



Lusotopie

Recherches politiques internationales sur les espaces
issus de l'histoire et de la colonisation portugaises

XVI(2) | 2009

Afrobrésiliennité ? Luso-afrobrésiliennité ?

Imaginaire national et mise en patrimoine dans l'Atlantique Sud

Candomblé de Bahia et cultes vodun au Sud-Bénin

*Popular Imagination and National Heritage Portrayal in the South Atlantic. The
Candomblé of Bahia and the Vodun cults of Southern Benin*

*Imaginário nacional e patrimonialização no Atlântico Sul. Candomblé de Bahia e
vodun no Sul do Benim*

Emmanuelle Kadya Tall



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lusotopie/156>

ISSN : 1768-3084

Éditeur :

Association des chercheurs de la revue Lusotopie, Brill, Karthala

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2009

Pagination : 133-155

ISSN : 1257-0273

Référence électronique

Emmanuelle Kadya Tall, « Imaginaire national et mise en patrimoine dans l'Atlantique Sud », *Lusotopie* [En ligne], XVI(2) | 2009, mis en ligne le 12 novembre 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lusotopie/156>

IMAGINAIRE NATIONAL ET MISE EN PATRIMOINE DANS L'ATLANTIQUE SUD

*Candomblé de Bahia et cultes vodun au Sud-Bénin**

Mettre en évidence le rôle joué par la situation coloniale dans la construction de l'imaginaire national au Brésil et au Bénin est le propos de cet article. Cette mise en perspective de deux pays partageant une histoire commune permet de jeter un éclairage nouveau sur les logiques et les généalogies des processus contemporains de mise en patrimoine de la mémoire de la traite.

*Imaginário nacional e patrimonialização no Atlântico Sul
Candomblé de Bahia e cultos do vodun no Sul do Benim*

Por em evidência o papel da situação colonial na construção do imaginário nacional no Brasil e no Benim é o objetivo deste artigo. A comparação entre dois países que compartilham uma história comum permite lançar uma luz nova sobre as lógicas e as genealogias dos processos contemporâneos de patrimonialização da memória da escravidão.

*Popular Imagination and National Heritage Portrayal in the South Atlantic
The Candomblé of Bahia and the Vodun Cults of Southern Benin*

This article seeks to highlight the role played by a country's colonial past in the development of the popular imagination in Brazil and Benin. This pinpointing of the cases of two countries that share a common history allows the genealogy and natural development of modern-day means of heritage portrayal commemorating the Slave Trade to be viewed in a new light.

Pendant quatre siècles, l'Atlantique sud a été le théâtre d'échanges intenses au cœur desquels la traite esclavagiste a joué le premier rôle. L'historien Luiz Felipe de Alencastro¹ s'est attaché à démontrer que la formation du Brésil, en tant que nation constituée au XVIII^e siècle, trouvait ses racines dans les échanges au sein de l'Atlantique sud. Des dix à douze millions d'Africains² ayant été déportés vers le Nouveau Monde entre le XVI^e et la moitié du XIX^e siècle, 44 % furent envoyés au Brésil. Entre 1770 et 1850, l'ancienne Côte des esclaves³ a fourni la

* Mes remerciements sincères à Camille Adébah Amouro et Maria Rosário G. de Carvalho pour leurs commentaires des versions antérieures de ce texte.

¹ L. Felipe de ALENCASTRO, *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia Das Letras, 2000.

² Patrick Manning estime que 12 millions d'Africains furent embarqués pour le Nouveau Monde et qu'un million cinq cent mille ont péri pendant la traversée de l'Atlantique. Cf. « The Slave Trade: The Formal Demography of a Global System », *Social Science History* (Durham, Duke University), XIV (2), 1990 : 255-279.

³ L'ancienne Côte des esclaves correspond au littoral des actuels Ghana, Togo, Bénin, Nigeria. Les historiens décrivent cette période comme le cycle de la Côte de Mina des trois premiers

majorité des esclaves au Brésil et certains historiens⁴ ont estimé à plus d'un million, le nombre d'esclaves embarqués au comptoir de Ouidah. La traite esclavagiste avait lié ces deux territoires du début du xvii^e à la fin du xix^e, dans un espace atlantique sud où les échanges ne passaient pas nécessairement par la métropole. Environ cinq millions d'Africains avaient été acheminés de la côte atlantique à partir du Sénégal jusqu'à l'Angola pour travailler au Brésil dans des plantations de sucre, de café, de tabac, dans des mines d'or et de diamant, ou encore pour assumer les travaux domestiques et diverses tâches nécessaires à la reproduction d'une société coloniale en plein essor.

L'ancien Dahomey devenait un protectorat français en 1892, alors que la colonie brésilienne avait rompu avec la Couronne portugaise en 1822 et entamait sa Première République en 1889, un an après l'abolition de l'esclavage au Brésil.

Ces deux pays articulent la sélection des formes de patrimonialisation à des imaginaires nationaux qui, pour distincts qu'ils soient, prolongent un imaginaire issu de la situation coloniale. Ces mises en patrimoine doivent être comprises en relation avec le contexte historique contemporain. En effet, aujourd'hui, le Brésil et le Bénin à l'instar de toutes les nations qui composent notre planète partagent ce que François Hartog⁵ nomme présentisme. Cet auteur définit le présentisme comme la façon dont nous saisissons l'ordre du temps dans notre monde contemporain, c'est-à-dire comme un présent omniprésent, où le passé et le futur sont appréhendés dans le présent, au présent et pour le présent. Hartog questionne la tension identifiée par Reinhart Koselleck dans les temps historiques antérieurs entre le champ de l'expérience du passé et l'horizon d'attente du futur.

Observant depuis la fin des années 1980 la fin des grands récits et la difficulté à se projeter dans le futur, Hartog constate la manifestation d'un duel entre mémoire et histoire. La mémoire y est érigée en témoignage ou invoquée comme devoir et responsabilité vis-à-vis des générations futures. Ce devoir de mémoire et cette responsabilité particulièrement visibles dans le principe de précaution, nouveau mot d'ordre brandi par les autorités publiques, les organismes internationaux et les militants des mouvements écologiques reposent sur une patrimonialisation massive et immédiate d'un passé sorti de l'histoire et consommé au présent pour témoigner d'une éthique vis-à-vis des générations montantes.

Dans cette nouvelle configuration, il ne s'agit plus d'ériger des monuments et des patrimoines à la gloire nationale. Les territoires et les frontières éclatent pour accéder à l'universel et à la mondialisation. Les États ne sont plus commanditaires de monuments mais promoteurs de la sauvegarde et de la préservation de ce qui appartient désormais au patrimoine de l'humanité. Le patrimoine et la mémoire continuent d'être des vecteurs d'identité, cependant souligne Hartog, «... il s'agit moins d'une identité évidente et sûre d'elle-même, que d'une identité s'avouant

tiers du xviii^e siècle. Cf. P. VERGER, *Flux et reflux du trafic d'esclaves entre le golfe du Bénin et la Baie de tous les Saints*, Paris, Mouton, 1968.

⁴ Cf. D. ELTIS & D. RICHARDSON, « West Africa and the Transatlantic Slave Trade: new evidence of long-term trends », *Slavery & Abolition* (Routledge, Londres), 18, 1997 : 16-35.

⁵ F. HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003 (« La librairie du xxi^e siècle »).

inquiète, risquant de s'effacer ou déjà largement oubliée, oblitérée, réprimée : d'une identité à la recherche d'elle-même, à exhumer, à bricoler, voire à inventer »⁶.

Au Brésil et au Bénin, la redéfinition des identités en termes culturels et religieux, la sélection de certains événements du passé et l'oblitération de certains autres participent à cette nouvelle configuration historique. L'entreprise mémorielle fait se cristalliser et se segmenter les identités qu'elles soient ethniques ou religieuses dans un territoire imaginaire à la fois local et global, auquel les États-nations apportent leur caution.

Les concepts de « situation coloniale » et d'« imaginaire national » permettent d'articuler les processus contemporains de mise en patrimoine à l'histoire de ces deux pays. Georges Balandier⁷ définissait la situation coloniale, au début des années 1950, à partir de quatre traits principaux : premièrement, une domination imposée par une minorité étrangère, au nom d'une supériorité dogmatiquement affirmée. En deuxième, cette domination est imposée à une majorité autochtone matériellement inférieure ; cette domination entraîne la mise en rapport de civilisations radicalement hétérogènes. Le caractère fondamentalement antagoniste des relations existant entre ces deux sociétés s'explique par le rôle d'instrument auquel est condamnée la société colonisée. En troisième, la nécessité, pour maintenir la domination, de recourir non seulement à la « force », mais encore à un système de pseudo-justifications et de comportements stéréotypés. Enfin, Balandier notait la nécessité d'envisager la société coloniale et la société colonisée en des perspectives réciproques. La situation coloniale modifie la société globale et chacun de ses segments.

Dans une perspective anthropologique, Benedict Anderson⁸ propose de la nation, la définition suivante : une communauté politique imaginaire et imaginée limitée et souveraine. Elle est imaginaire (*imagined*) parce que même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens. La nation relève d'un processus d'invention. Elle est imaginée en trois sens. Tout d'abord comme limitée, parce que même la plus grande des nations, pouvant rassembler jusqu'à un milliard d'êtres humains, a des frontières finies, même si elles sont élastiques, au-delà desquelles vivent d'autres nations. Aucune nation ne s' imagine coextensive à l'humanité. Ensuite, elle est imaginée comme souveraine parce que le concept est apparu à l'époque où les Lumières et la Révolution détruisaient la légitimité d'un royaume dynastique hiérarchisé et d'ordonnance divine, *i.e.* d'ordonnancement vertical. Enfin, elle est imaginée comme une communauté parce que, indépendamment des inégalités et de l'exploitation qui peuvent y régner, la nation est toujours conçue comme un ensemble, une communauté horizontale.

La situation coloniale au Brésil et au Bénin a été respectivement expérimentée à deux périodes charnières de l'histoire des empires européens, à partir du XVI^e siècle

⁶ F. HARTOG, *ibid.* : 165.

⁷ G. BALANDIER, « la situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de Sociologie* (Paris), CX, 2001 : 9-21. Cet article est la reprise en extraits d'un article paru dans la même revue en 1951, XI : 44-79.

⁸ B. ANDERSON, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, 2002 (« Poche »). [Éd. originale, *Imagined Communities*, New York, Verso, 1983]

pour le premier et à la fin du XIX^e siècle pour le second. Cependant, nous restreindrons l'analyse à une durée courte, celle qui va des années 1980 à nos jours. Si l'on admet, en effet, que le présentisme touche les quatre coins de la planète et qu'il se singularise en substituant au monument patrimoine la mémoire patrimoine, il devient alors possible de comparer le Brésil et le Bénin sans recourir aux théories culturalistes ou diffusionnistes, habituellement évoquées pour analyser les cultures de cet espace atlantique.

La constitution de 1988 ou la culture au centre du débat politique national au Brésil

La patrimonialisation se manifeste de manière significative, au Brésil, dans deux articles de la constitution de 1988 qui reconfigure, dans la période actuelle, la fiction de la cordialité des trois races mises en contact pendant la colonisation. Ces articles constituent un pas décisif dans la reconnaissance de la composante africaine de la nation :

- Le premier, l'article 5-VI des Droits et Garanties fondamentales, des Droits et des Devoirs individuels et collectifs, assure la liberté de croyance et la protection par la loi des lieux de cultes et de leurs liturgies. Ce décret s'adresse principalement aux adeptes des cultes afrobrésiliens, souvent interdits par les autorités publiques, avant d'être tolérés à partir de la fin des années 1960.
- Le second, l'article 68 de l'Acte des Dispositions constitutionnelles transitoires précise, quant à lui, que « les individus descendants de *quilombos* (terres de marronnage) s'en voient reconnaître la propriété, l'État devant leur remettre les titres de propriété définitifs ». Cet article prolonge aux descendants de Noirs marrons, un droit qui avait été accordé aux amérindiens autochtones dans la constitution de 1973. Il va cependant plus loin puisque contrairement aux Amérindiens qui ne disposent que de l'usufruit des terres, il est stipulé que dans le cas des *quilombos*, des titres de propriété définitifs doivent être accordés.

Mais sur quel imaginaire national repose cette culture dont les descendants de Noirs marrons et les prêtres du candomblé seraient les dépositaires ?

On laissera de côté les terres de *quilombos* pour s'attacher au candomblé, même s'il est parfois proclamé aujourd'hui que les maisons de candomblé sont des *quilombos* urbains. Le candomblé est un culte de possession fondé sur un apprentissage initiatique, sur une cosmogonie incluant des divinités africaines, des esprits amérindiens et des personnages représentant l'ancienne société coloniale, avec lesquels les initiés possédés sont en relation médiumnique. Les maisons de candomblé ont émergé des entrailles des confréries laïques catholiques « de couleur »⁹ à la fin du XIX^e siècle. À Bahia, le candomblé désigne le culte de possession le plus sophistiqué et abouti au plan mythologique et structurel. Une maison, ou *terreiro*, de

⁹ Pour plus de détail sur l'émergence des maisons de candomblé, voir E.K. TALL, « Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple du candomblé de Bahia », *Cahiers d'Études Africaines* (Paris), 167, XLII-3, 2002 : 441-461.

candomblé fonctionne grâce à l'organisation, dans un même espace consacré, d'une liturgie par un personnel initié avec des fêtes calendaires. Le personnel initié est attaché à différentes charges ordonnées selon le principe de médiumnité. En effet, tous les adeptes ne sont pas les réceptacles privilégiés des figures divines et c'est le degré d'initiation qui autorise le cumul des chevauchements divins. Le candomblé s'est construit dans une logique d'ancestralité et d'autochtonie que pourraient lui envier certaines constructions nationalistes.

Il serait vain de prétendre que la constitution de 1988 a ouvert la porte à un nouvel imaginaire. Elle a cependant ouvert la voie à des mises en patrimoine de savoir-faire et de pratiques religieuses et ces questions s'imposent désormais à la société brésilienne. Il convient de noter que ces décrets ont été l'aboutissement de revendications sociales et politiques, en particulier la militance noire, menées à la fin du régime de la dictature militaire.

Rappelons quelques dates et périodisations importantes dans l'histoire du Brésil. En premier chef, la période coloniale qui s'étend de 1500-1822, lorsque colons européens, esclaves déportés d'Afrique et Amérindiens autochtones expérimentent la situation coloniale. Le concept élaboré par Balandier à partir de ses travaux en Afrique coloniale conserve toute sa pertinence pour les colonisations européennes antérieures. Dans le cas brésilien, la conquête coloniale mettait en présence trois groupes ayant des positions distinctes : l'autochtone amérindien, en grande partie éradiqué et réduit à la vie nue, l'Africain déporté comme esclave et enfin l'Européen colonisateur, plus précisément le Portugais. La conquête du territoire brésilien a été le théâtre d'affrontements avec d'autres Européens, notamment les Hollandais dans le Pernambouc ou encore les Français dans la province du Maranhão, mais ce sont les Portugais et la langue lusitaine qui, en définitive, domineront ce vaste territoire du Nouveau Monde. Il est par ailleurs incontestable que cette vision stéréotypée de la colonie renvoie à un imaginaire racial plus récent, à une vision *a posteriori* dans la mesure où la société coloniale était composée d'une diversité de sous-groupes au sein de chaque segment et que leur ordonnancement obéissait à une logique religieuse que traduisait la répartition en statut des membres de la société. Ainsi tous les Européens n'étaient pas des anciens catholiques portugais, les Africains de nouveaux chrétiens originaires du royaume Kongo et les Amérindiens des Guaranis convertis par les missions jésuites. Toutefois, chaque groupe tirait de son origine géographique distincte une position hiérarchique dans la société coloniale du Nouveau Monde et c'est la raison pour laquelle on peut considérer la triade que constituent les figures génériques du Portugais, de l'Africain et de l'Amérindien, comme la base, le fondement de ce qui allait préfigurer un État républicain à la fin du XIX^e siècle. Alencastro¹⁰ a mis l'accent sur le processus de colonisation qui touchait également les colons et dont l'instrument le plus efficace était l'action missionnaire de la Contre Réforme. En instaurant la Contre Réforme dans toutes ses colonies, la Couronne portugaise tentait de contrôler au mieux ses intérêts commerciaux outre-mer. La Contre Réforme et l'appareil policier que constituait l'Inquisition travaillaient tous les imaginaires, domestiquaient tous les corps et toutes les âmes de la société coloniale.

¹⁰ L. Felipe de ALENCASTRO, *O Trato dos Videntes . . .*, *op. cit.* : 22.

La seconde période est marquée par l'indépendance du Brésil en 1822, lorsqu'un héritier de la Couronne portugaise avec la complicité des colons fondait un royaume indépendant afin de ne plus reverser de taxes à la métropole. Les années 1822 à 1860 sont des années de grand essor économique avec l'exploitation des mines aurifères et l'extension de la caféiculture représentant 40 % des exportations brésiliennes en 1838-48¹¹, mais ces années sont aussi celles de la montée en puissance des mouvements abolitionnistes. Les effets de la Révolution française rendaient de plus en plus difficile le système esclavagiste et en 1850, la traite des esclaves était abolie par les nations européennes. Toutefois, le système esclavagiste allait perdurer au Brésil jusqu'en 1888, un an avant que la nouvelle nation brésilienne abandonne le système monarchique pour une République¹².

Déni colonial et cordialité raciale

L'instauration de la Première république en 1889, allait oblitérer, par un phénomène de déni colonial à travers le mythe (la fiction) de la cordialité des trois races, l'asservissement des Africains déportés et l'éradication des autochtones amérindiens.

Le déni colonial a été analysé avec rigueur par Christian Geffray¹³. Il y démontre clairement comment la transversalité des rapports sociaux – c'est-à-dire les expressions de sociabilité qui outrepassent les rapports hiérarchiques – se traduit sur le mode affectif dans une forme de socialisation particulière. Cette dernière est l'héritière de la fiction de la cordialité raciale que les travaux de Gilberto Freyre¹⁴ reprendront dans les années trente et sur lesquels s'appuieront les théoriciens politiques de la démocratie raciale pendant la Seconde Guerre mondiale. Cette fiction est née à la fin du XIX^e siècle lorsque les thèses de Gobineau avaient un grand succès dans l'Europe troublée d'avant-guerre.

Au Brésil, toutefois, la théorie raciale, loin d'être une pâle copie des théories européennes, témoigne d'une certaine originalité pour répondre au contexte très particulier d'un Brésil esclavagiste. Avec l'installation de la Cour portugaise à Rio en 1808, la colonie commença à se doter d'instituts d'enseignement qui allaient réfléchir au contexte particulier du Brésil, notamment au sein de l'Institut historique et géographique dont le premier établissement est fondé à Rio en 1838.

« Et, c'est dans la brèche du paradoxe à accepter l'existence de différences humaines innées tout en faisant l'éloge du croisement – que se trouve la sortie originale trouvée par les hommes de science brésiliens qui accommodèrent des modèles dont les conclusions théoriques étaient originalement différentes. Du darwinisme social était adoptée l'hypothèse de la différence des races et de sa hiérarchie naturelle, sans que ne soient problématisées les implications négatives du métissage. Des maximes de l'évolutionnisme

¹¹ A. ENDERS, *Histoire du Brésil contemporain XIX^e-XX^e siècles*, Éditions Complexe, 1997 : 42.

¹² Notons que le XIX^e siècle est le théâtre de nombreuses révoltes populaires, souvent à caractère ethnique, en particulier pendant la période de régence (1831-1840), voir celle de *Cabanagem* dans le Pará, la *Sabinada* à Bahia, la *Balaçada* au Maranhão, etc., cf. M.R.G. de Carvalho, « Índios do Sul e Extremo-Sul Baianos reprodução demográfica e relações interétnicas », *Caderno CRH* (Bahia), XVIII (43), 2005 : 35-55.

¹³ C. GEFFRAY, *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala, 1995, 185 p., et *Le nom du Maître. Contribution à l'anthropologie analytique*, Strasbourg, Arcanes, 1997, 215 p.

¹⁴ G. Freyre *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, 1978 (« Tel »). [1^e éd. fr. .1974]

social était retenue la notion d'évolution et de perfectionnement des races humaines, mais oubliée l'idée selon laquelle l'humanité n'était qu'une.»¹⁵

Cette historienne relie la spécificité brésilienne à la « loi du ventre libre » de 1870 qui précipite le déclin du système esclavagiste et l'arrivée massive, en 1888, d'anciens esclaves libérés envahissant le marché du travail et faisant concurrence aux anciens libres. Hebe Maria Mattos¹⁶, quant à elle, constate une éthique du silence et de l'invisibilité ayant permis de réglementer les relations de sociabilité dans des situations formelles d'égalité entre descendants de maîtres et descendants d'esclaves, à la fin du XIX^e. Elle reconnaît cependant le maintien d'une logique paternaliste sur les terres cédées en métayage aux anciens esclaves et l'usage péjoratif de la couleur, en cas de litige entre « Blancs » et « Noirs ». Elle note ainsi que dans les zones où la culture caféière avait peu à peu cédé devant l'élevage nécessitant moins de personnel, les affrontements entre anciens maîtres et anciens esclaves prenaient une tournure raciale. Au-delà des différences régionales¹⁷, liées aux modes de production et aux contextes ruraux et urbains, l'invisibilité des populations de couleur était toute relative, et ce d'autant plus que la politique de blanchiment de la population stimulée par le financement par la Province de São Paulo de travailleurs immigrés italiens ne faisaient que renforcer les préjugés raciaux des groupes libres à l'encontre des anciens esclaves et affranchis. La politique gouvernementale du Brésil post-abolition était d'effacer le maléfice de la couleur noire bien plus que de blanchir culturellement l'ensemble de ses concitoyens. Ainsi, les mouvements messianiques, comme celui des Canudos à la fin du XIX^e, illustrent de manière magistrale le désarroi des anciens esclaves et laissés pour compte de la Première république. Les travaux de scientifiques comme R. Nina Rodrigues¹⁸ illustrent comment la criminalisation du Noir brésilien va prendre le pas sur le racisme scientifique des débuts. Avec le temps et la consolidation de la république brésilienne, l'échelle de statuts entre gens libres et esclaves, s'est transformée en une autre, observant les mêmes découpages, et celle-ci, fondée sur l'idée d'inégalité raciale aux premiers temps de l'indépendance se métamorphose avec le temps en une hiérarchie de couleur¹⁹. C'est à cette période que s'ébauche l'imaginaire

¹⁵ L.M. SCHWARCZ, *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*, São Paulo, Companhia Das Letras, 1993 : 18.

¹⁶ H.M. MATTOS, « *Terras de quilombo* : citoyenneté, mémoire de la captivité et identité noire dans le Brésil contemporain », *Cahiers du Brésil Contemporain* (Paris), 2003, 53/54 : 115-147, et *Das Cores do Silêncio. Significados da Liberdade no Sudeste Escravista. Brasil, século XIX*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.

¹⁷ Jusqu'à la Première république, le Brésil indépendant est avant tout composé d'une multitude de « patries » ou provinces défendant leurs intérêts régionalistes, unies avant tout par une volonté commune de préserver l'esclavage (voir A. ENDERS, *Histoire du Brésil... op. cit.* : 37) et ce n'est qu'avec l'*Estado Novo* en 1937 que le Brésil devient véritablement un État-Nation.

¹⁸ R.N. RODRIGUES, *Métissage, dégénérescence et crime*, Lyon, A. Storck & C^e, 1899.

¹⁹ Contrairement aux États-Unis où une goutte de sang noir dans les veines signe l'appartenance à la « race » afro-américaine, au Brésil ce sont la couleur de la peau et quelques traits phénotypiques (consistance du cheveu, par exemple) qui déterminent l'appartenance raciale. Lors de la politique de blanchiment de la peau au début du XX^e siècle, grâce à l'accueil massif de migrants européens, l'identification en termes de race a laissé place à une identification fondée sur la couleur de la peau et les traits phénotypiques.

national, consolidé pendant la Seconde Guerre mondiale, et qui configure les mises en patrimoines entreprises par l'État brésilien à partir des lois de 1988.

La place octroyée à la culture des « minorités » depuis la fin des années 1980 permet de questionner la pérennité de cette fiction raciale. Comment la société brésilienne peut-elle se représenter comme autochtone lorsqu'elle a pratiquement anéanti et décimé les indigènes dès les premiers temps de la conquête coloniale ? Comment identifier des ancêtres dans une société qui ne s'appuie sur aucun héros fondateur et fédérateur, même si la Première république a tenté de faire de Tiradentes²⁰, meneur de la conjuration mineira en 1793, un héros républicain ? Il convient de répondre à ces questions complexes en tenant compte de la position structurelle qu'occupent les Noirs et les Blancs en tant que déracinés, et celle de l'Amérindien en tant que représentant de l'autochtonie, comme indigène en grande part « éradiqué ». Pour répondre à cette double question et au sens de la mise en patrimoine, faisons un détour par le registre du sacré, qui participe de manière centrale à la construction de l'imaginaire national comme l'a souligné Anderson.

Candomblé et mélancolie coloniale

L'analyse du candomblé de Bahia rend parfaitement compte du mythe fondateur de la nation brésilienne que constitue la fiction de la cordialité raciale. Dans cette entreprise de réflexion, l'évocation du concept de mélancolie est très heuristique. Il permet de caractériser le terrain affectif sur lequel s'établissent certains modes de sociabilité, dans des univers où l'ancestralité est déniée. Cela permet par ailleurs de montrer que l'imaginaire national brésilien résulte, en quelque sorte, de la mélancolie produite par la situation coloniale et déclinée de diverses manières par les groupes en présence : l'Européen, l'Africain et l'Amérindien. Partir des mélancolies en situation coloniale, permet d'échapper à une analyse en termes de syncrétisme et de privilégier la thèse de la rencontre créatrice d'une œuvre originale au Nouveau Monde. Celle de l'expérience de la mélancolie par le colon européen, l'Africain déporté et l'Amérindien éradiqué.

Miguel Torga, poète portugais contemporain, nous semble avoir exprimé avec le plus de force ce qu'est la *saudade* pour l'exilé, dans son texte « L'universel, c'est le local moins les murs »²¹. Il définit la mélancolie de sa terre aride du Trás-os-Montes comme une « force centripète, un centre de gravité intérieur. Le navire

²⁰ Tiradentes est bien plus souvent représenté comme un héros chrétien que comme un héros républicain. José Murilo de Carvalho (*Cidadania no Brasil. O longo caminho*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003) s'interroge sur le nombre réduit de héros fondateurs au Brésil, rappelant avec justesse que la plupart des révoltes au Brésil étaient de type monarchique ou messianique. On pense notamment à la révolte des Canudos à la fin du XIX^e et aux mouvements des anciens esclaves, souvent traversés par le Sébastianisme.

²¹ Miguel TORGA, *L'universel, c'est le local moins les murs. Trás-os-Montes*, Bordeaux, William Blake & Barnabooth, 1986, 28 p. (trad. française de Claire Cayron). Texte d'une conférence prononcée au Brésil en 1954 dans les centres *transmontanos* de São Paulo et Rio de Janeiro évoquant sa région natale du Trás-os-Montes qu'il n'a cessé de célébrer tout au long de son œuvre. Le choix de ce texte tient non seulement à sa qualité, mais au fait que l'auteur a vécu au Brésil entre l'âge de 10 et 12 ans.

peut tanguer à la surface des ondes révoltées ; il est une ancre qui l'amarre au fond invisible de la mer »²², même si quelques lignes auparavant il décrit cette mélancolie comme la réminiscence d'une expérience passée. La mélancolie est donc à la fois le souvenir d'une expérience passée et sa fixation comme vérité essentielle et essentialisante. Ne dit-il pas après l'aphorisme cité précédemment que « c'est l'authentique qui peut être vu sous tous les angles et qui sous tous les angles est convaincant, comme la vérité »²³.

Nous sommes là au cœur de la mélancolie qui se décline à la fois comme le souvenir d'une expérience et une vérité. Paradoxe universel de la nostalgie et de la mélancolie, qui tiennent à la fois de l'expérience et de l'imaginaire et qui se construisent toujours dans un présent, dans un contexte bien spécifique. Dans le cas du territoire lusophone des Amériques, cette mélancolie de la mère patrie se déclinait chez l'esclave déporté et l'Amérindien insoumis, sous les termes respectifs de *calundu* et *jururu*.

Le vocable brésilien *calundu*, d'origine kongo, désignait la mélancolie de l'esclave déporté qui ne se faisait pas à sa nouvelle condition, allant parfois jusqu'à se laisser mourir. Pour dépasser cet état de *calundu* et continuer à vivre malgré la violence de sa condition, l'esclave a dû imaginer, recréer de nouvelles formes de socialité. Car, nous le rappellent fort pertinemment Mintz et Price²⁴ (1976), l'esclave déraciné n'a pas la mélancolie abstraite d'un prétendu héritage culturel, mais regrette certaines relations personnelles, et c'est pourquoi ces auteurs envisagent la mélancolie comme « une culture intimement liée aux contextes sociaux dans lesquels les liens affectifs sont expérimentés et perçus »²⁵. La mélancolie *jururu* de l'Amérindien qui le conduisait souvent au suicide lorsque les massacres ou les épidémies n'avaient pas eu raison de lui, marque l'éradication de l'Autre absolu, la figure absente mais toujours présente de l'ancêtre primordial et autochtone, la naturalisation à l'extrême du premier occupant.

C'était au sein des confréries catholiques que les membres de la colonie partageaient des sociabilités entre égaux, la concurrence y était stimulée par le clergé et cette compétition s'exprimait à travers le baroque des fêtes et des édifices religieux. Et c'est au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle que les premières maisons de candomblé allaient émerger des confréries de couleur, comme structures autonomes ayant des territoires sacrés indépendants déclinés en termes de nations religieuses.

Les maisons de candomblé sont souvent perçues comme un lieu de résistance des populations esclaves, comme des espaces de la résistance culturelle des Noirs brésiliens ; or, il est possible de voir que l'idéologie qui les traverse est la même que celle qui imprègne la société globale.

En effet, le candomblé reflète la dynamique hiérarchie/transversalité des rapports sociaux en réinterprétant les relations sociales dans le cadre d'une parenté, d'une

²² *Ibid.* : 26.

²³ *Ibid.* : 25.

²⁴ S.W. MINTZ, & R. PRICE, *An Anthropological Approach to the Afro-American past : A Caribbean Perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues (ISHI) Occasional Papers in Social Change, 1976, 64 p.

²⁵ *Ibid.* : 24.

autochtonie et d'une ancestralité symboliques. Aussi, en dépit de la ségrégation sociale et raciale qui tend à cloisonner les univers sociaux, excluant certains de ses segments de l'accès à la promotion sociale et à la citoyenneté, les différentes subdivisions de la hiérarchie sociale communiquent entre elles à travers un discours où les termes de parenté occupent une place importante. Les désignations courantes au sein d'une même maison et plus généralement entre les adeptes du culte empruntent à la terminologie de la parenté : on est père, mère, fils ou fille de saint.

La logique paternaliste nourrie entre autre du système de parrainage chrétien, présent dans toute l'Amérique envahie par des conquérants catholiques et marquée par la Contre-réforme, est très présente dans les maisons de candomblé. Cette parenté symbolique semble indiquer que le lien social se noue à travers l'Amour. Un proverbe bahianais l'évoque en affirmant qu'on vient au candomblé à cause de l'infortune, de la maladie et qu'on y reste par amour.

Néanmoins, lorsqu'on observe les multiples divinités qui composent son panthéon, la réalité est plus complexe. Le panthéon du candomblé rassemble à la fois les personnages de mythes fondateurs de certains royaumes africains anciens, des phénomènes naturels sous les termes génériques de *orixá*, *vodun* ou *inkicé*²⁶, en fonction de leur nation d'origine et, la figure emblématique de l'Amérindien autochtone, désigné par le terme général de *caboclo*. Les figures de rois africains et de l'Indien primordial sont celles de colonisés ou d'éradiqués. On doit noter que la figure du colon est singulièrement absente de ce panthéon, tout comme l'histoire de l'esclavage, même si quelques figures, comme le *Preto Velho* et *Maria Padilha*, y font cordialement référence, au sens où le *Preto Velho* est la figure du bon vieil esclave soumis, et *Maria Padilha* est celle de la prostituée au grand cœur des temps coloniaux.

On doit par ailleurs souligner que la violence, l'imprévisibilité, sont plutôt du côté de l'Amérindien indigène, considéré comme le maître de la terre brésilienne. Perçu à la fois comme le représentant de l'autochtonie et de la sauvagerie la plus extrême, l'Indien primordial suscite chez la plupart des gens du candomblé une ambivalence mêlée de crainte et de respect : crainte de sa violence incontrôlable et respect de son dédain de la mort. La figure du *caboclo* est la figure la plus chargée de violence (une violence projetée sur celui qui la subit) et l'on peut s'interroger sur les raisons qui portent à charger la première victime de l'entreprise coloniale des violences les plus extrêmes.

Ainsi, les types de figures divines que rassemble le candomblé n'ont pas la même qualité et configurent de manière plurielle la mélancolie. D'un côté, il y a les ancêtres, qui sont les héros fondateurs de lignées symboliques rattachant les adeptes à une Afrique mythique, et de l'autre, les ancêtres autochtones qui ancrent le candomblé dans le territoire national brésilien. Ces deux constructions d'ordre imaginaire relèvent de la même fiction puisque, dans les deux cas, l'histoire de la traite et celle de la colonisation soldée par l'extermination des sociétés amérindiennes sont déniées.

Au Brésil, c'est donc à travers la création de filiations sacrées, dans le cadre d'une fiction afrocentrée construite au sein de territoires dédiés à un univers

²⁶ *Orixá* en référence à l'ancien royaume d'Oyo (Nigeria), *vodun* au Danxomé (Bénin) et *inkicé* à l'ancien royaume Kongo (territoire traversant les actuels Congo, Congo RDC et Angola).

polythéiste, que se concrétise la mélancolie dans un registre religieux. Dans ce contexte, la mélancolie désigne bien un rapport social vertical que l'on pourrait situer dans l'ordre symbolique de l'ancestralité, pouvant fonctionner sur un mode sacré, élargissant l'habituelle expression d'un sentiment personnel et individualisant tel qu'il est exprimé par exemple chez Proust, dans l'épisode de la madeleine. L'horizontalité des rapports sociaux qui fonde une communauté de croyants, une communauté imaginaire, tient à l'adhésion des fidèles à cette vision verticale des êtres humains au regard du monde sacré. Mais si les maisons de candomblé constituent des dispositifs rituels restreints à des communautés d'adeptes, il n'en demeure pas moins vrai que l'imaginaire sur lequel elles reposent²⁷, en tentant d'apporter des réponses mystiques ou mythiques aux questions essentielles de l'histoire brésilienne, participe lui aussi du déni du fait colonial.

Les décrets gouvernementaux en faveur d'une accession à la propriété collective des descendants de terre de marronnage, de l'introduction de l'histoire de l'Afrique dans les manuels scolaires, d'une discrimination positive en faveur des descendants d'esclave et de la reconnaissance du candomblé comme une religion à part entière, continuent d'esquiver l'histoire coloniale du Brésil, en procédant par à-coups. Ces décrets donnent une image segmentée et ahistorique du pays, en s'appuyant essentiellement sur des « cultures en conserve » pour reprendre l'expression de Roger Bastide qui, en dépit de ses travaux sur le métissage des cultures aux Amériques, voyait le candomblé *nagô* de Bahia comme un culte africain préservé de toute influence extérieure.

Par ailleurs, les Amérindiens continuent de constituer la part sombre de l'histoire du pays, malgré ou à cause des mesures protectionnistes dont ils ont été entourés depuis la découverte du Nouveau Monde. Protégés de l'esclavage par les missionnaires jésuites qui recommandaient la traite négrière en arguant de la violence des Amérindiens plus aptes à servir de corps armé que d'esclaves, contre les concurrents européens ou les esclaves en révolte, les Amérindiens étaient soumis au travail forcé, même si beaucoup des Amérindiens déplacés dans des villages (*aldeamentos*) aux abords des habitations des colons étaient de fait réduits à l'esclavage.

Cependant, Alencastro²⁸ rappelle que la traite continentale était impossible pour des raisons structurelles que les jésuites ayant expérimenté la traite en Afrique avaient bien comprises. L'absence de pouvoir central, la vie en bandes, les inimitiés structurelles entre certains groupes et leur fragilité face aux épidémies étaient des entraves à une reproduction continentale de l'esclavage. L'expansion coloniale, l'implantation de nouvelles cultures, l'interdiction des missions jésuites trop souvent en désaccord avec les colons allaient précipiter le déclin des populations autochtones et c'est avec la naissance de la Première république que les autorités publiques s'intéressèrent au devenir des autochtones. En 1910 fut instauré le Service

²⁷ Louis Marin parlerait sans doute d'utopie, « L'utopie est un lieu idéologique où l'idéologie est mise en jeu : l'utopie est une scène de représentation de l'idéologie », in « Dégénérescence utopique : Disneyland », in Louis Marin. *Le pouvoir dans ses représentations*, catalogue de l'exposition, Paris, INHA, 2008 : 31. Chapitre reproduit in L. MARIN, *Utopiques : jeux d'espaces*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973 (« Espaces critiques »).

²⁸ Luiz Felipe de ALENCASTRO, *O Trato dos Videntes . . .*, op. cit. : chapitre 4, « Índios, O escravos da terra », en particulier : 117-132.

de Protection de l'Indien, auquel succéda en 1968 la Fondation National de l'Indien, (actuelle Funai), qui accompagne la difficile mise en place des décrets de la Constitution de 1988. L'attitude protectionniste de l'État brésilien a fait des Amérindiens jusqu'au nouveau Code civil de 2002 des citoyens à part – sous tutelle – ne participant à la vie citoyenne que par la médiation de l'organisme les représentant. En bricolant des décrets sous la pression de mouvements sociaux bien souvent urbains, au lieu d'envisager une véritable réforme foncière, l'État brésilien prolonge la fiction de cordialité entre trois races imaginaires, dans la mesure où cinq siècles de coexistence, dont quatre en situation coloniale, et plusieurs régimes de domination, ne sont pas réductibles à ce seul imaginaire.

Ouidah 92 et l'imaginaire national au Bénin

Au Bénin, la mise en patrimoine concerne les royautes esclavagistes, les cultes vodun et la mémoire de l'esclavage. Cette mise en patrimoine est venue renforcer un imaginaire national issu de la situation coloniale.

La création, par l'administration coloniale française en 1943, du Musée historique de la ville d'Abomey, sur le site d'une partie des anciens palais de Guezo et de Glélé avait deux objectifs. Le premier était d'exhiber la puissance coloniale en installant un musée dans l'espace qui avait abrité les palais des rois les plus influents dans l'histoire du royaume. Le second était de reléguer les emblèmes et les symboles de l'autorité précoloniale dans un passé indéterminé à travers sa muséification. Cette mise en musée de la royauté d'Abomey ne faisait pas disparaître les hiérarchies anciennes, puisque après avoir vaincu le roi Behanzin, les nouvelles autorités intronisèrent Agoli-Agbo et, depuis lors, des querelles régulières viennent raviver les hostilités entre dynasties aboméennes²⁹. Le pouvoir colonial se superposait aux anciens pouvoirs en les dominant et l'histoire de l'ancien royaume devenait l'histoire de l'ensemble du territoire de la colonie.

Lors des Indépendances, les nouvelles autorités prolongeaient l'imaginaire national hérité des colons, en conservant au pays le nom de Dahomey et en poursuivant la politique de muséification des monuments et symboles de la période précoloniale. Le Musée ethnographique de Porto-Novo fut créé en 1957 et installé officiellement en 1966 par l'Institut de recherches appliquées du Dahomey (Irad) sous l'instigation de l'ethnologue béninois Alexandre Senou Adande, ancien chef du département d'ethnologie à l'Institut français d'Afrique noire de Dakar, et dont il porte le nom depuis 1993. Le Musée d'Histoire de Ouidah ouvrait en 1967 dans l'ancien fort portugais, incendié sur ordre de Oliveira Salazar en 1961 qui se refusait à négocier le départ d'un fort conservé durant toute la période coloniale.

La politique patrimoniale du Bénin marxiste-léniniste

Si pendant la colonisation jusqu'à la fin des années 1960, la politique patrimoniale du pays était organisée selon un modèle hérité de la colonisation, le coup d'État de Mathieu Kérékou en 1972 allait marquer une rupture. Le putchiste instaurait

²⁹ R. CAFURI « Le site historique d'Abomey (Bénin, Afrique occidentale, entre passé et présent », *Universités européennes d'été*, Saumur, 13-16 octobre 2003 : 37-47.

à l'automne 1974 un régime « socialiste scientifique » reposant sur le marxisme-léninisme et un an après, il rebaptisait la nation qui devenait République populaire du Bénin. La référence à l'ancien royaume du Bénin, empire né au XIII^e siècle et qui avait eu une longévité exceptionnelle³⁰ venait briser un imaginaire national issu de la situation coloniale et centrée sur la partie méridionale du pays. D'ailleurs, si beaucoup avait été reproché au Kérékou dictateur marxiste-léniniste pendant la Conférence nationale³¹, aucune voix ne s'est élevée suffisamment haut pour permettre de débaptiser à nouveau la nation.

En effet, le groupe Fon (celui de l'ancien royaume d'Abomey) est loin d'être numériquement majoritaire au Bénin. Traditionnellement, il est classé au même rang que sept autres qui s'étendent sur des territoires beaucoup plus vastes à l'intérieur du Bénin. Le boom économique nigérian de la fin des années 1970 a engendré des velléités identitaires, notamment chez certains cadres Yoruba et Batoonu (deux autres groupes qui occupent au Bénin un vaste territoire). Le rattachement avec le Nigeria a été parfois évoqué dans des cercles très restreints. Chez les Yoruba, ce mouvement persiste et trouve un répondant au Nigeria, à travers le projet du grand Yorubaland³².

Anticipant les risques de désorganisation de la superstructure par l'extension de ces idées subversives et au nom de la « cohésion nationale », le pouvoir central a adopté deux attitudes complémentaires motivées sans doute par l'importance de ces deux groupes. Les Yoruba ont en effet le pouvoir commercial. Les Batoonu, très impliqués dans la politique nationale, détiennent un pouvoir traditionnel réel dans tout le Nord Est du Bénin, y compris dans les fiefs dendi (environ un cinquième du territoire actuel), notamment sur le cheptel et dans la réserve de culture cotonnière du Bénin.

La première attitude a été de consacrer officiellement et de célébrer plus que précédemment trois héros nationaux : Béhanzin (Fon) Bio Gera (Batoonu) et Kaba (dans l'Atakora). Le pouvoir central suggérait ainsi à l'imaginaire citoyen l'appartenance à une même aire politique dont la caractéristique historique avait été de résister à la pénétration coloniale, sans toutefois jamais dénoncer l'esclavage et les collaborations diverses avec l'ordre colonial. Au même moment, les intellectuels anticoloniaux (Louis Hunkanrin, Tovalu Quenum, etc.) ont été sortis des archives et enseignés dans les écoles.

La seconde attitude a été de revoir la notion de nationalité par des mesures concrètes et discrètes. L'inscription sur la carte nationale d'identité de l'« ethnie » de l'individu, a été remplacée par celle de « coutume ». Cet acte est loin d'être

³⁰ Il a perduré jusqu'au XIX^e siècle (même si sa période la plus glorieuse s'étend du XV^e au XVII^e : voir les bronzes du Bénin régulièrement exposés dans les musées européens les plus prestigieux).

³¹ Le Bénin inaugurerait du 19 au 28 février 1990 le principe d'une Conférence nationale qui mettrait fin à une dictature militaire et marxiste et ouvrirait au retour à la démocratie. Présidée par un archevêque, cette formule de Conférence nationale sera reprise par de nombreux pays africains. Ayant proclamé sa souveraineté et le caractère exécutoire de ses décisions, elle instaurait un gouvernement de transition chargé de préparer des élections démocratiques.

³² Cette volonté hégémonique yoruba ne date pas d'hier comme en témoigne l'ouvrage de J.D.Y. PEEL, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Blommington-Indianapolis, Indiana University Press, 2000.

anodin, notamment pour le rêve de nation yoruba. Désormais en effet, les Nago, les Ifè, les Shabè, les Sha, les Idaasha . . ., répandus du Nord au Sud sur des communes d'envergure, ne sont plus assimilés aux Yoruba, mais constituent autant de « coutumes ». La notion de coutume vise ici à annihiler les autres composantes de la nationalité par la fragmentation de l'imaginaire communautaire favorisé *a priori* par l'hétérogénéité géographique. Paradoxalement, cette inflation de la nationalité yoruba a été intégrée par les citoyens alors même qu'objectivement ceux-ci ne sont liés précisément que par l'identité de leurs coutumes yoruba et par leurs dialectes respectifs de la langue yoruba.

Il faut noter cependant que la désagrégation de la nationalité n'a pas atteint de la même manière les sociétés de langue Gbe – Aja, Gun, Tori, Peda, Guen et assimilés. La plupart de ces ressortissants, relevant *grosso modo* de la « coutume fon », nourrissent vis-à-vis d'Abomey, un complexe et une haine liés à la traite. De ce fait, tout en gardant comme les Yoruba la même coutume, celle du vodun, ces groupes ont toujours rejeté l'assimilation à une « coutume fon » que les différents parlers stigmatisent d'ailleurs. Il en résulte que la substitution du mot d'ethnie par celle de coutume apparaît ici salvatrice dans la mesure où elle confère, dans la nomination, une autonomie vis-à-vis d'Abomey. On est désormais de coutume aja, ce qui engendre du même coup une fierté d'appartenance communautaire justifiée *a contrario* par les multiples allusions de dénigrement dans les parémies (incantations, proverbes et autres) du parler fongbe. On est ainsi par exemple Gun et ce sentiment d'appartenance explique pourquoi, depuis Toffa I^{er} jusqu'aux élections les plus récentes, Porto-Novo s'est toujours allié à l'Autre contre Abomey, quel que soit l'Autre.

On peut comprendre que cette farouche volonté de distinction vis-à-vis du Danxomé, considéré comme l'ennemi commun, ait poussé les citoyens de langue gbe à un consensus avec l'ensemble des autres groupes sur le nom du Bénin, lors de la Conférence nationale. Tous préférèrent conserver le nom de Bénin, gage, pensait-on, de la cohésion nationale sans laquelle le Dahomey avait été sujet à de multiples coups d'État entre 1963 et 1972. Des anciens condamnés à mort par contumace³³ aux animateurs de sociétés secrètes et jusqu'aux communistes également car, paradoxalement, la seule force opposée à Kérékou était le Parti Communiste Dahoméen qui garda son nom avec l'adjectif dahoméen jusqu'à la Conférence Nationale.

Durant sa période révolutionnaire, Mathieu Kérékou s'était aussi attaché à écraser les autorités politiques précoloniales à travers différents décrets visant à abolir le féodalisme et l'obscurantisme. En 1976, il lançait une campagne contre la sorcellerie qui eut un certain retentissement dans le pays, dans la mesure où elle épargnait les catholiques, alors dominants institutionnellement, mais conduisait parfois à des règlements de compte entre voisins.

Cependant, tout en fustigeant les forces rétrogrades qui freinaient le développement technique du pays, Kérékou stimulait une nouvelle forme de patrimonialisation, celle des savoir-faire ancestraux, à travers la création d'une Association

³³ Notons que deux des meilleurs alliés de Kérékou lors de son retour au pouvoir en 1996, Émile Derlin Zinsou, président du pays de 1968 à 1969, et Gratien Pognon, ancien ambassadeur et haut fonctionnaire international, en furent.

nationale des Praticiens de la Médecine traditionnelle au Bénin et des Géomanciens, Médiums et Voyants³⁴ lesquels devaient assurer un encadrement sanitaire permettant de réduire les coûts de la médecine. On sait que les savoir-faire et les pratiques des guérisseurs, pour être efficaces, s'appuient sur des rituels qui dépassent le cadre restrictif de la phytothérapie, et les recommandations de Kérékou fonctionnaient comme un véritable *double-bind*. L'élan donné aux cultes vodun durant cette période en témoigne largement. Ainsi, à Ouidah, par exemple, il y a eu plus de processions vodun à la mer³⁵ entre 1977 et 1989 que pendant toute la période coloniale.

Par ailleurs, les relations Sud/Sud entre la capitale de l'État de Bahia et le Bénin étaient renouvelées avec le photographe et ethnologue Pierre Verger qui, depuis la fin des années 1950, tentait de renouer, à travers la culture vodun, les liens qui avaient uni autrefois les deux continents. Une maison du Brésil était ouverte à Ouidah et une maison du Bénin à Salvador, à la fin des années 1980.

L'idée d'«équilibre régional» et de multiculturalisme allait conduire lors du renouveau démocratique à la reconnaissance officielle des chefs traditionnels, des rois et des autorités précoloniales sans pour autant leur concéder une quelconque autorité administrative.

Renouveau démocratique et mise en patrimoine des arts et des cultures

Dès 1990, le renouveau démocratique signait le retour en force des structures et des cultures précoloniales dans la mire des autorités gouvernementales, retour en partie annoncé par l'inscription du Musée d'Abomey au patrimoine mondial de l'humanité de l'Unesco en 1985. L'ancien royaume du Danxomé entrait dans l'histoire universelle et les conflits locaux autour de la mémoire s'internationalisaient et devenaient un enjeu pour les diasporas.

Le Festival des Arts et Cultures vodun, Ouidah 92, opérait la synthèse de toutes les politiques patrimoniales menées jusqu'alors, en célébrant au cours du même événement, les cultes vodun, les arts dynastiques et l'histoire du comptoir négrier de Ouidah qui avait, de 1727 jusqu'aux années 1850, fait embarquer près d'un million d'esclaves vers les Amériques. Événement d'ampleur internationale, le festival Ouidah 92 était principalement destiné à une diaspora en mal de racines dont le gouvernement de Nicéphore Soglo espérait des retombées financières en termes de tourisme culturel et identitaire.

Les processus de décentralisation en œuvre avec le retour à la démocratie allaient de concert avec l'effort de patrimonialisation de la part des autorités

³⁴ Décret 86-69 du 3 mars 1986.

³⁵ Rituel périodique destiné à renouveler la puissance de la divinité de la mer qui contrôle et protège l'ensemble de l'ancien territoire politique du comptoir de Ouidah. Ce rituel rassemble pendant environ trois mois un millier d'adeptes appartenant à différents couvents pour préparer cette procession et nécessite de lourds investissements financiers. Durant la période marxiste, le responsable des cultes n'aurait pu accomplir ce rituel sans la participation financière des autorités politiques. Pour plus de détails sur ce rituel à la mer voir E.K. TALL, « Guerre de succession et concurrence mémorielle à Ouidah, ancien comptoir de la Traite », à paraître.

publiques, conduisant à une effervescence allant jusqu'à faire resurgir des conflits plus anciens, ou encore à faire naître une concurrence acharnée entre les différents maîtres d'œuvre locaux de grands chantiers internationaux comme *La route des esclaves* ou *Les anneaux de la mémoire*.

Du côté des communautés vodun, l'ambiance était aussi assez tendue après que les retombées du festival Ouidah 92 se furent révélées bien maigres. La décentralisation stimulait l'éclosion d'associations de préservation du patrimoine culturel, chacun créant la sienne autour d'un noyau aux allures bien souvent communautaristes, ces associations ayant toute le même credo, celui de conserver la mémoire d'un culte, d'une dynastie, d'un savoir-faire séculaire pour les générations futures. La diversité du peuplement au Bénin, les nombreuses migrations qui avaient traversé son territoire depuis l'époque précoloniale donnaient lieu à d'homériques conflits dans tout le Bénin méridional pour identifier lesquels, parmi les groupes cohabitant depuis plusieurs siècles, pouvaient prétendre à une antériorité qui leur assurerait une légitimité plus grande en matière de tradition mémorielle. Les mémoires devenaient de plus en plus segmentées, de plus en plus exclusives, souvent perçues par l'homme de la rue comme un combat d'arrière-garde d'anciennes élites cherchant à reconquérir l'aura d'antan. Sans compter que toutes ces gesticulations communautaristes semblaient toujours s'adresser à l'Autre soi, c'est-à-dire à une diaspora transatlantique dont chacun espérait pouvoir obtenir des retombées financières. Cours de divination Fa, initiation expresse aux mystères des cultes vodun, services magico-religieux étaient proposés par les chefs de culte³⁶ qui avaient réussi à tisser des liens fragiles et entièrement personnalisés avec les membres de la diaspora qui avaient assisté au festival Ouidah 92. L'instauration d'un jour férié dédié à la célébration des cultes vodun, le 10 janvier³⁷, était l'enjeu de déploiements stratégiques de plus en plus sophistiqués pour répondre aux attentes d'une diaspora, construite à partir d'un imaginaire universaliste véhiculé par les organismes internationaux. La manne internationale qui avait accompagné les processus de démocratisation du pays s'étant tarie après Ouidah 92, les différents représentants des cultures vodun ou royales se dispersèrent, chacun cherchant à rentabiliser ses relations interpersonnelles sans s'interroger sur le fait que leurs démarches reposaient sur un imaginaire étranger à celui de la population dans son ensemble.

La Porte du non-retour érigée sur la plage de Ouidah en 1993 grâce à un financement de l'Unesco achevait de lier irréductiblement culte vodun et esclavage. Ce qui, du point de vue local, pouvait apparaître comme une aberration dans la mesure où les relations entre un pouvoir esclavagiste et les cultes vodun tenaient aux relations théologico-politiques du royaume aboméen, qui avait instrumentalisé

³⁶ Pour une synthèse des différentes stratégies mises en œuvre par ces derniers, voir E.K. TALL « Les nouveaux entrepreneurs en religion : la génération montante des chefs de culte de possession à Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil) », *Autrepart* (Paris, IRD), 2003, 27 : 75-90, et « Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au Sud-Bénin », in L. Fourchard, A. Mary & R. Otayek (eds), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005 : 267-284.

³⁷ La date du 10 janvier, instituée par le régime de Nicéphore Soglo, suite au festival Ouidah 92, a été déclarée officiellement jour férié pour célébrer la religion vodun sous le premier mandat démocratique de Mathieu Kérékou en 1996.

toutes les forces qui pouvaient renforcer et légitimer son pouvoir, mais qui du point de vue des nombreuses sociétés locales étaient contextuelles. Si la France coloniale privilégiait la mémorisation d'un royaume qui évoquait pour elle bien plus que la traite transatlantique, une organisation sociopolitique qui n'avait rien à envier aux anciennes monarchies européennes, pour les populations locales postcoloniales, la royauté d'Abomey inspirait pour la région méridionale avant tout une domination dont seules les différentes dynasties, leurs fonctionnaires et leurs assujettis pouvaient s'enorgueillir. Ouidah comme comptoir négrier brassait une diversité sociale qui ne pouvait être réduite aux dynasties aboméennes et à leurs fonctionnaires royaux. Robin Law³⁸ a bien montré qu'en dépit des tentatives dynastiques de contrôler la traite, une classe de marchands composés de fonctionnaires royaux, de négociants indépendants avaient participé activement au commerce des esclaves. Ainsi, la figure charismatique de Francisco Felix da Souza, dit Chacha, métis de Portugais et d'Amérindienne ayant lié un pacte avec le roi Guézo témoignait de cette alliance entre des commerçants indépendants avec la royauté aboméenne. L'élite commerçante brésilienne avec ses dépendants³⁹ à Ouidah a joué un rôle important dans la transition économique d'un système fondé sur la traite esclavagiste vers un système de production orienté essentiellement sur les plantations de palmier à huile, et reposant sur le travail forcé, prélude à la colonisation française. Ceci explique sans doute en partie pourquoi la mémoire de la période précoloniale ne concerne aujourd'hui que les élites – dynasties aboméennes et grands commerçants Aguda – que la conquête coloniale française allait pacifier. Elisée Soumonni⁴⁰ s'étonnait que les politiques de patrimonialisation de la mémoire taisaient la présence de forts français, anglais et hollandais qui avaient pourtant été installés dès le début de la traite transatlantique, bien avant que Ouidah ne devienne le comptoir principal à destination du Brésil. Ce silence pouvait s'expliquer par le fait que du côté français, la muséographie d'un ancien royaume permettait de magnifier son rôle dans la patrimonialisation des ethnographies locales, même si son attention portait avant tout sur les élites dominantes. Quant aux autres pays impliqués dans la traite, il était important pour les autorités postcoloniales de répondre aux attentes d'une communauté diasporique imaginée.

Le renouveau démocratique stimula une véritable effervescence autour d'enjeux tant socioéconomiques que politiques. Dès le début, s'affrontèrent deux projets pensés localement comme concurrentiels. Il s'agissait des projets *La route de l'esclavage*, promu par l'Unesco et *Retrouvailles Bénin Haïti*, pensées par la MCAC⁴¹ en la

³⁸ R. LAW, *Ouidah. The Social History of a West African Slaving "Port" 1727-1892*, Athens, Ohio University Press/Oxford, James Currey, 2004 : 111 et suivantes.

³⁹ Localement, communément appelés Aguda et comprenant des négociants lusophones et des affranchis *retornados*, et leurs esclaves locaux. [*Ndlr* : les *retornados* (« retournés ») sont les anciens marchands d'esclaves et leurs affranchis revenus sur la Côte des Esclaves au XIX^e siècle. Le vocable a ensuite été utilisé pour désigner les colons d'Afrique revenus au Portugal après la Révolution des Œillets (1974-1975).]

⁴⁰ E. SOUMONNI, « Ouidah : lieu et enjeu de mémoire de la traite négrière transatlantique », Colloque *La traite coloniale, océan Atlantique et Indien : Regards croisés : Europe, Afrique, Amériques*, Dakar, 15-18 septembre 2007 : 10 p. multigr.

⁴¹ Mission française de Coopération et d'Action culturelle.

personne de son chef de mission de l'époque, ancien chef de mission Unesco en Haïti. L'idée de retrouvailles sera reprise et élargie par le candidat Soglo qui le transformera en projet de *Renaissance Culturelle* dans son programme présidentiel, donnant lieu au festival Ouidah 92, plutôt inspiré par le vent onusien des retrouvailles entre l'Afrique et sa diaspora⁴².

D'un côté la mémoire, de l'autre les retrouvailles qui auraient pourtant pu faire bon ménage, si la concurrence n'avait pas été vécue comme telle par leurs acteurs. Ajoutons la guerre entre chefs de culte et, dès le retour de Kérékou au pouvoir, le désintéret de l'État pour le culte vodun depuis la conversion du président à l'Évangile⁴³. C'est pourquoi le succès mitigé du festival Ouidah 92 n'a pas abouti à une déferlante de la diaspora afro-américaine, elle-même sans doute échaudée par l'absence de consensus national et le manque d'infrastructures adéquates pour recevoir un tourisme identitaire et culturel exigeant. Pourtant Ouidah, à l'inverse de la Maison des esclaves de Gorée⁴⁴, était indéniablement un comptoir de la traite. La destruction du royaume de Savi au début du XVIII^e siècle, après sa conquête par le royaume aboméen cherchant une voie directe sur la mer et le commerce négrier, l'installation de forts européens à quelques kilomètres de l'ancienne capitale, dans ce qui allait devenir la cité de Ouidah, sont des faits historiques largement avérés. Mais, à la différence de Gorée qui, dès les Indépendances, avait été pensé par son premier président comme le symbole de la Négritude et

⁴² L'un et l'autre projet ayant été conçus bien avant l'élection de Nicéphore Soglo, nous compléterons l'interprétation de Nassirou Bako Arifari (« La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des Africanistes*, cxx (1-2), 2000 : 221-231) qui voit, d'un côté N. Soglo et la France, et de l'autre, P. Hountondji, ancien ministre de l'Éducation du gouvernement de transition et ensuite ministre de la Culture du président Soglo et d'autres universitaires. Une rivalité opposait deux intellectuels, Tidjiani-Serpos, alors conseiller du Premier ministre de la Transition (N. Soglo) et Houtoundji, chacun briguant la direction locale du projet Unesco. Tidjiani-Serpos souhaitait réunir les deux projets mais la MCAC s'y opposait, sans doute pour marquer sa différence ou sa puissance postcoloniale. L'organisation du festival Ouidah 92, tenu en février 1993, allait finalement permettre à Tidjiani-Serpos qui en fut la cheville ouvrière, d'intégrer l'Unesco d'abord comme ambassadeur du Bénin auprès de cet organisme, avant d'en devenir le directeur pour l'Afrique.

⁴³ Voir par exemple le lancement, en décembre 1999, du projet *Réconciliation et développement* qui reprend un projet plus vaste instauré par le réseau évangélique qui réunit annuellement les fidèles à une *Global Consultation for World Evangelisation*, à laquelle avait participé Kérékou en 1997 en Afrique du Sud. Pour plus de détails sur les processus d'évangélisation de l'État béninois, voir C. STRANDBJERG, « Les nouveaux réseaux évangéliques et l'État », in L. Fourchard, A. Mary & R. Otayek (eds), *Entreprises religieuses . . . , op. cit.* : 223-242.

⁴⁴ Voir les travaux archéologiques récents qui prouvent que jusqu'au début du XVIII^e, Gorée était peuplée essentiellement de groupes locaux, les Européens arrivant plus tardivement pour établir des maisons de commerce dont la main-d'œuvre servile était essentiellement domestique et louée chez les indigènes. Cf. I. THIAW, « Every House has a Story : the Archaeology of Gorée Island, Sénégal », communication présentée à la conférence du Codesria, *The Trans-Atlantic Construction of the Notions of "Race", Black Culture, Blackness and Antiracism : Towards a New Dialogue between Researchers in Africa, Latin America and the Caribbean*, Gorée, 11-17 novembre 2002, 10 p. multigr.

du panafricanisme⁴⁵, Ouidah, comme Porto-Novo et les autres comptoirs de l'ancienne Côte des esclaves, garde encore vivante, bien que souvent déniée, la mémoire de la traite puisqu'une partie des populations côtières est composée de *retornados*⁴⁶ et de leurs nouveaux esclaves.

Dieu aime le Bénin, nouvel imaginaire national ?

Après le commerce de la traite, on pouvait raisonnablement envisager une nouvelle route commerciale, celle du Regret, du Pardon et des Retrouvailles. Les sommes engagées dans des projets comme *La route des esclaves*, Ouidah 92 et la *Porte du non-retour* en étaient des preuves concrètes. Les raisons de ces demi-succès ou demi-échecs sont sans nul doute plus nombreuses et complexes que la simple rivalité entre des personnes. On pourrait avancer que la place symbolique de la traite était déjà prise par Gorée, ou encore que le caractère mythique d'un lieu, d'une mémoire ne fait pas bon ménage avec la vérité historique.

Le festival des cultures traditionnelles ou précoloniales s'est arrêté à Ouidah et n'a jamais réussi à embraser l'ensemble du territoire national. Avec le recul, il semble que l'idée de ressources culturelles continuait d'être rattachée au Bénin méridional, figé dans son histoire par l'expérience coloniale. La rupture marquée par le changement de nom du territoire national en 1975 paraît, de ce point de vue, un des aspects qui explique la longévité politique de Mathieu Kérékou. À son retour sur la scène politique en 1996, ce dernier, qui avait abandonné l'uniforme marxiste-léniniste pour la chasuble d'homme re-né au christianisme, inaugurerait un nouveau slogan *Dieu aime le Bénin*, et aujourd'hui cette maxime participe de l'imaginaire national dans lequel chacun se retrouve (musulman, chrétien de toute dénomination et païen), ce que n'a jamais réussi à faire un imaginaire centré sur l'ancien royaume d'Abomey. L'échec relatif de la patrimonialisation des cultes vodun et de la mémoire de l'esclavage relèverait en partie de cette difficulté pour un peuple aux origines et histoires extrêmement variées de se reconnaître dans un « aboméocentrisme » orienté vers une mémoire dont s'enorgueillissent principalement aujourd'hui les descendants des « Retournés » ayant réussi à tourner à leur avantage un savoir-faire acquis dans l'Atlantique sud.

En outre, la mise en patrimoine conjointe des cultes vodun, des royautes esclavagistes et de la mémoire de l'esclavage est paradoxale à plus d'un titre. En effet, si chefs de cultes vodun et dynasties royales se sont souvent réciproquement légitimés, les cultes vodun ne sont pas réductibles au seul pouvoir royal, et leurs représentants demeurent partagés sur la meilleure position à tenir face aux processus de mise en patrimoine des traditions locales. Il y a ceux qui opèrent par sédimentation et superposition des différents pouvoirs politiques dans la longue durée, n'hésitant pas à collaborer avec les représentants des anciennes dynasties royales, et il y a ceux qui revendiquent une profondeur historique plus grande que l'ancien conquérant et qui exigent une autonomie plus en accord avec le

⁴⁵ Et ce d'autant plus facilement qu'aucune trace visible ne donnait à lire la complicité des anciens royaumes à ce commerce ignoble. En effet, à Gorée, il n'y a aucun *retornados* des Amériques.

⁴⁶ Les *retornados* Aguda (voir note 40) du Bénin et du Togo sont appelés Amaro et Tabon au Nigeria et au Ghana.

devoir de mémoire de l'esclavage. Il devient ainsi difficile de célébrer dans le même chœur, un ancien royaume esclavagiste et le devoir de mémoire pour ce qui est désormais considéré comme un crime contre l'humanité. Au-delà des querelles entre représentants du monde précolonial, il convient de constater que la société civile du Bénin est peu encline à s'y intéresser véritablement et c'est sans doute la raison pour laquelle le discours de réconciliation des évangélistes est plus performatif que celui des protagonistes du festival Ouidah 92 qui jouaient sur la repentance. En effet, la majorité des monuments (palais royaux, architecture brésilienne, etc.) ou du patrimoine immatériel (cultes dynastiques, vodun, fêtes des Grandes Coutumes, etc.) renvoient à la traite esclavagiste dans la région méridionale du pays. On peut aussi y inclure certains segments de la population, comme le groupe des Aguda, ayant pour beaucoup d'entre eux, poursuivi l'activité dont ils avaient été victime avant d'être affranchis.

La peur de la balkanisation du pays, l'existence de descendants d'esclaves *retornados* et de leurs captifs, l'impossibilité structurelle des chefs de culte vodun et de leurs adeptes à se considérer comme une communauté horizontale, chacun luttant pour sa propre communauté organisée de manière verticale, le retour des rois⁴⁷ rendent difficile la réalisation d'un projet national reposant sur des imaginaires parcellisés, régionaux et souvent concurrents.

Des échecs et des succès de la vague patrimoniale au Brésil et au Bénin

L'imaginaire national, issu en grande partie de la situation coloniale au Brésil et au Bénin, a orienté les politiques de patrimonialisation de leurs gouvernements respectifs. Ces politiques patrimoniales déplacent, détournent, à travers une vision culturaliste de la société, l'attention de véritables politiques sociales destinées à l'ensemble de la société.

Hartog observait en France, à partir des années 1980, un basculement d'une histoire-mémoire vers une histoire patrimoine⁴⁸ (*op. cit.* : 164) régie par le présentisme qui caractérise notre monde contemporain. Au Brésil et au Bénin, cette histoire-patrimoine semble se construire principalement autour de l'expérience de la situation coloniale.

Le Brésil, pays du futur selon la célèbre formule de Stefan Zweig⁴⁹, appréhende son passé de façon morcelée en privilégiant le terrain culturel aux réformes sociales. Ainsi, l'introduction de cours d'histoire africaine et indigène dans les écoles du premier degré, sans avoir auparavant formé des enseignants capables de dépasser une histoire en forme de fiction à travers des contes et légendes, oblitère les conditions désastreuses d'enseignement général de l'enseignement public dans la plupart des États de la Fédération. La demande, faite aux anthropologues de

⁴⁷ Pour une analyse de ce phénomène, voir Cl.-H. PERROT et F.-X. FAUVELLE-AYMAR (eds), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 1999. Au Bénin, ce retour des autorités traditionnelles dans le champ du politique est corollaire des processus de démocratisation et de décentralisation.

⁴⁸ F. HARTOG, *Régimes d'historicité*. . . , *ibid.* : 164.

⁴⁹ S. Zweig, *Brésil, terre d'avenir*, Livre de Poche, 2001 [1942].

produire des rapports scientifiques justifiant la remise ou non à des descendants d'esclaves marrons de la propriété collective de leurs terres, esquive la question foncière dans un pays où 1 % de la population continue de posséder la majorité des terres. La liberté de culte, adressée principalement aux religions afro-brésiliennes, n'a jamais été assortie des instruments légaux et financiers permettant aux religions n'appartenant pas au complexe abrahamique de faire respecter ce droit.

L'instauration d'une politique de discrimination positive fondée sur le principe d'auto déclaration des candidats masque la réalité d'une stigmatisation reposant principalement sur des critères phénotypiques. Pourquoi deux frères partageant *a priori* la même culture opteraient-ils pour deux stratégies personnelles différentes pour accéder à l'université, l'un s'identifiant comme Noir tandis que l'autre choisirait l'anonymat de la sélection par concours ? Le choix d'intérioriser ou non l'appartenance imaginée à une culture ou une race différente trouve appui dans des images qui rappellent la situation coloniale où la race était construite pour légitimer la différenciation entre êtres libres et esclaves. En réduisant les questions d'inégalité sociale aux prismes de la race et de la couleur, les autorités politiques reconfigurent la fiction des trois races : en prônant l'égalité entre des races plus que jamais construites et imaginées, les politiques gouvernementales renient le métissage, l'originalité d'un pays qui en dépit de ses inégalités partage un univers religieux composite et complexe, et du même coup renvoie aux oubliettes tout ce qui aurait pu faire du Brésil un véritable pays du futur, assumant son hétérogénéité intrinsèque. L'on sait bien au Brésil que c'est la condition sociale qui détermine la couleur de la peau et une politique de réparation inspirée du modèle nord-américain ne fait que masquer les profondes inégalités sociales entre le Nordeste et le Sud du pays, entre les ruraux et les urbains, entre les pauvres et les riches, dans une échelle de couleurs qui se déclinent à l'infini.

La difficulté à aborder le droit à la terre, le droit à la santé et à l'éducation de manière globale, constitue une manière d'éviter d'affronter la réalité sociopolitique et de prolonger la fiction raciale entre des populations qui se sont pourtant mélangé. Le statut d'être à part de l'Amérindien jusqu'à la fin du ^{xx}e siècle témoigne de cet embarras qu'avaient les autorités politiques à affronter l'histoire du pays. Les mesures et les décrets permettant aux Amérindiens d'accéder à l'usufruit de certaines terres ont inspiré les décrets de 1988 concernant les terres de marronnage. Cependant la difficulté des gouvernants à reconnaître aux Amérindiens une véritable citoyenneté éclaire les paradoxes de l'histoire coloniale. Jusqu'en 1988, l'Amérindien constituait la part sombre, le déni absolu de l'histoire de la conquête, dans la mesure où son autochtonie le rejetait hors de l'histoire et du droit à la citoyenneté dès lors qu'il n'adoptait pas les codes et les mœurs de la société civilisée. Sinon, pourquoi tant de difficultés à accorder une citoyenneté entière et l'usufruit de leurs terres aux quelques survivants autochtones ? C'eût été déroger à la fiction raciale et au déni colonial.

On peut réparer des torts vis-à-vis des descendants d'esclaves, dans la mesure où étant déportés, ils étaient *de facto* membres colonisateurs, comme main-d'œuvre forcée, esclave, travaillant sur des terres conquises. Alors que l'Amérindien, l'autochtone, longtemps réduit à la vie nue, éradiqué ou retranché dans des réserves, était jusqu'à la fin des années 1980 sous tutelle. Classé dans la catégorie des peuples premiers, il se devait de prouver par des traits culturels distinctifs, son amérindianité

pour pouvoir exister. Le rêve rousseauiste du bon sauvage participait de l'imaginaire national⁵⁰ et c'est sans doute la raison pour laquelle, en dépit de l'action des militants des mouvements indigénistes, pas toujours eux-mêmes au clair sur ce que représente l'autochtonie amérindienne, l'État brésilien a eu tant de mal à promulguer une loi qui octroie aux descendants des premiers habitants du territoire national le statut de citoyen à part entière⁵¹.

Si au Brésil, les processus de patrimonialisation de la culture visent avant tout le maintien de la paix sociale, au Bénin, son objectif principal est de transformer un pays ayant récemment retrouvé un régime de gouvernement démocratique, en terre d'accueil pour une diaspora américaine et caribéenne en mal de racines. La patrimonialisation s'y est avant tout attachée aux cultes et cultures du Bénin méridional, dans une fiction dahoméenne qui ne rendait pas compte de la diversité du peuplement au Bénin. Ouidah était un comptoir négrier dont les populations autochtones⁵² (pêcheurs et agriculteurs) ont toujours ressenti la domination aboméenne comme une colonisation⁵³ qui, à travers les grandes coutumes⁵⁴ manifestait son pouvoir.

Robin Law dans son ouvrage sur Ouidah montre bien comment en dépit des tentatives de contrôle absolu par le pouvoir aboméen, la traite y avait enrichi de nombreux commerçants indépendants. Leurs intérêts étaient souvent divergents de ceux des dynasties aboméennes qui cherchaient toujours à contrôler le prix des esclaves, au risque de faire fuir les négociants vers d'autres ports et comptoirs. Avec la fin de l'esclavage, l'économie de plantation, instaurée en premier chef par les Brésiliens Aguda, faisait des élites commerçantes côtières les médiateurs privilégiés des colons européens. La première cathédrale de la colonie fut implantée à Ouidah, son premier séminaire également. Les missionnaires s'attachèrent ainsi à faire l'ethnographie de toutes les populations de l'AOF, tandis que les administrateurs coloniaux identifiaient les anciennes structures sociopolitiques, soucieux de transformer, dans une logique de pacification, des anciens rois, chefs ou leaders locaux en chefs de canton, figeant dans une pseudo tradition, des pouvoirs qui n'étaient pas aussi anciens ou légitimes qu'ils pouvaient paraître dans le contexte

⁵⁰ Voir *O Guarani* de José de Alencar, publié en 1837, qui alimente depuis le romantisme brésilien à l'égard des Amérindiens.

⁵¹ Le code civil de 2002 semble avoir mis fin aux contradictions entre la constitution de 1988 déclarant tous les Brésiliens libres et égaux et le statut spécial de l'Amérindien sous tutelle de la Funai. Désormais un Amérindien, où que soit son lieu de résidence, est responsable de ses actes devant la justice et acteur de la vie civile comme tout citoyen, indépendamment de son degré d'acculturation. Cf. F. da Costa CAVALCANTI, <www.escola.agu.gov.br/revista/Ano_V_mar%0E7o_2005/fabio_indigenas.pdf>.

⁵² La région ayant été le théâtre de nombreuses migrations de l'Ouest et de l'Est, seule l'archéologie sera capable de déterminer quelles furent les premières populations de la région. Il est toutefois avéré que les Xweda et les Xula arrivèrent dans cette zone avant les Fon d'Abomey (cf. R. Law, *Ouidah...*, *op. cit.*).

⁵³ Voir C. AGBO, *Histoire de Ouidah, XVI^e au XX^e siècle*, Avignon, Les Presses Universelles, 1959.

⁵⁴ Grandes fêtes rituelles annuelles célébrant la grandeur du royaume auxquelles chacun devait contribuer en biens matériels, obligation qui était bien souvent perçue comme une taxe supplémentaire prélevée par le pouvoir dominant.

de négociation coloniale. Les processus de décentralisation au Bénin ont réveillé la mémoire de chacun, mémoire toujours sélective et souvent concurrentielle.

Au-delà du paradoxe qu'il y a à célébrer la mémoire de l'esclavage dans une partie du territoire dont l'existence et la puissance proviennent justement de la traite, on rappellera la difficulté à rassembler dans le même devoir de mémoire les descendants d'esclaves qui ont franchi le *middle passage** et les descendants de ceux qui sont restés sur le continent. La mémoire et la nostalgie, recomposées dans le Nouveau Monde en identités religieuses à travers le candomblé bahianais, le vaudou haïtien, le culte des loas et la santéria, plus que la mémoire de l'esclavage, semblaient la passerelle pouvant permettre au Sud-Bénin et au Nouveau Monde de se retrouver. Mais la vague évangélique avait accompagné le renouveau démocratique et le fragile pont reliant les cultes afro-américains aux cultes vodun, en dépit de leur translocalité, demeurait trop glissant et lié à une histoire régionale du Bénin, pour que l'ensemble de la nation fasse corps avec cet imaginaire mêlant culture vodun, royaume d'Abomey et traite des esclaves.

27 janvier 2009

Emmanuelle Kadya TALL

Écoles des hautes études en sciences sociales – IRD

UMR194 Centre d'études africaines

* *Ndlr* : dans le schéma du commerce triangulaire, le *Middle Passage* représente la traversée Afrique/Amérique.