parcialidade analítica, prolonga no tempo, dificulta ainda hoje que compreendamos o motivo pelo qual o imaginário socialista permanece sendo defendido e o porquê eles causa saudosismo entre muitas comunidades africanas, inclusive entre aqueles sujeitos que não vivenciaram este período histórico.

Um exemplo desta insuficiência analítica pode ser notado nas diferenças semânticas de nomeação do período marxista-leninista empregadas entre os atores internacionais, sobretudo na mídia, e entre os sujeitos no Benim. Por parte da mídia internacional, os termos utilizados eram “golpe de estado” e “regime autoritário”. Enquanto para a maioria de meus interlocutores, incluindo aqueles que eram críticos ao regime, os termos empregados ao longo das entrevistas foram “tomada de poder” e “revolução”. Tal distinção marca a resistência ocidental em se entender os significados dos processos sociais deste regime no Benim e explicitam as filiações ideológicas que têm se estabelecido como “regime de verdade” (FOUCAULT, 1999[1970]) em defesa do democrático-capitalista. Podemos observar que, em etnografias sobre o período revolucionário produzidos ao longo da década de 1990, os termos “golpe de estado” e “regime autoritário” figuram nas narrativas que demonstram a falha do governo (TALL, 1995; BANÉGAS, 1995), bem como em etnografias que dos anos 2000 que demonstram a indistinção entre política e religião (BANÉGAS, 2003; STRANDBJERG, 2000, 2005).

Ao examinarmos o continente africano e nos confrontarmos com imaginários sobre os socialismos que ainda vivos nos discursos de diferentes gerações, pode nos chocar, uma vez que os discursos contrários a este modelo de governança foram amplamente criticados ao longo do século XX e ressurgiram no século XXI como sinônimo de autoritarismo em escala global (BIDEN, 2021). Essa memória socialista no Benim, assim como o movimento de renascimento do pan-africanismo, são entendidos como retomadas do sistema de ideias e projetos voltados para uma ação coletiva que ficou inacabada devido à re-democratização. O impacto de sua interrupção, segundo meus interlocutores, conduziu as populações ao não desenvolvimento do econômico, social e a uma amoralização das esferas governamentais. Entre meus interlocutores, o imaginário corrente é que democracia privilegia a corrupção, já que o próprio processo eleitoral e a exclusão dos valores morais espirituais de dentro da esfera política caracterizam uma falta de compromisso dos governantes para com os valores

morais cosmológicos que, para eles é o sustenta as relações sociais.

Todavia, vale ressaltar que entre meus interlocutores existem dois tipos de democracia, aquela herdada do colonialismo e aquela promovida numa estrutura marxista-leninista, cuja paternidade foi conferida a Mathieu Kérékou. Este foi o líder da tomada de poder pelos militares em 1972, colocando-se como o presidente interino, na proposta de transição entre o governo anterior, denominado “monstro de três cabeças”ⁱⁱ e o retorno do antigo presidente Émile Derlin Zinsou. Neste mesmo ano, vendo a impossibilidade política do retorno de Zinsou ao poder, Kérékou assumiu como presidente da república e, a partir de 1974, por pressões internas, ele conduz a implantação do marxismo-leninismo, assumindo como chefe do Partido da República Popular do Benim (AKINDES, 2016; COSTA, 2024). Kérékou permaneceu como presidente no regime revolucionário de 1974 até 1990, quando ele conduziu o processo de redemocratização multipartidária. Voltando ao poder, como presidente democraticamente eleito, entre 1996 e 2006, cumprindo dois mandatos consecutivos.

Conhecido como “camaleão” Kérékou articulava em sua imagem simbologias dos Vodun, a uma postura de valorização da moralidade espiritual e a uma habilidade política carismática. Esta complexa imagem do presidente, aos olhos de meus interlocutores, correspondia ao imaginário social de como deveria ser um governante forte, com poder centralizador e que demonstrava preocupação em operacionalizar a política nacional a partir dos valores morais. Em termos espirituais, para a cosmologia fon, todo chefe ou líder é primeiramente designado como tal na espera espiritual, isso, pois cada sujeito nasce com seu destino traçado. Embora o destino não seja imutável, seus pontos essenciais podem não ser modificados, tais como os desafios a serem vivenciados, papéis de liderança a serem desempenhados, poder espiritual, etc. O fato de haver uma predestinação espiritual para ser chefe, está relacionado a uma inseparabilidade entre o mundo físico e o espiritual, cujos elementos de um mundo influenciam no outro.

Kérékou sempre aparecia portando publicamente um bastão ou uma bengala, nos quais estavam esculpidos a figura de um camaleão. A imagem do camaleão tem tanto uma simbologia espiritual quanto de características antropomórficas. Ele representa espiritualmente tanto a capacidade de criação e de prosperidade quanto a de camuflagem contra predadores, assinalando a possibilidade de se esconder e de se adaptar a situações adversas. Deste modo, Kérékou como

um camaleão, demonstrava tanto a capacidade de se adaptar aos movimentos inesperados do curso da política (CHABI, 2013) quanto demonstrava sua ligação com o mundo espiritual (COSTA, 2021; STRANDBJERG, 2015).

Esta imagem moral de Kérékou, que perdurou, aproximadamente, até o final da década de 1970, foi construída progressivamente por seus pronunciamentos oficiais, como assinala Chabi (2013). Nestes discursos Kérékou articulava as moralidades cosmológicas aos anseios políticos sociais das populações. Podemos tomar como exemplo, o pronunciamento oficial de adoção do marxismo-leninismo, publicado no jornal Daho-Express de 2 de dezembro de 1974. Nele, o presidente tomou para si e para o governo o legado do Rei Gbehanzin, de continuar a luta anticolonial. Este Rei é o símbolo moral de luta contra a colonização francesa, a qual foi interrompida em 1894 quando foi deposto e enviado ao exílio na Martinica. Neste mesmo discurso, Kérékou propôs lutar contra o obscurantismo e a bruxaria, estabelecendo a lei antibruxaria que visava exterminar os bruxos que impediam o desenvolvimento nacional. Socialmente, a bruxaria é uma força espiritual, existente desde a criação do mundo, cujas pessoas que exercem esse tipo de poder são capazes de provocar a morte, causar infortúnios e desestabilizar a vida de sujeitos e de coletividades. Por isto a bruxaria e o obscurantismo eram entendidos como um problema social que se propagou com a deposição de Gbehanzin. Pois, somente o Rei, munido com sua força espiritual poderia controlar os bruxos e os infortúnios causados por eles. Ao ser anunciado o combate à bruxaria pelo governo, a população compreendeu que Kérékou estava retomando o controle espiritual do país para promover o desenvolvimento.

O discurso trazia ainda projetos que visavam promover o desenvolvimento socio-econômico industrial nacional a partir do fomento do setor agrícola. O mundo rural era entendido como o motor da transformação social, já que 90% do contingente populacional estava nestas áreas (COSTA, 2021, 2024), por isto o governo considerava esta população como “o bastião da Revolução Democrática e Popular do Daomé” (*op.cit.*). Em termos de organização governamental, a estrutura era centralizada nas mãos do partido único nacional e tinha uma organização descentralizada nos níveis das vilas e cidades. Deste modo, a composição ministerial, dos altos cargos do governo e do funcionalismo público eram indicações diretas vindas de Kérékou e chanceladas pelos membros do partido (AKINDES, 2016; CHABI, 2013). Localmente, prefeitos, governadores das pro-

víncias e chefias dos Comitês Revolucionários Locais (CRL) eram escolhidos por votação, onde, por demandas próprias ou coletivas, os candidatos poderiam concorrer às eleições (AKINDES, 2016). A estrutura revolucionária, sobretudo no âmbito local, reservava um espaço para a cosmologia Vodun e seus valores morais como parte de sua estrutura de funcionamento.

Nas cidades e vilas, após a inscrição dos candidatos, cada qual era avaliado por suas atuações em seu trabalho e envolvimento para com a comunidade. Após este momento, o grupo de candidatos que permaneciam na corrida eleitoral deveria ser sabatinado publicamente, por membros do CRL e pela população local. Após esta fase, uma junta de Bokɔno — sacerdotes de Faⁱⁱⁱ — fazia consultas ao oráculo para saber sobre as condutas morais dos candidatos, determinando quem deveria continuar ou não na corrida eleitoral. Nesta fase, o destino e as aptidões espirituais de cada qual eram avaliadas. Isso, pois, o destino de cada sujeito revelaria se ele era física e espiritualmente apto ou não para assumir lideranças, cargos de chefias, etc. Na cosmologia Vodun, “consultar um adivinho” é um ato simples e banal, tal como assinala Maupoil (1988[1943]), que se resume a “tomar uma precaução” sobre o futuro coletivo e sobre os atos individuais. Isso, pois, as previsões feitas pelo oráculo são tidas como a própria palavra de Mahu-Lissa.

Embora meus interlocutores considerassem este um mecanismo legítimo, havia alguns problemas quanto às escolhas dos Bokɔno que faziam a consultação. O problema era da ordem do subjetivo, pois ninguém ousaria dizer duvidarem sobre a legitimidade ou a veracidade das palavras do Bokɔno. Neste sentido, havia um receio de que alguns Bokɔno pudesse privilegiar uma elite local, usando de Fa para promover uma vantagem sobre seus opositores políticos. Entretanto, dizer isto verbalmente significaria, em última instância, duvidar das palavras de Mahu-Lissa. Então, as reivindicações eram para que o maior número possível de Bokɔno estivesse presente durante as consultas públicas.

Segundo Akindes (2016), esta consulta pública já era suficiente para que muitos candidatos se retirassem suas candidaturas. Tão importante quanto as consultas à Fa eram as reverências aos ancestrais Mortos. Era somente chamando os Mortos para a conversa e para as promessas de campanha que as palavras das partes envolvidas eram consideradas válidas. Ninguém, em sã consciência, firmaria um acordo diante de seus ancestrais, sem ter a intenção de cumpri-los (COSTA, 2024). Deste modo, as consultas públicas a Fa e as reverências aos Mor-

tos, tal como acontecia no antigo Reino do Danxomey (GLELE, 1974), aproximam o governo marxista-leninista de um fazer político onde o “que era importante” estava sendo considerado.

Os CRL eram instâncias deliberativas, voltadas para a formação ideológica marxista-leninista, para a gestão econômica local (regular preços no mercado), para a participação política e social, cujas regras de funcionamento e problemas a serem tratados eram definidos por seus membros. Estes comitês discutiam e regulavam os preços dos produtos no mercado, o sistema de limpeza, as disputas por terras e decidiam quem assumiria a chefia do comitê (*op.cit.*). Deste modo, o governo revolucionário manteve localmente o modelo de governo herdado do antigo reino, ao mesmo tempo, em que estabelecia nacionalmente um governo de partido único. Com esta medida, Kérékou atendia a demanda social dos sujeitos de participarem ativamente nos processos políticos locais enquanto desenvolvia políticas nacionais verticais.

Embora houvesse problemas de múltiplas ordens dentro deste modelo de gestão, que impactaram a eficiência e a eficácia do desenvolvimento político e das políticas públicas (COSTA, 2021; 2024), para a população isto representava a volta da participação política popular, que havia sido suspensa pelo governo colonial. Para meus interlocutores, esta participação popular e a possibilidade de escolha dos representantes marcavam localmente o exercício democrático, o qual se assemelhava, aos olhos de meus interlocutores, ao modelo de política descentralizada do antigo reino (*op.cit.*). Embora o processo de escolha política também fosse uma característica da democracia ocidental, a diferença fundamental entre ambos os “modelos democráticos” é que o revolucionário prometia um investimento real na agricultura e uma participação popular direta na política local. Ainda que tal investimento não tenha se concretizado, o fato de o governo demonstrar preocupação para com os sujeitos foi um fato socialmente relevante. Vale sublinhar que o modelo democrático herdado das metrópoles e aquele implementado após 1990, promoveram uma desresponsabilização do governo em estabelecer políticas de desenvolvimento econômico nacional. Isto, pois durante o período democrático pós-colonial, entre 1960 e 1972, o governo manteve o aparato ministerial e administrativo colonial, relegando o setor agrícola aos investimentos privados e às demandas do mercado internacional. Enquanto, a partir de 1990, devido às Políticas de Ajustamento Estrutural (PAE) I e II e a adoção do estado neoliberal reduziu a participação do governo na pro-

moção de políticas públicas agrícolas ADJOVI, *et al.*(2013), passando para as mãos dos investidores estrangeiro (LAVIGNE, *et al.*, 2016) o desenvolvimento e os investimentos no setor.

Em outros termos, a preocupação de um governante para com seu povo era e continua sendo para meus interlocutores um requisito essencial para um chefe. O chefe, segundo Glele (1974), é o responsável pelo coletivo, pela vida comunitária, é aquele quem cuida, é a autoridade moral, cuja existência é resultado de atributos espirituais e psicológicos para exercer o poder. O chefe deve se encarregar de proteger física e espiritualmente a sua população. Deste modo, Kérékou ao anunciar a implementação de uma política agrícola, prometia beneficiar 79% da população rural, cujo impacto econômico negativo vinha afetando progressivamente a população desde a colonização, culminando em severas crises alimentares e agrícolas (MANNING, 2002[1982]).

Outro aspecto importante a ser considerado, para compreendermos a distinção entre as democracias, foi o apagamento da agência dos sujeitos beninenses e africanos, de modo geral. Esta obliteração, retórica e politicamente, expressava a concretização dos regimes de verdades que beneficiaram o imaginário democrático em detrimento do socialista. Isto, pois estas populações foram consideradas nas abordagens de estudos sócio-culturais, políticos e econômicos como massa de manobra apática e/ou como impotentes diante dos governos autoritários (COSTA, 2016), mas pouco foi dito sobre as interferências estrangeiras na construção desse imaginário de apatia (AKE, 1996). Em termos teóricos, a adoção de uma abordagem holística para a compreensão das dinâmicas de construção dos Estados africanos desconsiderou a agência dos sujeitos nos processos políticos. A discussão sobre modernidade x tradição (BAYART, 2009), já referida anteriormente, contribuiu de sobremaneira para esta invisibilização dos sujeitos, oferecendo o vocabulário ideal para caracterizar as sociedades e os estados africanos como mundos e estruturas que se constituídas fora da modernidade, com um forte flerte com o passado tradicional (MBEMBE, 2011). Com isto, ao priorizar análises holísticas dos estados o foco recaía na incapacidade de modernização das estruturas administrativas africanas (CLAPHAM, 2008 [1976]; KAPLAN, 1994) e, recaía igualmente, na passividade dos sujeitos que estariam prioritariamente envolvidos com as demandas de uma vida tradicional, tal como haviam vivido outrora, como podemos observar nas etnografias clássicas (DOUGLAS, 2022; MARWICK, 1972; MIDDLETON, 1971[1960]).

Esse movimento se deve, ao menos em parte, aos esforços dos Estados pós-coloniais em se manterem atrelados às agendas de desenvolvimento internacionais (AKE,1990), que garantiram a construção das bases rentistas dos Estados (OMEJE, 2021). Isto é, garantiram que os Estados africanos, incluindo os socialistas, sustentassem a receita nacional a partir da exploração dos recursos naturais, que no caso do Benim era a agricultura, sem que houvesse investimentos estatais para isto. O governo revolucionário buscou que a agricultura promovesse o desenvolvimento industrial, sem aportar efetivos investimentos no setor (COSTA, 2024), mas pretendia-se promover uma distribuição da riqueza gerada pela comercialização das *commodities* agrícolas (local, regional e internacionalmente) para fomentar outros setores, antes mesmo que houvesse o desenvolvimento e investimentos no setor. Entretanto, não devemos olhar para estes movimentos unicamente como falhas administrativas, mas precisamos entender que estes processos foram resultados também de tensões entre agendas econômicas endógenas e estrangeiras, cuja disputa foi perdida pelo país africanos devia a dependência crescente do capital estrangeiro (AKE, 1996).

O debate apresentado anteriormente sobre democracia é sensível, dado que ele contraria uma parte considerável dos debates contemporâneos. Mas o objetivo de apresentar as discussões é expor as inquietações e entendimentos de meus interlocutores de pesquisa quanto à validade e crença na estrutura político-econômica democrática. Inquietações estas que meus interlocutores expunham constantemente ao afirmarem, quase como um mantra coletivo, que “se pudesse escolher um tipo de governo, escolheria o marxismo-leninismo, mas se pudesse mesmo escolher”, enfatizando a palavra mesmo, diziam que optariam pela “volta ao antigo reino”. Após dizerem isto, concluíam afirmando que “como não temos escolha, vivemos com a democracia”. Essas expressões, escutadas de sujeitos, com diferentes idades e gênero, e em diferentes contextos marcaram progressivamente a separação discursiva entre a democracia herdada do colonialismo (e que continuaria, para eles, no pós-1990) e o marxismo-leninismo, que no caso beninense era interseccionada com a estrutura político-administrativa do antigo reino.

Entre o desenvolvimento político-econômico e a dívida espiritual^{iv}

Gbehanzin, o último grande rei do Danxomey, fora deposto pelo governo

colonial francês em 1894 e enviado para o Fort-de-France, na Martinica, em 1894. Quando o exército francês estava às portas da cidade de Abomey, então capital do reino, ele tentara negociar sua rendição de modo a evitar a conquista de seu reino. No entanto, o Rei, pensando que iria à França discutir os termos de sua rendição, descobrira que havia sido traído por seus próprios companheiros e estava sendo deposto e exilado. Descobre ainda que seu irmão e chefe do exército Gúciní, juntamente com o sacerdote de Fa, Gédégbe, estavam se aliando aos franceses, para que seu próprio irmão assumisse como rei legitimado pelo governo colonial. Gúciní foi coroado Rei, assumindo o nome de Agoli-Agbo (GLELE, 1974). Embora haja versões alternativas desta narrativa, nas quais Gúciní não traía seu irmão, mas agido sobre suas ordens (Costa, 2021), o fato é que ele acabara assumindo o poder, como designado pelos franceses. Entretanto, ele permaneceu como Rei somente por quatro anos, sendo posteriormente exilado no país Mahi^v. Ao descobrir a traição e ser conduzido de seu palácio até a praça Goho para a deportação, Gbehanzin teria feito 12 montículos de terra ao longo do caminho, destruindo um a um, enquanto amaldiçoava a nação danxomeana pela traição e afirmando que ela jamais se desenvolveria.

Para meus interlocutores, os impactos espirituais da deportação de Gbehanzin produziram sucessivos problemas. Os bruxos tornaram-se incontroláveis em suas buscas pelo poder, aproveitando o fato de o governo colonial não ser obrigado moralmente a cumprir o papel de zelar pela nação. O elemento mais relevante que marcou o descuido do governo para com a população foram as sucessivas políticas coloniais que empobreceram progressivamente as áreas rurais. Esse empobrecimento foi ocasionado pelo aumento das taxas de impostos, pela imposição do monopólio colonial sobre toda e qualquer terra local (MANNING, 2002[1982]) e pela falta de investimentos na produção agrícola para as empresas e famílias locais. O período compreendido entre 1840 e 1960 foi denominado por Manning (2002[1982]) como “era da agricultura para exportação”, pois apesar da grande rentabilidade da produção agrícola, sobretudo dos produtos derivados do dendê, a política tributária colonial pesou sobre as elites locais dos produtores agrícolas e sobre os pequenos agricultores, deixando-os completamente empobrecidos.

Todos os recursos oriundos destas taxações eram escoados para Dacar e serviam para arcar com os custos da administração colonial de toda a África do Oeste (*op. cit.*). Para agravar o cenário local, as linhas de financiamento de cré-

dito agrícolas cobravam juros exorbitantes, impossibilitando que as elites locais investissem em suas lavouras, aumentando com isto a especulação das empresas coloniais sobre suas terras, barateando a mão de obra rural e propiciando o cenário para a criação de “monopólios” estrangeiro de produção (MANNING, (2002[1982]; COSTA, 2024). As indústrias de beneficiamento dos produtos passaram igualmente para as mãos de investidores estrangeiros (GODIN, 1984), que cobravam altas taxas para a criação de infraestrutura de escoamento dos produtos, com isto o uso das estradas eram taxadas, mesmo para quem não estivesse transportando produtos, quebrando, deste modo, não só com as elites agrárias e industriais locais como também com os pequenos agricultores (MANNING, (2002[1982]; GODIN, 1984).

Para agravar esta situação, os rituais aos Reis Mortos, Xwetanú, deixaram de ser praticados por não se ter um rei para conduzir as cerimônias. O Xwetanú visa selar a união entre os vivos e os Reis Mortos, tendo a função política e social de propiciar o desenvolvimento sócio-econômico, de criar uma unidade política da nação e de suscitar a coesão do povo para com o Rei. O ritual propícia, em suma, que os Mortos e demais Vodun abençoem a população para terem boa terra para o plantio, recursos financeiros para se manter a produção, comercialização, segurança alimentar, etc. Mas, este ritual só poderia ser feito com a presença de um Rei (GLELE, 1974), por ser ele o intermediário sagrado entre o mundo físico e o espiritual. Embora o Rei não seja um Deus, ele é dotado de poderes sagrados que lhe conferem a capacidade de agir na política e no mundo espiritual a fim de equilibrar as necessidades espirituais e aquelas mundanas.

Para meus interlocutores, o mundo físico e espiritual^{VI} não são separados, ao contrário, o mundo visível está no invisível, simultaneamente, eles são inseparáveis por estarem emaranhados entre si (COSTA, 2016; 2024; NYAMNJOH, 2001.). O que os diferencia é a materialidade do mundo físico inexistente no mundo espiritual, embora o espiritual se manifeste fisicamente no mundo físico e o mundo físico possa se relacionar espiritualmente com o mundo espiritual. Tudo e todos têm uma constituição que é espiritual e física, a qual marca os sujeitos como criação de Mahu-Lissa e, por conseguinte, como descendentes dos Vodun. O pertencimento é marcado tanto pelo sangue quanto pela terra ancestral, sendo estes os elementos que ligam um sujeito à família e, por conseguinte, à sua ancestralidade (COSTA, 2016; 2024; CODJO-ZOHOU, S/n.). Por isto, a questão agrícola é o cerne das relações entre meus interlocutores, dado

que a terra não é apenas um recurso a ser explorado.

Um conjunto de elementos começou a pesar espiritualmente no desenvolvimento nacional, como argumentou meus interlocutores. A deposição de Gbehanzin, que resultou em uma praga jogada sobre a população, a não execução do Xwetanú e o governo colonial representavam mais do que uma instabilidade política e espiritual, significou o desmoronamento do eixo do equilíbrio físico-espiritual do mundo. A centralidade da cosmologia Vodun na região sul do Benim transcende as noções e as filiações religiosas. Os cultos aos Vodun, entre meus interlocutores, não são entendidos como religião, são antes compreendidos como uma relação de pertencimento, de identidade física-espiritual. Nos termos de meus interlocutores, “Vodun é quem eu sou e de onde venho”, e este tipo de pertencimento não pode ser buscado fora da relação entre o sujeito, sua família e sua terra ancestral. Esta concepção de pertencimento está ligada ao fato de que Vodun são considerados os ancestrais fundadores das famílias, portanto, ancestrais dos humanos. Como cada sujeito tem correndo em suas veias o sangue ancestral dos Vodun, cada qual está obrigatoriamente imbuído de buscar o equilíbrio entre o mundo físico-espiritual. Por isto, em termos teológicos, a noção de religião está atrelada a uma ideia de «religar» os humanos ao mundo divino, enquanto cultuar os Vodun tem em vista rememorar e honrar suas existências como ancestrais^{vii}. E, por definir quem os sujeitos são, esta cosmologia determina moralmente a concepção do que é política e o modo como ela deve operar. A moralidade cosmológica que deve ser exercida na política tem a função de manter o equilíbrio entre as relações sociais, políticas e econômicas e todo o sistema espiritual.

No imaginário criado sobre Kérékou, por meus interlocutores, este daria continuidade às funções reais, ainda que fora da estrutura do reino. Quando Kérékou assumiu o legado de Gbehanzin e propôs investir na agricultura, no combate ao obscurantismo (lei antibruxaria) e na participação política da população, meus interlocutores consideraram que o marxismo-leninismo era uma atualização da estrutura do Reino e das funções do Rei na forma do socialismo e figura do presidente. Apesar de a estrutura de governança não ser mais a mesma do Reino antigo, os participantes da pesquisa consideravam que o governante havia mantido os valores morais e a busca pelo equilíbrio físico-espiritual. Esse conjunto de elementos contribuiu para que Kérékou tivesse uma base de apoio popular mais sólida para si do que para o governo, uma vez que o governante

era o governo, mas o contrário não era verdadeiro. Um governante, socialmente legitimado, centraliza o poder em suas mãos, por isto “o monstro de três cabeças” foi socialmente rechaçado pela população, pois não se entendia quem governava de fato (COSTA, 2024).

Apesar de nesta cosmologia a função política e a espiritual serem depositadas nas mãos dos Reis ou do governante, isso não eximia os sujeitos de atuarem na política e buscarem o equilíbrio físico-espiritual em suas vidas cotidianas. Equilibrar o mundo-físico-espiritual, tanto na esfera política, macrossocial, quanto nas relações interpessoais, é uma obrigação existencial, a qual permite que se preserve a vida sob a proteção espiritual. Tal proteção é o que ajudará os sujeitos a alcançar os objetivos materiais, para si e para sua descendência. Por isto, preocupar-se com o curso das questões políticas que afetavam sua comunidade é exercer uma política do/no cotidiano. Apesar das promessas dos bons ventos, muitos dos interlocutores diziam ainda se preocupar com a praga jogada por Gbehanzin, pois isso colocaria em risco as tentativas de desenvolvimento de Kérékou e dos governos posteriores. Pois, os atos de um ancestral têm impacto na vida de sua descendência. A lógica desta relação pode ser expressa no ditado brasileiro: “pai rouba, filho come e neto passa fome” (COSTA, 2021; 2024). Foi justamente por causa desta concepção cosmológica que os interlocutores se preocupavam com a maldição. Muitos deles afirmavam que, há poucos anos, eles acreditavam ser entre 2015 e 2018, circulou nas mídias a notícia de que os grandes sacerdotes do Vodun deveriam se reunir para fazer oferendas a Gbehanzin, para aplacar sua ira devido à traição sofrida. A profundidade desta traição pode ser sentida, sobretudo pelo fato de a terra ancestral ser aquela que acolhe os recém-nascidos, que lhes oferece o sustento alimentar e recebe o corpo após a morte. Além da traição, o corpo deste Rei não foi enterrado em Abomey e muito dos rituais pós-morte não foram devidamente executados. Após sua morte em 1906, suas cinzas somente voltaram ao país em 1928, após anos de negociação de sua família com o governo colonial.

Equilíbrio e Fé no desenvolvimento

Lidar com a duplicidade do mundo requer que os sujeitos gerenciem as relações sociais, políticas, econômicas e espirituais com base em um código moral que os permita existir enquanto humanos e enquanto espíritos, simultaneamente. Isto requer uma constante negociação entre as necessidades materiais e as obrigações espirituais, para que nenhum dos lados seja ferido. Esta perspectiva

é melhor compreendida a partir dos relatos e vivências de um de meus interlocutores, o Tio. Ele fez parte do CRL da cidade de Zinvie, exercendo a função de “agente espiritual”, cuja função era combater o obscurantismo e a bruxaria.

Com a implementação da lei antibruxaria, de 1974, passou a coexistir dois entendimentos distintos sobre os significados de “bruxaria” e “obscurantismo”. O primeiro deles foi o sentido adotado por meus interlocutores, o outro pelo governo. No primeiro caso, já abordado anteriormente, a ideia era controlar a atuação dos bruxos para que seus poderes não afetassem incontrolavelmente a população. Em termos cosmológicos, a bruxaria é uma força envolvida no ato de criação do mundo, cujo papel era penalizar os humanos por seus atos amorais ou imorais, sempre que eles afetassem o equilíbrio do mundo-físico-espiritual. Ele poderia ser afetado matando alguém, desrespeitando os mais velhos, ofendendo os ancestrais e Voduns, descumprindo regras sociais ou tabus, dentre outros (COSTA, 2021; 2024). Tal força punitiva se manifesta na parte física do mundo em forma de sociedades secretas, cujos participantes têm o objetivo de causar infortúnios até que suas vítimas faleçam. Assim, um bruxo sempre utilizará dos erros cometidos pelos sujeitos para os atacar, causando múltiplos infortúnios antes de os matar (*op.cit.*).

No segundo caso, a definição dada pelo governo visava atacar os chefes de família nuclear e/ou linhageira^{viii}. O governo acusava-os de utilizar gris-gris ou mesmo da bruxaria para manipularem seus parentes a trabalharem gratuitamente sob suas terras, a dar-lhes uma parte de suas colheitas. Esta definição visava atender às necessidades de terra e de mão de obra da proposta de desenvolvimento agrícola, para a qual seriam necessárias terras para implementar as cooperativas do tipo socialista. Estas organizações visavam reorganizar o modo de produção, substituindo as unidades de base familiar, voltadas para o atendimento dos consumidores nacionais, por arranjos de produção em larga escala, voltada para a exportação de commodities (COSTA, 2024). Por isto, atacar os chefes de família, quem geriam as terras comuns, deslegitimar o modo de produção coletivo e perseguir os praticantes de Vodun acusando-os de bruxaria e culpando-os pelo atraso nacional, foi a estratégia política adotada pelo governo revolucionário. Com isto, propagandas nacionais contra a bruxaria foram disseminadas e uma caça às bruxas foi colocada em curso durante o governo.

Com estas medidas, Kérékou passou a atacar sua base aliada, perseguindo-os através das estruturas do CRL. Os agentes espirituais, então, atuavam

ativamente em incursões às casas dos sacerdotes, em cerimônias de culto aos Mortos e de iniciação ao Vodun, nos enterros e em outras cerimônias de caráter espiritual para impedir a realização. Em 2019, enquanto caminhava pelas ruas da cidade de Zinvie com Tio, um dos poucos agentes espirituais ainda vivo, muitas pessoas atravessaram a rua ou viravam a cara para ele. Outros apenas o ignoravam, cumprimentando apenas a mim. Sua atuação na região deixou marcas indeléveis na memória dos moradores, devido às cenas de intensa violência física e psicológica durante as incursões, marcando a geração perseguida e a seguinte com um ranço e com desprezo contra os agentes (COSTA, 2024). Muitos dos agentes, tal como assinala Tio, haviam acreditado nos discursos do governo de desenvolvimento, de melhoria das condições de vida e de progresso.

Para muitos de meus interlocutores, incluindo o Tio, o desenvolvimento é a possibilidade de uma pessoa adulta ter meios financeiros para cumprir com suas obrigações familiares, de sustentar sua família nuclear e extensa e de ter condições de adquirir bens materiais. A ideia de desenvolvimento está ligada a uma melhora nas condições de vida cotidiana, desde uma rua asfaltada, alimentos com preços baixos até acesso à saúde e educação. O desenvolvimento está ligado ao cumprimento sócio-espiritual das obrigações dos sujeitos para com seus parentes vivos e mortos. Por isto, o dever de participar da política do/no cotidiano é o que permite que cada qual se engaje na melhoria de suas condições de vida, para que, por conseguinte, cumpra suas obrigações sócio-espirituais.

Tio pertencia a duas grandes famílias de cultos aos Vodun, onde ocupava cargos espirituais importantes. Ele tinha um conhecimento aprofundado dos rituais, partilhando, portanto, os mesmos valores morais-cosmológicos que aqueles que ele perseguia. Mesmo em seu discurso, ele afirmava acreditar nos Vodun e afirmava igualmente sua crença na modernidade e nos ventos da empregabilidade e da mudança social que o marxismo-leninismo anunciava.

Durante uma formação do CLR, no começo de 1977, na cidade de Alladah, Tio foi recrutado para seguir a formação revolucionária na cidade de Ouidah. Em meio às formações e congressos revolucionários, circulava o discurso de que aqueles que se destacassem durante os cursos poderiam ser recrutados pelo exército para seguir a carreira militar. Apesar dos esforços, Tio foi designado para atuar nas cidades de Zinvie e Sédjè, onde vivia sua família maternal e sua esposa e filhos. Entretanto, ele foi indicado para ocupar um cargo no baixo escalão do CLR, de caráter voluntário e sem perspectiva de ascensão. Mas, ainda credi-

tando na possibilidade de se tornar militar, Tio se engajou no trabalho visando ser indicado no futuro para algum cargo militar ou no funcionalismo público.

Em um recrutamento interno do CLR para os cargos de agentes espirituais voluntários, Tio se ofereceu para liderar o grupo e coordenar as atividades. Pois, ele acreditava que para que as mudanças político-econômicas acontecessem seria necessário lutar contra o obscurantismo, que era a causa do atraso no desenvolvimento nacional. Para ele, o obscurantismo, tal como no discurso governamental, era causado pela bruxaria, pelo desequilíbrio entre as forças espirituais e as forças físicas (políticas, econômicas, equidade social, empregabilidade, de investimentos em terras, etc.). Para ele, a falta de engajamento dos políticos para com a população estava sendo finalmente corrigida no âmbito do governo revolucionário, por isto ele se considerava um “agente ativo da mudança”. Seu senso de responsabilidade indicava que ser um agente ativo era sinônimo de ser um sujeito moral, que contribuiria para a melhoria do bem-estar social.

No entanto, por esta função não ser remunerada, o que tornava sua condição de vida ainda mais dura. Seus parentes maternos e paternos o excluíram do seio familiar, por recriminarem sua atuação como agente e, por entenderem que seus atos teriam repercussões sobre toda a família, tanto através de retaliações de outras famílias que praticavam o Vodun quanto dos próprios Vodun e Mortos que ele havia desafiado. Mas, para Tio, havia um trabalho físico-espiritual que alguém precisava executar, por isto ele acreditava que os Mortos e os Vodun o estariam protegendo no combate à bruxaria. Sobretudo, por seu trabalho consistir em desvelar bruxos que se escondiam sob os cultos aos Vodun. Progressivamente, ele foi se tornando um juiz sobre a espiritualidade alheia por se considerar responsável pelo combate à bruxaria. Por isto, Tio destruiu vários lugares de cultos; invadiu casas ameaçando de mortes sacerdotes, praticantes e adeptos; fomentou um discurso de medo entre os jovens que não mais queriam se iniciar ao Vodun; impediu a realização dos rituais mortuários; cortou florestas sagradas; e agrediu física e espiritualmente pessoas.

Tio é um personagem importante para compreendermos os diferentes níveis de entendimento sobre o que é o desequilíbrio físico-espiritual. Longe de estabelecermos um debate moralista entre boas versus más ações, o objetivo é entender os limites e desafios colocados na busca por equilibrar o mundo-físico-espiritual. Isso, pois Tio estava empregando a violência e a morte como meios de preservar a vida e sua obrigação com a ancestralidade, bem como ele está

sendo instrumentalizado pelo Estado para agir em seu nome. Sua fé no Vodun se equiparava à sua “fé no desenvolvimento” (RUDNYCKIJ, 2010). A convicção de Tio de que ser um agente espiritual contribuiria para o desenvolvimento para si e para a população era o que motivava. O desenvolvimento era um desafio espiritual que deveria ser enfrentado combatendo a bruxaria e, nos termos de Tio, “combatendo os falsos praticantes de Vodun, que cultuavam estas divindades para encobrir a bruxaria”. Isto é, o desenvolvimento, para Tio, era um projeto governamental de moralização sócio-espiritual. Segundo Rudnyckij (2010), a fé no desenvolvimento é uma premissa de que o Estado é o principal agente da modernização, já que ele detém o monopólio do poder de criar utopias sobre as quais o desenvolvimento foi fundado. Embora este Estado não se responsabilize por melhorar a vida dos sujeitos, ele cria, a partir da disseminação da utopia desenvolvimentista, um grupo de sujeitos que se encarregará de gerar a moralização das esferas sociais, a partir de sua própria perspectiva. A cosmologia Vodun e a economia política revolucionária estavam profundamente imbricadas. Tio é um exemplo de como as utopias de desenvolvimento revolucionário reconfiguraram não apenas os sujeitos, transformando-os em cidadãos revolucionários cosmológicos, como reconfiguraram, ao menos em parte, o próprio conteúdo cosmológico a fim de o adaptar ao discurso político.

Em última instância, Tio se considerava como um agente sacrificial (MBEMBE, 2013), por se colocar em risco espiritual, na busca pelo desenvolvimento do coletivo. No entanto, o sacrifício era tanto por uma pulsão altruísta, motivada pela necessidade de ter recursos financeiros para cumprir com suas obrigações familiares e espirituais, quanto egoísta, motivada por anseios pessoais, de ter uma melhora financeira. Ele, enquanto um ser sacrificial, ocupava um limbo contraditório entre agir conforme os valores morais e agir conforme os valores morais de cidadão revolucionário.

A função do agente espiritual era quem desenvolveu política de base do governo revolucionário, controlando e combatendo o obscurantismo enquanto propagava os valores do marxismo-leninismo no âmbito do CRL. Mas, estes agentes eram marginalizados em suas comunidades e pela estrutura governamental. Eles ocupavam subempregos enquanto sonhavam com o funcionalismo público, sacrificavam suas moralidades espirituais enquanto acreditavam na igualdade econômica que a modernidade traria. Os agentes estavam sendo deliberadamente colocados às margens do desenvolvimento, tornando-se vulne-

ráveis material e espiritualmente em nome de interesses políticos, econômicos e ideológicos que não os beneficiaram.

Para os praticantes dos cultos que sofreram direta ou indiretamente as perseguições, o desequilíbrio provocado pelos agentes no mundo-físico-espiritual consistia inicialmente em uma conduta desviante de interpretação entre o que era certo e errado na cosmologia Vodun. Embora não haja regras fixas de condutas nesta cosmologia, seu principal pilar é a preservação da vida. Matar, trair, se opor aos desígnios de seu destino e desrespeitar os mais velhos (vivos e Mortos) são elementos essenciais para a criação da desordem e agem socialmente como um efeito em cadeia ao longo de diferentes gerações. Cada um destes pontos se desdobram em uma infinidade de outros valores que devem ser respeitados. Por exemplo, ter cuidado com as palavras que serão proferidas, para não ofender nem a outras pessoas, nem aos espíritos, etc. Pois, a palavra é um elemento cuja força não se desfaz com o pedido de “desculpas”, a palavra tem caráter eterno e perene, justificando tanto a preocupação social com a praga jogada por Gbehanzin.

Em entrevistas e conversas informais com o Dah^{ix} de Zinvie, ele argumentou haver uma diferença entre dizer que os agentes espirituais deviam agir contra a bruxaria e a ação prática destes agentes. Por isto, ele não responsabilizava Kérékou pela perseguição, mas os próprios agentes espirituais que não tinham discernimento entre o que era Vodun e o que era bruxaria. O Dah argumentou ainda que as rixas pessoais eram mais um fator que borrava a fronteira entre o agir moralmente e o agir conforme as vontades próprias, que neste caso significava usar a força revolucionária para atingir seus inimigos pessoais, julgando a bel-prazer suas condutas espirituais. A ganância aliada à vulnerabilidade social era o motor que fazia com que os agentes espirituais se engajassem dentro destas incursões, segundo o Dah. Por isto, Kérékou não era culpado, pois apesar de dar a ordem, os executores da perseguição eram voluntários e motivados por interesses próprios.

Este sistema de moralidades que alinha o mundo físico ao espiritual em um único mundo é o que molda como meus interlocutores lidam e entendem a esfera da política. Se a política é um ato moral, por ser o exercício de uma necessidade espiritual, ela também é um ato amoral, por promover uma corrida pelo poder, por ser uma esfera do vale-tudo (matar, trair, roubar, criar complôs, etc.). O ato de governar moralmente entre eles não se refere aos discursos his-

toricamente construídos nos estudos africanos sobre nepotismo (COSTA, 2016; OLUKOSHI, 2004), nem se refere ao patrimonialismo (MURPHY, 2010), nem mesmo ao clientelismo (*op. cit.*). Ele refere-se a um sistema onde a lealdade do sujeito para com a sua coletividade e para com o mundo espiritual é o que move as ações dos sujeitos. Todavia, a operacionalização da esfera moral está ligada ao nível das escolhas de cada sujeito, pois cada qual é responsável por seus atos, cujas consequências não recairão somente sobre si, também recairão sobre sua descendência. Por isto, Tio é um sujeito sacrificial, por colocar a si e a sua descendência em risco espiritual.

Este sistema de moralidades que alinha o mundo físico ao espiritual em um único mundo é o que molda a forma como meus interlocutores lidam e entendem a esfera da política. Se a política é um ato moral, por ser o exercício de uma necessidade espiritual, ela também é um ato amoral, por promover uma corrida pelo poder, por ser uma esfera do vale-tudo (matar, trair, roubar, criar complôs, etc.). O ato de governar moralmente não se refere aos discursos historicamente construídos sobre nepotismo nos Estados Africanos (COSTA, 2016; OLUKOSHI, 2004), nem se refere ao patrimonialismo (MURPHY, 2010), nem mesmo ao clientelismo (*op. cit.*). Ele refere-se a um sistema onde a lealdade do sujeito para com a sua coletividade e para com o mundo espiritual é o que move as ações dos sujeitos. Todavia, esta moralidade não é uma defesa e nem uma tolerância para que os sujeitos se corrompam e coloque a si e a sociedade em perigo espiritual e material, pois causar mal ao outro já é ferir os valores morais e, por conseguinte, é ferir Mahu-Lissa. Isto pois, os outros, os Vodun e os Mortos fazem parte da criação divina. Entretanto, vale sublinhar que a operacionalização da esfera moral está ligada ao nível das escolhas de cada sujeito, pois cada qual é responsável por seus atos, cujas consequências não recairão somente sobre si, também recairão sobre sua descendência. Por isto, Tio é um sujeito sacrificial, por colocar a si e a sua descendência em risco espiritual.

Deste modo, a política do/no cotidiano consiste em uma vigilância constante em equilibrar os elementos essenciais de uma existência espiritual àqueles de uma existência física, material. O “se equilibrar” e o “equilibrar”, enquanto categoria analítica, nos permite precisar o conteúdo situado nos atos morais e aqueles situados nos atos amorais ou imorais. Entretanto, esta também é uma zona de ambivalência (DAS, 2004), de mistura e de hibridez aberta a negociações, a mudanças, a interpretações coletivas e individuais (COSTA, 2024) que

moldam o olhar dos sujeitos para suas vivências pessoais e para aquelas da coletividade. É dentro desta zona que a imaginação e a idealização das moralidades — cosmológicas, políticas, desenvolvimentistas, capitalistas — se confrontam com a práxis da política físico-espiritual. Aqui, a política do/no cotidiano não dissolve o sujeito da coletividade, tal como no projeto da modernidade africana tardia havia proposto (MBEMBE, 2016). Essa política, ao contrário, permite que o sujeito se reafirme no coletivo a partir de suas interpretações individuais do cenário sócio-espiritual em questão. Deste modo, Tio acreditava estar agindo moralmente em benefício próprio, da nação e de seus familiares.

Marxismo-leninismo-cosmológico

As promessas de desenvolvimento agrário não se concretizaram, tampouco a do desenvolvimento e da empregabilidade. A população se sentiu traída por Kérékou de múltiplas formas. De um lado, os agentes espirituais foram traídos por não conseguirem a estabilidade financeira desejada. Do outro lado, os praticantes de Vodun, que além de não terem recebido os investimentos prometidos para as lavouras, ainda foram duramente perseguidos pelos agentes espirituais.

A lei antibruxaria é instituída em 1974 e começa a ser aplicada em 1975, se prolongando até 1985. O ápice destes embates se deu em 1982, quando os Bokono da região litorânea do país e os mestres das chuvas impediram que a chuva caísse ao longo de vários meses, colocando em risco a política de produção agrícola nacional (TALL, 1995). Como medida para tentar contornar a situação, Kérékou procurou pelo chefe supremo dos cultos ao Vodun Dan no Benim, Daagbo Hounon, para pedir que ele pusesse fim à estiagem. Daagbo Hounon propôs, então, uma troca, que se as perseguições aos cultos cessassem, choveria. Kérékou aceitou o acordo, diminuindo consideravelmente as perseguições, mas sem colocar fim a elas. Apesar disto, Daagbo Hounon cumpriu sua palavra, permitindo que chovesse pouco tempo depois, pois a falta de chuva não afetava somente o governo.

O marxismo-leninismo significou para meus interlocutores mais do que um sistema político-econômico, significou a possibilidade de (re)moralizar as esferas políticas em função das necessidades sócio-espirituais, as quais são a fonte que lhes garante segurança em tempos de crise. Para meus interlocutores, o vocabulário marxista-leninista-cosmológico era constituído sob três pilares,

notadamente, a valorização do mundo espiritual; o desenvolvimento econômico e material da população; e a responsabilidade dos governantes para com a população, tal como existiu no Antigo Reino. O vínculo dos sujeitos para com o marxismo-leninismo extrapolava a figura de Kérékou e as políticas do governo revolucionário, pois para eles, a instância marxista-leninista-cosmológica era aquela praticada localmente, no âmbito do CRL. Vale notar que, apesar de as perseguições serem organizadas no âmbito do CRL, tal como assinalou o Dah de Zinvie, se engajar como agente espiritual era uma escolha pessoal dos agentes.

O marxismo-leninismo foi, portanto, um sopro de esperança que fornecia aos sujeitos um vocabulário político e uma práxis ideológica de governo com base “no que importava”, isto é, valorizando o equilíbrio físico-espiritual como meio de promover melhorias em suas condições de vida. Ao contrário da democracia-capitalista, entendida por meus interlocutores como uma herança colonial, o marxismo-leninismo era a libertação nacional. Neste modelo de governança, os sujeitos poderiam existir enquanto praticantes de Vodun que exerciam a política do/no cotidiano. Por isto, eles acreditavam que não foi o socialismo quem falhou, mas foi Kérékou quem se corrompeu na busca pelo poder e que os traiu.

Embora possamos argumentar que existem incontáveis manifestações históricas e contemporâneas, ao redor do mundo, onde a religião não se opõem às esferas política e econômica e nem a democracia (TEIXEIRA, 2023; SEABRIGHT, 2024; RUDNYCKIJ, 2010), no caso beninense, a conciliação destas esferas é ainda incômoda. Isto, pois a democracia não é entendida, por meus interlocutores, como uma escolha social, mas como imposição. Por isto, eles argumentam que “se pudessem escolher” o sistema de governança, não escolheriam a democracia por ser uma herança colonial e por seu escopo de funcionamento se opor aos valores morais cosmológicos. Embora os sujeitos continuem tentando equilibrar o mundo-físico-espiritual no escopo democrático, este modelo continua a ser alvo de críticas e de acusação de perpetuar o colonialismo. Vale assinalar que, mesmo no governo marxista-leninista, as influências e as políticas de cooperação estrangeira não cessaram de influenciar a política interna do país (COSTA, 2024; GODIN, 1984; AKINDES, 2013).

Embora o socialismo fosse a política de governo, a agenda de desenvolvimento internacional para a África assinalava que a democracia era um caminho inevitável. Ainda que estes argumentos não se apresentassem como causa direta ou num processo linear (CHEIBUB, *et al.* 2015), eles subtendiam que os

termos das cooperações, das ajudas humanitárias e dos fundos emergenciais para a segurança alimentar e combate à pobreza (COSTA, 2024). Entretanto, havia um impasse entre fortalecer as políticas internacionais para o desenvolvimento do continente ou manter não desenvolvido para atender aos interesses políticos das ex-metrópoles coloniais e dos Estados Unidos. Como argumenta Ake (1996), o modo como a política africana pós-colonial foi estruturada, a partir da dependência de recursos e de paradigmas estrangeiros, impediu que o desenvolvimento fosse alcançado, pois tanto os paradigmas quanto os programas desenvolvimentistas têm sido ineficazes em promover o desenvolvimento africano.

Mesmo trinta anos após o final do regime marxista-leninista, o saudosismo e o imaginário de que esta era uma boa forma de governo para o país ainda povoam o imaginário de meus interlocutores. O marxismo-leninismo permanece como uma proposta de governo enterrada antes de ser efetivamente desenvolvida. O marxismo-leninismo é uma promessa inacabada que permeia o imaginário daqueles que vivenciaram o período e de uma juventude que não o vivenciou.

i. Vale assinalar que o marxismo-leninismo no Benim somente se torna alvo da confiança e da crença de meus interlocutores pelo fato dos valores morais cosmológicos comporem sua estrutura. Por isto, cunhei o termo marxismo-leninismo-cosmológico para me referir ao modo como os praticantes dos cultos resignificaram e modificaram as estruturas do marxismo-leninismo na esfera local, das vilas e cidades, para exercer suas obrigações existenciais de atuar na política do/no cotidiano.

ii. Em 1972, uma junta militar chefiada por Mathieu Kérékou invadiu a Rádio Nacional e anunciou a tomada de poder das mãos dos três presidentes da república, que estavam em exercício concomitantemente: Sourou Miga Apithy, Hubert Maga e Justin Ahomadégbé (Akindes, 2016). Este arranjo presidencial, denominado por Kérékou de “monstro de três cabeças” foi implementado com o intuito de apaziguar os ânimos da população durante o período eleitoral de 1970. Durante estas eleições Sourou Miga Apithy, originário da cidade de Porto-Novo (região sul), Hubert Maga, originário de Parakou (região norte), e Justin Ahomadégbé, originário de Abomey (região sul), acordaram o compartilhamento da cadeira presidencial pelo período de 6 anos, sendo que o poder ficaria com cada um deles pelo período de 2 anos (Akindes, 2016). A tomada de poder se deu sem a participação popular, sem uma revolta armada e sem uma proposição de subversão da ordem política, econômica e social vigente (Akindes, 2016; COSTA, 2024). Ela objetivava retirar do poder os três presidentes em exercício simultaneamente e regular os parâmetros democráticos de governo a partir da restituição do poder presidencial a Émile Derlin Zinsou, que havia sido deposto em dezembro de 1960 por um golpe militar.

iii. Fa é a energia que detém todo conhecimento sobre o segredo da vida de cada ser criado por Mawu-Lissa (deus supremo). Fa se manifesta por meio do oráculo que revela todas as informações sobre o destino, o presente e o passado de cada sujeito, sendo entendido como o Vodun da adivinhação por ser a própria palavra de Mawu-Lissa para os sujeitos. Fa, sem um consenso preciso quanto à definição de seu nome (MAUPOIL, 1943), pode ser entendido como uma energia criada por Mawu-Lissa, como um Vodun, que representa a “preocupação de Deus para com sua criação” (op. cit.), os humanos.

iv. Vale assinalar que adotarei três nomes para me referir ao país: Danxomey, Daomé e Benim. Quando me refiro ao antigo reino, o nomearei como Danxomey, isso por esta tratar da grafia e da pronúncia correta do nome do reino, cuji significa do é Reino Nascido na barriga da cobra. Daomé será empregado para marcar os períodos colonial e pós-colonial, até 1974. E, para me referir ao momento histórico pós-1974, utilizarei o nome Benim, pois o governo revolucionário mudou o nome do país para promover uma maior integração nacional entre o norte e o sul do país, historicamente divididos por questões étnicas. A população da região sul do país era composta por uma maioria étnica fongbe e por minorias como

Bibliografia

ADJOVI-AHOYO, N., GLIN, L. C., et AZANDEGBE, D. **Analyse des interventions du pouvoir public dans le secteur agricole au Bénin de 1960 à nos jours.** 2013.

AKE, Claude. **Democracy and development in Africa.** Brookings institution press, 1996.

AKINDES, Adékpédjou Sylvain. **Essai d'Histoire du Temps Présent au Bénin Postcolonial.** Tome II, 1972-1990; L'équipée révolutionnaire. Cotonou, Star Éditions, 2016.

ALATAS, Syed Farid. On the indigenization of academic discourse. **Alternatives**, 1993, vol. 18, no 3, p. 307-338.

ALLADAYÈ, Jérôme C. **Fresques danxoméennes.** Les Éditions du Flamboyant, 2008.

BAYART, Jean-François. La démocratie à l'épreuve de la tradition en Afrique subsaharienne. *Pouvoirs*, 2009, no 2, p. 27-44

BAYART, Jean-François. **L'Etat en Afrique: La politique du ventre**, Paris, Fayard. 1989.

BANÉGAS, Richard. **La démocratie à pas de caméléon: transition et imaginaires politiques au Bénin.** Karthala Editions, 2003.

iorubás, gou, aïzo, savi, mahi, dentre outras. Durante os processos de expansão do reino do Danxomey, ele entrara em confronto com os reinos localizados ao norte, dos Bariba ou Baatombu e o reino de Nikki. Embora não tenha tido sucesso na empreitada de conquistar estes povos, os rancores permanecem vivos ainda hoje. Esta rivalidade foi um dos principais pivôs que conduziram ao estabelecimento do “monstro de três cabeças” (Ver AKINDESs, 2016; CHABI, 2016), cujo arranjo objetivou evitar um conflito entre os povos do norte e o sul do país, durante a corrida eleitoral de 1970. Assim, a Carta de Savé foi um documento que registrou e estabeleceu as regras do compartilhamento da cadeira presidencial pelos três candidatos à presidência, mantendo a representatividade de cada região no poder.

v. O país Mahi era um reino vassalo ao Danxomey. Mahi está localizado na cidade de Savalu e faz parte atualmente do departamento de Collines.

vii. Nos estudos africanos há uma corrente de antropólogos que definem as cosmologias locais ou endógenas e seus sistemas rituais como religiões, alegando uma necessidade de superar o campo discursivo das religiões comparadas, que durante o século XIX estabeleceu hierarquizações entre religiões mundiais x primitivas, tal como Meyer (2012; 2021). No entanto, entre meus interlocutores, os cultos aos Voduns não são considerados religiões e apenas encontramos debates sobre os cultos Vodun como religiões nas esferas das produções acadêmicas, tal como nos trabalhos de Monsia (2003), De Souza (1975), Ogouby (2008), dentre outros.

viii. Gris-gris, pode ser manipulações dos elementos ou amuletos, cujo poder dos elementos como plantas, animais, terra, água, etc. possa provocar que algo de bom ou ruim aconteça, incluindo a morte. Este tipo de manipulação se distingue da bruxaria ou ÀZÈ está ligada à sociedade secreta, cujo fim é provocar o infortúnio e a morte.

ix. Chefes de coletividade familiar ou linhageira.

BANÉGAS, Richard. Mobilisation sociales et oppositions sous Kérékou. **Politique africaine**, 1995, no 59, p. 25-44.

BIDEN, Joseph R. Interim national security strategic guidance. **The White House**, 2021, vol. 8. <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2021/03/NSC-1v2.pdf>

CHABI, Maurice. **Il était une fois un caméléon nommé Kérékou**. 2013, p. 1-188.

CLAPHAM, C. Libéria e Sierra Leone: An Essay In Comparative Politics. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge University Press, 2008 (1976).

AKE, Claude. A definition of political stability. **Comparative Politics**, 1975, vol. 7, no 2, p. 271-283.

AKE, Claude. **Democracy and development in Africa**. Brookings institution press, 2001.

CHEIBUB, José Antonio et VREELAND, James Raymond. Modernization Theory: Does Economic Development Cause Democratization?. In:LANCASTER, Carol et VAN DE WALLE, Nicolas (ed.). **The Oxford Handbook of the politics of development**. Oxford University Press. 2015.

CODJO-ZOHOU, A. **L'acte de vivre: une approche du Vodun au Bénin**. S/n.

COMAROFF, Jean et COMAROFF, John L. Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony. **American ethnologist**, 1999, vol. 26, no 2, p. 279-303.

COSTA, Ana Carolina de Oliveira. **Guerra no plural: magia, conflitos geracionais e o estado em Serra Leoa e Libéria**. 2016. Dissertação UNB.

COSTA, A. C. de O. **Sujeito-coletivo uma fronteira para o capitalismo: Cosmologia, perseguição e política agrária no Benim – África**. Ed. Autografias. 2024. prelo.

COSTA, A. C. de O. **Sujeito-coletivo uma fronteira para o capitalismo: entrelaçando cosmologia, perseguição e política agrária no Benim**. Tese UNB: 2021.

DE BOEK, F.; HONWANA, A. **Makers and Breakers: Children & youth in postcolonial Africa**.Dakar: Codesria. 2005

DECRAENE, Philippe. L'évolution du continent africain: L'impasse est totale au Dahomey après les élections présidentielles. **Le Diplomatique**, Paris, juin, 1968. « <https://www.monde-diplomatique.fr/1968/06/DECRAENE/28435>”

DE SOUZA, Germain. **Conception de vie chez les” Fon”**. Editions du Bénin, 1975.

DIJK, R. van; BRUIJN, M.; CARDOSO, C; BUTTER, I. Introduction: Ideologies of Youth. IN: **CODESRIA/ Africa Development**, vol. 36, n° 3 e 4. pp. 1– 17. 2011.

DOUGLAS, Mary. The Lele of kasai. In : **Man in Adaptation**. Routledge, 2022. p. 221-240.

ELA, Jean-Marc. **Restituer l'histoire aux sociétés africaines: promouvoir les sciences sociales en Afrique noire**.1985, p. 1-144.

ELLIS, S. **The mask of Anarchy: the destruction of Liberia and religious dimensions of na African Civil War**. London: C Hirst Co. 1999.

GAHUTU, Aimable Mugarura. Rhétorique clinique, corollaire du discours afropessimiste. **Synergies Afrique des Grands Lacs**, 2014, no 3, p. 63-77.

GESCHIERE, P. **The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa**; University Press of Virginia/ Charlottesville and London.1997.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005[1937]. (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro).

EVANS-PRITCHARD, E. E. Witchcraft. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 8, n. 4, p. 417–422, 1935.

GLÉLÉ, Maurice A. **Le Danxome: du pouvoir Aja à la nation Fon**. Nubia, 1974.

GODELIER, Maurice. **Transitions et subordinations au capitalisme**. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017[1991]

GODIN, Francine. **Bénin, 1972-1982: la logique de l'Etat africain**. Editions L'Harmattan, 1986.

GOMEZ-PEREZ, M.; LeBlanc, M.N. Introction. In: **L'Afrique des générations entre tensions et négociations**. Paris: Ed. Éditions Karthala, 2012.

HONWANA, Alcinda. **The Time of Youth: work, social change, and politics in Africa.** Colorado: Kumarian Press. 2013[2012].

KAIROUZ, Matthieu; GORWITZ, Natacha. Retour sur le parcours d'Émile Derlin Zinsou, ancien président du Bénin. **Jeune Afrique**, Paris, 1 août 2016. <<https://www.jeuneafrique.com/345603/politique/retour-parcours-demile-derlin-zinsou-ancien-president-benin/>>

KAPLAN, R.D. The coming anarchy. **The Atlantic Monthly**. fev. 1994.

LAVIGNE, Delville Philippe e SAÏAH, C. **Politiques foncières et mobilisations sociales au Bénin: des organisations de la société civile face au Code domaniale et foncier.** 2016.

MAFEJE, Archie. Africanity: a combative ontology. **The postcolonial turn**, 2011, p. 31-44.

MAUPOIL, Bernard. **La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves.** 1988 [1943].

MAFEJE, Archie. Democracy, civil society and governance in Africa. In : **Proceedings of the Second DPMF Annual Conference on Democracy, Civil Society and Governance in Africa II.** 1998. p. 7-10.

MAFEJE, Archie. The ideology of 'tribalism'. **The journal of modern African studies**, 1971, vol. 9, no 2, p. 253-261.

MANNING, Patrick. **Slavery, colonialism and economic growth in Dahomey, 1640-1960.** Cambridge University Press, 2002[1982].

MARWICK, M. G. Anthropologists' Declining Productivity in the Sociology of Witchcraft. **American Anthropologist**, v. 74, n. 3, p. 378-385, 1972.

MAUPOIL, Bernard. **La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves.** 1943.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos afro-asiáticos**, 2001, vol. 23, p. 171-209.

MBEMBE, Achille. **Critique de la raison nègre.** Paris, La Découverte, 2013.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Arte & Ensaios.** Rio de Janeiro, 2016, vol. 2, no 32, p. 122-151.

MBEMBE, Achille. **De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine.** La Découverte, 2001.

MEYER, Birgit, et al. **Mediation and the genesis of presence. Towards a material approach to religion.** 2012.

MEYER, Birgit. What is religion in Africa? Relational dynamics in an Entangled World. **Journal of religion in Africa**, 2021, vol. 50, no 1-2, p. 156-181.

MIDDLETON, John. **Lugbara religion: ritual and authority among an east african people.** 3. ed London: International African Institute. 1971[1960].

MONSIA, Marc. **Religions indigènes et savoir endogène au Bénin.** Les Editions du Flamboyant, 2003.

MURPHY, W.P. Patrimonial logic of centrifugal forces the political history of Upper Guinea Coast. In: TRAJANO FILHO, W; KNÖR, J.(org) **The powerful presence of the past: Integration and conflict along Upper Guinea Coast.** Boston: African Social Studies Series. 2010.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo J. et NDLOVU, Morgan (ed.). **Marxism and decolonization in the 21st century: living theories and true ideas.** Routledge, 2021.

NIEHAUS, Isak. Witchcraft as subtext: deep knowledge and the South African public sphere. **Social Dynamics: A journal of African studies**, v. 36. n. 1. p. 65-77, 2012.

NIEHAUS, I. Witches and Zombies of the South African Lowveld: Discourse, accusations and subjective reality. **Journal of the Royal Anthropological Institute.** nº 11. v.2. pp.139-210. 2005.

NIEHAUS, Isak; MOHLALA, Eliazaar; SHOKANE, Kally. **Witchcraft, power and politics: exploring the occult in the South African lowveld.** Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.

NKRUMAH, Kwame. **Consciencism.** NYU Press, 1970.

NKRUMAH, Kwame. Le «Consciencisme». **Présence africaine.** 1964, no 1, p. 8-34.

NKRUMAH, Kwame. "O neocolonialismo em África". In: SANTOS, Mário Beja. **Malhas que os Impérios Tecem: Como Reflectir Hoje sobre os Libelos Anticoloniais do Século XX.** Revista de Arte, Ciência e Comunicação. 2012 [1977]

NYAMNJOH, F.B. Delusion of development and the enrichment of witchcraft discourses in Cameroon. In: Moore, H.L.; Sanders, Todd (org). **Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa**. New York. Ed. Taylor & Francis e-Library, 2001.

OBENGA, Théophile. Renaissance africaine, panafricanisme et unité africaine. **Et si l'Afrique refusait le marché?**, 2001, vol. 8, no 3, p. 197-211.

OGOUBY, Laurent Omonto Ayo Gérémy. **Les religions dans l'espace public au Bénin: vodoun, christianisme, islam**. 2008.

OLUKOSHI, Adabayo. Changig Patterns of Political in Africa. **Cadernos de Estudos Africanos**. no 5/6. 2004

RICHARDS, Paul. **Fighting for the rain forest: war, youth & resources in Sierra Leone**. London: African Issues. 1996.

ROBINSON, Cedric J. **Black Marxism: The making of the black radical tradition**. UNC press Books, 2020.

SCHORR, Victoria. Economics of Afro-pessimism: The economics of perception in African foreign direct investment. **Nokoko**, 2011, vol. 2, p. 23-62.

SEABRIGHT, Paul. **A Economia Divina: Como as Religiões Competem pela Riqueza, Poder e Pessoas**. Princeton University Press, 2024.

SENGHOR, Léopold Sédar. **Ce Que Je Crois Négritude**, Francité Et Civilisation de L'Universel. 1988.

SENGHOR, L. S. De la théorie à la pratique du socialisme africain. **Éthiopiennes: revue socialiste de culture négro-africaine**, 2006[1975], no spécial, p. 273-284.

SENGHOR, Léopold Sédar. **Négritude et humanisme**. (No Title), 1964.

SENGHOR, Sédar L. "O contributo do homem negro". In: SANTOS, Mário Beja. **Malhas que os Impérios Tecem: Como Reflectir Hoje sobre os Libelos Anticoloniais do Século XX**. Revista de Arte, Ciência e Comunicação. 2012[1939].

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**. UFMG, 2010.

STRANDBJERG, Camilla. Continuité et rupture dans les représentations du pouvoir politique au Bénin entre 1972 et 2001* Le président Mathieu Kérékou. Du militaire-marxiste au démocrate-pasteur. **Cahiers d'études africaines**, 2005, vol. 177, no 1, p. 71-94.

STRANDBJERG, Camilla. Kerekou, God and the ancestors: religion and the conception of political power in Benin. **African Affairs**, 2000, vol. 99, no 396, p. 395-414.

STRANDBJERG, Camilla. **Religion et transformations politique au Bénin: les spectres du pouvoir**. Karthala, 2015.

TALL, Emmanuelle Kadya. De la démocratie et des cultes voduns au Bénin (On Democracy and Voodoo in Benin). **Cahiers d'études africaines**, 1995, p. 195-208.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes et REIS, Lívia. Mulheres evangélicas para além do voto: notas sobre processos de engajamento, política e cotidiano. **Debates do NER**, 2023, p. 11-64.

TOURÉ, Ahmed Sékou. **Révolution, culture, panafricanisme**. Bureau de presse de la Présidence de la République, 1976.