

Circulations et Productions

Cultu(r)elles dans

l'Atlantique Sud



Sous la direction de

Kadya Tall et Romuald Tchibozo

Les Editions des Diasporas

Table des matières

Ce recueil est issu d'une sélection de présentations faites en octobre 2017 lors du colloque organisé à l'Université d'Abomey Calavi par des membres de son département d'histoire et d'archéologie et des membres de l'Institut des mondes africains de Paris, site EHESS. Il a été soutenu par l'IRD, l'IMAf, l'UAC, la FASHS, l'INMAAC et l'Ambassade de France au Bénin.

Note sur les transcriptions de noms propres	Page 4
Présentation	5
L'organisation socio-territoriale de la ville d'Agoué au Bénin : Une mémoire vive de la traite atlantique.	12
Les afro-brésiliens Aguda et la question de l'esclavage.	29
Historicisation et patrimoines en jeu dans les récits mémoriels au Bénin méridional	45
Toponymie et terre de marronnage au Bénin méridional	74
La procession vodun à la plage de Ouidah, une production de l'Atlantique sud?	88
Pipes en terre cuite d'origine européenneXVII ^e -XIX ^e sièclesde Dohouan: contribution à la connaissance du commerce négrier de la région de Tiapoum (Sud-est de la Côte d'Ivoire)	100
Le vodun dans un processus de patrimonialisation au Bénin : cas de l'Institut Vodun Mietonou	117
Le palmier à huile, de son statut singulier à l'art contemporain	136
L'interprétation archéologique des pipes en argile et ses implications pour l'identité afro-brésilienne	162
La question de la fin de la métallurgie primaire du fer au Sud du Bénin	184

© IRD 2020

© Les Editions des Diasporas 2020

02 BP 710 Cotonou - Bénin

E-Mail: mkakpo2012@yahoo.fr

ISBN 978-99982-956-4-3

Dépot Légal N) 12254 du 15/06/20 BnB, 2ème trimestre

Note sur les transcriptions de noms propres

Pour transcrire les noms dans cet ouvrage, on a hésité entre reprendre intégralement les graphies employées par chaque auteur ou les uniformiser selon l'alphabet national en vigueur et permettant une transcription exacte dans chacune des langues de référence de chaque article. Finalement, nous avons choisi une démarche intermédiaire consistant à utiliser l'alphabet phonétique international pour la transcription de la plupart des noms et termes en langues locales à l'exception de certains toponymes gardés tels qu'apparaissant sur les cartes de l'année en cours même si ceux-ci sont presque toujours mal orthographiés, et des patronymes gardés tels qu'inscrits dans les registres.

Par ailleurs, bien que le ton soit un caractère pertinent dans toutes ces langues, nous avons préféré l'ignorer, tout comme la plupart des auteurs qui considèrent sans doute que nombre de lecteurs ne feraient pas la différence, dans l'espoir que chaque contexte permettrait aux uns et aux autres de trouver le ton juste. Ainsi, bien que «nu» (chose) soit distinct de «ù» (boire), nous utiliserons indistinctement «» (bouche), sur la foi que le contexte permettra au lecteur de déceler le lexème juste.

On conviendra donc des correspondances suivantes:

ε	cesse, dette, fête, mère	ɔ	= rétroflexe
ɛn	feinte, nain, pin	k	case, banque, kaki
ln	coaching	c	Tchernobyl
ɔ	botte, gosse	sh	chasse, mouche
ɔn	bon, non	h	houe
u	doux, mou	x	holding
y	ail, bail	ny	pagne, gagne
an	pense, danse	w	west (anglais)

Présentation

Kadya Tall & Romuald Tchibozo

Les textes réunis dans ce recueil ont été écrits dans le cadre d'un partenariat de recherche interdisciplinaire qui regroupe des enseignants, des chercheurs et des doctorants, historiens, historiens de l'art, archéologues, sociologues et anthropologues sur la thématique des circulations et productions culturelles et culturelles issues des échanges dans l'Atlantique sud. Loin de considérer les échanges et les circulations dans cet espace-temps en termes de transfert et de syncrétisme, il s'agit d'admettre que la Traite atlantique n'a pas seulement bouleversé la vie des esclaves déportés au nouveau Monde. Elle a transformé tout autant celle sur le continent africain et aux Amériques. L'économie de la Traite y a modifié les rapports de pouvoir de telle manière que ce que l'on considère aujourd'hui, bien souvent, comme des traditions immémoriales, sont de fait des constructions élaborées au cours du temps pour accompagner les transformations induites par cette économie transatlantique.

Au Nouveau Monde, le catholicisme de la Contre-Réforme a facilité l'imposition du Christianisme aux populations indigènes et à une population africaine déportée, tout en marquant la domination raciale des Européens sur ces mêmes populations. Dans le Bénin précolonial, la transformation de cultes ancestraux, leur regroupement et l'invention de nouveaux cultes ont permis d'asseoir et de légitimer le pouvoir de chefferies et/ou de dynasties qui se sont imposées par la violence sur des populations assujetties.

Les changements socioéconomiques et politiques qui, comme chacun sait, ont été d'une grande violence, ont été rendus possibles, de part et d'autre de l'Atlantique Sud, grâce à la fabrication d'imaginaires partagés (Benedict Anderson 1983). Ainsi, la manière dont l'ancien royaume du Danxomé a accaparé, adopté, inventé et rassemblé des cultes d'origines variées pour établir un panthéon avec ses hiérarchies et ses personnels, participe de la fabrication de cette communauté imaginée pour légitimer sa violence politique. En effet, tout pouvoir politique s'appuie sur des images et des représentations pour à la fois le légitimer et en activer la puissance.

Si la mémoire de la traite atlantique est l'enjeu de débats importants aux Amériques et dans les Caraïbes, en Afrique, son activation est bien souvent envisagée comme une réponse aux quêtes identitaires d'une diaspora outre-Atlantique, dans un déni des marques encore visibles de cette économie de Traite humaine sur le continent. Et si la maison des esclaves à Gorée, devenue l'emblème du voyage sans retour des millions d'hommes et de femmes qui ont été déportés aux Amériques, a été en fin de compte, un simple entrepôt de marchandises non humaines, rares sont les lieux encore empreints des marques de la traite atlantique qui affrontent de face et avec sérénité, cet embarrassant héritage.

Ce recueil qui se décompose en 3 parties distinctes tente de pallier cette absence en s'attachant à identifier les traces de ce passé encore présent tant dans l'espace, l'architecture, les noms de lieux, les patronymes, certains objets comme les pipes ou encore certaines pratiques disparues comme la métallurgie et enfin les arts plastiques contemporains dans le Bénin méridional.

Dans une première partie, il s'est agi de rendre compte de la manière dont jusqu'à aujourd'hui, les empreintes de la traite atlantique marquent à la fois des lieux, des populations, des espaces urbains et ruraux ainsi que les rituels.

Ainsi, les actuels territoires de Ouidah et Agoué, sont bien plus connus comme anciens comptoirs négriers, même si leurs fondations respectives sont antérieures à la domination aboméenne qui cherchait une ouverture maritime pour pouvoir contrôler le commerce négrier.

Arcade Assogba revient sur l'histoire de la ville d'Agoué et montre les différentes traces physiques des mémoires qui se côtoient dans un comptoir négrier qui fut d'abord établi, suite à un conflit dynastique au sein d'une famille régnante à Aneho. Agoué est remarquable en ce que son histoire permet de retracer à la fois le sens des migrations dans le Bénin méridional, la place occupée par certains *Retornados* dans la Traite atlantique et enfin, la mise en œuvre d'une politique patrimoniale par une association de jeunes natifs de la ville. En outre, la marque laissée par le festival des Arts et des Culture Vodun, Ouidah 92, laisse également entrevoir une dimension politique à certaines initiatives privées relatives aux festivités *Yεke Yεke* qui célèbrent la récolte de l'igname nouveau, venant en quelque sorte concurrencer la mémoire de l'esclavage.

Cependant, si la place des *Retornados* est importante dans la

mémoire de la Traite atlantique, comme l'évoquent immédiatement les noms de Francisco Felix de Souza à Ouidah et de Joaquim Almeida à Agoué, leur glorification de négriers fait passer sous un silence pesant la condition de leurs dépendants qui continuent à connaître le stigmate de l'esclavage. Rachida Ayari de Souza retrace l'histoire de cette nouvelle catégorie ethnique à Ouidah. Surnommée Aguda au Bénin et au Togo, cette population est composée d'esclaves affranchis «és» du Brésil, de commerçants européens (portugais, français et anglais), ainsi que des affiliés et dépendants de ces familles.

Depuis le renouveau démocratique et l'organisation du Festival des Arts et des Cultures Vodun à Ouidah en février 1993, une vague patrimoniale s'est emparée du pays, ravivant certaines blessures liées au commerce négrier. Ainsi la découverte d'un charnier, à hauteur de la route des esclaves, à l'emplacement de l'actuel Mémorial de Zoungbodji ou encore la découverte de chaînes d'esclaves, pour certaines recyclées, sur des autels dédiés à la divinité du fer, Ogun, ne sont pas sans réveiller des douleurs enfouies. Entre mémoires glorifiées d'un passé esclavagiste et mémoires blessées d'un passé de condition d'esclave, ce sont bien souvent les premières qui sont mises en avant au détriment des secondes. Ces mémoires blessées mais tues sont cependant toujours très actives lorsqu'il s'agit d'identifier les différentes familles Aguda du Bénin méridional.

Carla Bertin a pu le confirmer lors de recherches menées dans une zone rurale à proximité de Ouidah, sur un territoire de l'ancien royaume de Savi, débouté par le Danxomè au cours de la première moitié du XVIII^e siècle. Elle a ainsi pu constater combien certaines catégories ethniques, telles que celles de Nago et d'Aguda relevaient bien souvent de catégories sociales évoquant la dépendance sous différentes formes. Une analyse minutieuse de certains termes dans des contextes différents l'amène à retrouver une mémoire acérée des différentes modalités de la servitude dans la région. Entre un vodun acheté, un dépendant accueilli sur des terres auxquelles il ne pourra jamais prétendre et un Brésilien avec ou sans particule, ce sont tout en nuances subtiles que se déclinent les mémoires de la traite négrière et de la traite de plantation dans cette zone rurale. On notera que le terme nago qui désigne communément une catégorie de dépendants yorubaphones, désignait également jusqu'aux années 1960 dans l'état de Bahia les derniers esclaves nés en Afrique¹.

La mémoire de ceux qui ont fui l'esclavage se retrouve également dans des noms de localités, démontrant ainsi que la pratique de marronnage

existait déjà sur le continent africain. Oladoké Guy Patient Salako revient sur quelques lieux de marronnage en proposant d'analyser l'étymologie de certains noms de lieux, pour retracer la cartographie des routes acheminant les esclaves vers la Côte et les espaces de fuite vers le lac Nokoué ou vers des forêts lors de ces expéditions. Des noms de lieux évoquant l'origine de populations razzées plus au nord du pays permettent également de rappeler le rôle de certains européens anti-esclavagistes dans la création de villages de liberté, lors de la traite interlope.

La première partie du recueil se clôt sur un texte soulignant l'importance pour un pouvoir politique de légitimer sa violence en réorganisant le pouvoir spirituel à son avantage. Kadya Tall prend pour exemple la procession rituelle à la mer qui a servi d'apex lors du Festival Ouidah 92 pour en faire une généalogie historique. Ce rituel xulà-xwedá qui au départ était une manière de célébrer les éléments naturels permettant à cette population de subvenir à ses besoins primaires, est devenu sous domination aboméenne, un rituel sociopolitique permettant de légitimer la violence de l'esclavage en célébrant les richesses apportées au royaume grâce à cette économie atlantique.

La seconde partie du recueil s'attache plus particulièrement aux matérialités liées à l'esclavage ou à sa mise en patrimoine. De cette manière, elle rassemble des textes qui relèvent de l'archéologie et de l'histoire de l'art. Le cas des pipes est particulièrement paradigmatique des circulations et des valeurs symboliques contrastées qu'elles produisent dans l'Atlantique sud. En effet, il n'est qu'à se souvenir du portrait du roi Behanzin avec sa pipe à long tuyau qui signe sa posture de plus haut dignitaire du royaume. Si l'usage de la pipe en Afrique subsaharienne y est transmis par les Européens, les Africain-e-s les adaptent en allongeant le tuyau pour marquer une haute position sociale (Signare à St-Louis, roi aboméen, aristocratie Kongo). Au Brésil, à l'inverse, la pipe à tuyau court en argile est considérée comme un signe diacritique de l'esclave africain. La figure du Preto-velho, vieil esclave noir, appartient au panthéon des cultes afro-brésiliens et elle est toujours représentée par un vieux noir à la barbe grisonnante fumant une pipe à tuyau court.

Cette association générale de la pipe en argile avec l'identité de l'esclave africain n'est pas sans poser des difficultés à l'archéologue qui mène des fouilles sur la terre de marronnage la plus célèbre du Brésil, à savoir celle où lutta pendant plus de trente ans Zumbi dos Palmares, en plein territoire amérindien. Scott J. Allen tente d'identifier les différents

écueils auxquels se trouve confronté le chercheur à la fois en raison d'une part de la charge symbolique attachée au terrain dans lequel se déroule les fouilles, et de l'autre, du contexte socio-historique contemporain de patrimonialisation à tout vent, avec une muséologie qui parfois cherche à répondre à des enjeux sociaux au détriment de la confrontation scientifique des données recueillies.

De son côté, Siméon K. Kouassi a tenté d'interroger l'absence de mémoire sur l'esclavage au sud-est de la Côte d'Ivoire. Sommes-nous en face d'une situation provoquée par l'usure du temps ou un acte volontaire? Qu'est-ce qui peut expliquer cette omerta alors que des fouilles archéologiques menées en 2015 et 2017 sur le site de Dohouan, un village Nzema aujourd'hui déserté, ont livré d'innombrables artefacts dont des perles, des porcelaines et autres pipes en terre blanche d'origine européenne qui témoignent d'un commerce de traite prospère du moins, de la présence de navires négriers sur ces côtes des bonnes gens? Cette étude lui a permis de mettre en résonance l'apparition des pipes européennes dans la région avec d'une part, l'existence de transactions et d'autre part, le développement des habitudes de fumer. Les pipes, par leur présence, sont des marqueurs sociaux du fait du prestige qu'elles confèrent à certains de leurs usagers, mais aussi des éléments de preuves du commerce négrier.

Si la Traite atlantique a laissé des traces matérielles et mémorielles douloureuses pour certains, glorieuses pour d'autres, la troisième partie du recueil traite de la manière dont les artistes plasticiens contemporains s'en sont également emparé, à l'instar de Romuald Hazoumé pour dénoncer ce qu'il considère comme une reconfiguration de l'esclavage à travers ses fameux bidons évoquant tout à la fois les bateaux négriers et le commerce informel de pétrole entre le Nigeria et la sous-région. Cependant, il est également d'autres artistes et artisans qui puisent dans l'univers précolonial de la culture vodun, des éléments et des matériaux pour magnifier leur art. C'est ainsi que David Gnonhouevi nous invite à la découverte d'un institut d'un genre particulier, l'Institut Vodun Miétonou à Tindji qui signifie le vodun, notre héritage.

Son étude nous plonge dans une perspective de patrimonialisation du vodun en lien avec l'esclavage. Il insiste sur l'initiative privée que constitue cette entreprise, et la démarche singulière adoptée. En effet, depuis le Renouveau Démocratique, Ouidah 92 a célébré la mémoire de l'esclavage en la mettant en lien avec la production artistique contemporaine à Ouidah. Dans le souci de créer un autre pôle touristique que Ouidah, cette

initiative scénarise la perception du vodun par les pratiques artistiques. Plusieurs divinités du panthéon du Sud de l'actuelle République du Bénin sont représentées par un artiste, Sulpice Gbaguidi et un artisan, Azaria.

Quant à Romuald Tchibozo, il explore l'un des sujets les plus controversés nés de la traite des noirs notamment, celui de l'introduction des cultures vivrières en Afrique. C'est le cas du palmier à huile qui, bien que d'origine africaine et une existence signalée entre 136 à 65 millions d'années avant notre ère, a semblé, lorsque l'intérêt pour les matières premières obtenues dans les Amériques a changé, être introduit sur le continent par les européens. Leur activisme, comme l'ont démontré d'abord les Anglais, puis les Français auprès des rois du Danxomé pour en faire un produit de rente en subrogation de l'esclavage, moins utile dans cette phase de leur développement industriel de la fin du XIXe siècle, a fait croire même aux populations concernées, qu'il est d'origine étrangère. Pourtant, il a structuré depuis très longtemps leur vie sur le continent dans tous les aspects de la vie notamment, économique, politique et cultu(r)el. C'est ce dernier aspect qui constitue une source indéniable d'inspiration pour l'imaginaire artisanal et artistique sur le continent et, en particulier, pour l'art contemporain. L'analyse des œuvres de l'artiste Kouas en témoigne en ce que, depuis 30 ans, il a exploré le *Dotokan* (corde qui sert à puiser l'eau dans un puits) sous tous les angles et en a extrait diverses directions d'expression artistique.

Le recueil se referme sur une énigme, celle de la disparition brutale de la métallurgie du fer dans une région où des fouilles récentes ont dévoilé les vestiges de foyers de production de fer. Didier N'Dah et alii, reprennent l'épineuse question du sens des transferts de technologies non encore sérieusement élucidées et surtout, les conséquences de la traite des esclaves sur le développement du continent et en particulier ici, celui du Sud de l'actuelle République du Bénin.

La métallurgie du fer aurait disparu sous l'effet des razzias organisées principalement par les entités politiques comme Alada, Sàxwì, Danxomì et Xgbónu pour alimenter le commerce triangulaire mais également, du fait de la déstructuration des structures sociales, des corps de métiers, des technologies de production, par exemple, celle de la métallurgie primaire du fer. Les chiffres parlent d'eux-mêmes et varient d'un auteur à un autre mais globalement, on estime le nombre d'esclaves emportés d'Afrique entre 11 et 20 millions. Ainsi, la transmission régulière des savoir-faire est rompue par l'absence de ceux qui sont partis, mais aussi par l'impossibilité pour ceux qui sont restés, de construire des projets d'existence à cause de

la transhumance obligée. Vraisemblablement, ceci a inopinément arrêté la production de la métallurgie primaire du fer au sud du Bénin autour de la seconde moitié du XVII^{ème} siècle, curieusement à un moment où se développait la traite des esclaves. Les dates issues des travaux sur les sites archéo-métallurgiques dans cette région du pays confirment cette hypothèse. Ces dates confirment, comme le montre Gilberto Freyre, que l'esclavage a favorisé le transfert de technologie vers les pays de destination des esclaves à l'exemple du Brésil.

Note

¹ Le dernier bateau négrier en provenance d'Afrique provenait de cette région.

L'organisation socio-territoriale de la ville d'Agoué au Bénin : Une mémoire vive de la traite atlantique.

Arcade Assogba

L'auteur

Réalisateur et producteur de cinéma, Arcade Assogba est titulaire d'un master 2 recherche en sciences humaines et sociales obtenu à l'Institut d'étude du développement économique et social – IEDES - de l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne (France) après une maîtrise en droit obtenue à l'Université d'Abomey-Calavi (Bénin) et des études de cinéma effectuées à l'Institut cinématographique de Ouidah (Bénin). Son mémoire du Master 2 recherche (2017) porte surthème : «*et développement de la ville historique de Ouidah au Bénin : Évolution des politiques culturelles nationales et les logiques du global et local à l'œuvre depuis 1990.*»

Résumé

L'organisation socio-territoriale d'Agoué, au Bénin, est marquée par la traite atlantique et un lien particulier avec l'ancien royaume de Danxomé. A travers les noms des quartiers, les patronymes, le patrimoine architectural, et l'existence de *Kluvi Dɔnnou* (la ruelle des esclaves), menant au village du même nom sur le territoire togolais, se dessine une localité à la fois ancien carrefour de migrations et frontière précoloniale où demeurent vivaces des traces du commerce atlantique. A partir d'enquêtes de terrain et de documents historiques¹, cet article tente de répondre à la question : Comment s'est constituée Agoué et de quelle façon les dynamiques sociales en cours dans la ville perpétuent une histoire de la traite atlantique et des productions cultu(r)elles liées à cette période ? Il analyse notamment, entre autres manifestations, les relations entre les descendants des *Adjigo* installés à Agoué et les autres groupes *gen* du Togo et du Ghana qu'ils retrouvent toutes les 13 lunes, à la fête *Epe Ekpe*, à Glijj au Togo, fête qui se décline dans toutes les localités *gen* en réjouissances gastronomiques appelées *Yeke-Yeke*.

Mots clés: Agoué, esclavage, traite atlantique, Epe Ekpe, *gen*.

Introduction

Au cours de mes enquêtes dans la ville d'Agoué, j'ai été frappé par le naturel avec lequel les personnes rencontrées énumèrent les différentes grandes familles dont les ancêtres ont été des traitants locaux dans le cadre du commerce esclavagiste. Tout le monde connaît leurs noms. Mieux, depuis le début des années 2010 où l'adressage d'Agoué-centre a été effectué par l'association *Aide et entraide*, les noms des figures majeures impliquées dans cette traite apparaissent, en couleurs vives, à différents croisements de ruelles. Les noms de personnes et de communautés qu'amplifie le découpage de l'espace d'Agoué *intramuros*, permettent de prendre la mesure de l'ampleur de la Traite négrière dans le roman local et sa résonance dans la structuration de l'espace de la ville près de deux siècles après son abolition la plus tardive, celle du Brésil en 1888.

Une géographie locale de la mémoire de l'esclavage

Dans la cour du palais du roi Toyi (1835 – 1844) se trouve une chaîne d'esclave érigée en divinité *Egu*². Ce souverain d'Agoué, adoubé par le royaume de Danxomé, dont le règne a été marqué par la répression de la traite négrière par les britanniques, a transformé en objet dieu une longue chaîne ayant servi à entraver des esclaves. Ses descendants vouent un culte à cet objet auquel un autel a été conçu. L'Oratoire de cette collectivité (pas accessible au grand public), recèle également plusieurs objets rituels d'époque. A quelques pas de cette maison se situe celle d'un autre ancien régner, Atanley (1873-1889) où une chaîne d'esclave est également bien gardée et présentée aux visiteurs dans l'oratoire familial.

L'imposante concession de Joachim d'Almeida (1835 - 1857), témoigne de l'histoire d'un *Retornado*, ancien esclave affranchi du Brésil où il a travaillé dans des plantations de canne à sucre et de tabac. Il y a appris le métier de tonnelier avant de revenir s'établir à Agoué où il a repris à son tour le commerce d'esclaves.

La mémoire de la Traite négrière est diffuse dans l'espace de ce petit territoire³ situé entre l'océan atlantique et un affluent du fleuve Mono. Certains de ses lieux de mémoire subissent ruine ou destruction. Après la casse du bâtiment de l'église catholique pour des besoins de modernité, c'est au tour des protestants méthodistes d'entamer, en 2015, la destruction de leur lieu de culte érigé vers la fin des années de la Traite par certains esclaves affranchis. Les mosquées quant à elles, également construites par

les esclaves affranchis dans les quartiers Awusakome et Idiata, résistent encore au temps, offrant une architecture de style afro-brésilien.

Le découpage d'Agoué n'a pas toujours été ainsi. Dans un livre⁴ publié en 1953, J. Pierucci, un fonctionnaire de l'administration coloniale, Chef subdivision de Grand-Popo, rappelait qu'à sa création, la ville contenait onze (11) quartiers : Adenkome, Sankonhue, Akpetovikome, Sagada, Gougbegbaji, Ajigossime, Sodome, Kpota, Folikome, Magnan, Agbagba. Aucun de ces noms de quartier n'évoquait directement un lien avec la traite atlantique. Si ces différents quartiers existent toujours à Agoué où ils ont gardé leur dénomination, d'autres sont apparus au fil du temps qui, symboliquement, gardent intacte la mémoire de la traite négrière. Il s'agit de :

- *Zomayi (le feu n'y entre pas)*. Sa dénomination renvoie à un quartier du même nom à Ouidah où, sous la domination de Chacha Félix De Souza à la même période, il était interdit de faire usage du feu parce qu'on y parquait la poudre à canon ou qu'on y soumettait les captifs à un isolement à la lumière, de sorte qu'ils perdent le sens de l'orientation à leur sortie. C'est Chacha Félix De Souza qui l'a fondé à Agoué⁵. Sa fille Rita De Souza y a vécu avec son mari, un Portugais nommé Garcia.

- *Zokikome* (littéralement traduit par *la terre/le sol de Zoki*). C'est le quartier de Joachim d'Almeida surnommé *Azata (plafond)*, le plus important des esclaves affranchis, revenu du Brésil, qui a fait fortune à Agoué en s'adonnant principalement au commerce d'esclaves.

- *Idiata* : Quartier créé par les affranchis Nago, de religion musulmane, revenus du Brésil. Ils y ont bâti une mosquée.

- *Awusakome* : Quartier créé par les esclaves affranchis d'origine Haoussa, de religion musulmane. Ils y ont bâti une mosquée.

- *Fonkome* : Quartier créé par les esclaves affranchis d'origine Fon.

- *Ayelekome* : Quartier créé par dame Ayele, une richissime vendeuse d'esclaves originaire d'Accra dont l'époux était portugais. Tout le quartier, dit-on à Agoué, était peuplé de ses captifs.

- *Yakome* : Quartier de Ya Francisco Modupe, originaire d'Abéokuta en pays nago, dans l'actuel Nigéria. C'est une richissime femme présentée comme la plus grande marchande d'esclaves de la ville d'Agoué.

Enfin, sur la lagune qui longe la ville et constitue sa limite au nord, un paysage de mangroves à l'ombre desquelles se reposent des crocodiles,

selon les jeunes guides de la localité, et sur lesquelles se posent différents oiseaux exotiques, se trouve une allée dénommée *Kluvi Dõnnu (la ruelle/le sentier de l'esclave)*. L'appellation date de la période de la traite. Il s'agit de l'endroit par lequel les esclaves étaient menés vers des lieux de parage qui se trouvent aujourd'hui sur le territoire togolais dans un village du même nom. L'eau n'y est pas profonde. On peut y avoir pied. Pendant la période du règne de Comlan dit Hanto Tona - Sanglier puissant (1846 à 1858), où la traite négrière en direction de Cuba et du Brésil était à son apogée, les commerçants portugais, brésiliens et espagnols venaient à Agoué puis se rendaient à Glijj (dans l'actuel Togo) où, en échange de cadeaux, ils obtenaient du roi des domaines « Rosso » pour le regroupement de leurs esclaves. Ces derniers y travaillaient en attendant l'arrivée des bateaux pour l'Amérique du sud⁶.

Agoué se présente comme une localité où « tout le monde a été impliqué » dans la traite négrière sans distinction d'ethnie, de religion, de race ni de sexe, car comme sus-indiqué, deux figures féminines y sont présentées comme de célèbres vendeuses d'esclaves : Ayele et Ya Francisco Modupe. C'est une célébration de la mémoire des bourreaux, pourrait-on penser, pris d'empathie pour les victimes. C'est pourquoi, au cours de l'une de nos visites, nous avons demandé au Régent Messan Kovi Joseph, la plus haute autorité traditionnelle dans la lignée du fondateur de la ville, à en savoir plus sur les familles de descendants de captifs. Sa réponse a sonné comme une sentence : « On ne le dit pas. Même quand tu demandes aux membres des familles où ils ont été intégrés, personne ne te le dira ». En général, les anciens vendeurs d'esclaves ont épousé plusieurs de leurs captives avec qui ils ont eu des descendants. Et comme nous l'a confié le Régent, en « Gen du »⁷, un descendant d'esclave, *Ame pleple*⁸ peut tout aussi épouser une fille de la famille de ses maîtres.

Le moindre que l'on puisse dire, c'est que cette localité, comme dans la ville de Ouidah avant le festival Ouidah 92⁹, est marquée par des mémoires de l'esclavage « silencieuses, défailtantes ou rétives »¹⁰. La mémoire de la traite négrière dans la localité semble parcellaire, empreinte de silence et de non-dits. Il y a comme chez ceux de la localité qui détiennent une autorité traditionnelle, un souci de préserver la coexistence pacifique entre tous les acteurs de la ville, en particulier entre les grandes familles.

Née d'une émigration à la suite d'un conflit dynastique violent et meurtrier portant sur l'exercice du pouvoir dans la ville voisine d'Anexo, Agoué, située à moins de dix kilomètres de là, a une histoire jalonnée de

violences. La ville a connu plusieurs moments d'antagonismes, dans la suite du conflit originel, une guerre civile en 1821 et en 1834 qui a opposé son fondateur, Comlangan du clan des Ajigo à Georges Lawson qui l'a remportée¹¹. A cette violence s'ajoute celle de l'esclavage (qui en est d'ailleurs la principale cause¹²) dont Agoué a été l'une des plaques tournantes durant la période de la traite dite interlope¹³ (1850-1888).

Le conflit de succession fait aujourd'hui partie d'un lointain passé dont le Régent ne souhaite plus que l'on parle. Les relations entre lui, qui tient son autorité de la lignée de Comlangan et Savado Zankli Lawson, l'actuel dépositaire du trône à Anexo, sont au beau fixe : « Il me téléphone régulièrement. Quand il y a une manifestation, il m'invite officiellement ».

Ce climat pacifique fait de négociations, de ménagement mutuel et surtout de silence sur la mémoire des antagonismes du passé est également en partie caractéristique du rapport plus complexe bourreau-victime de l'esclavage. Car, Agoué porte également en elle les traces du retour des esclaves affranchis qui, à leur tour, se sont adonnés au même trafic en toute impunité. Avant l'arrivée de ces derniers au début du XIXe siècle, la couronne britannique avait déjà commencé la répression de la traite négrière. Plus tard, en février 1852, un traité a été signé entre Thomas Georges Forbes, l'émissaire de la reine Marie d'Angleterre et les dignitaires locaux d'Agoué, portant sur l'abolition de l'esclavage et sa répression. Le plus célèbre des esclaves affranchis devenus marchands d'esclaves à Agoué est Joachim d'Almeida dit Azata. Ce dernier est présenté comme un allié de Félix Chacha De Souza qui opérait dans le commerce transatlantique bien longtemps avant son retour sur cette même côte du Golfe de Guinée. Joachim d'Almeida avait été capturé à Høkøn dans l'ancien royaume de Savalou.

Lorsque l'on s'intéresse aux victimes de l'esclavage à Agoué, il importe donc de poser une question à double manche : « Qui est la victime ? A quel moment a-t-elle été victime ou bourreau ? ». Au-delà de ce type de questions qui implique les notions de responsabilité, de culpabilité voire de réparation, se situe une série de traditions religieuses, de rites et de manifestations populaires qui semblent agir comme une superstructure du vivre ensemble. La cérémonie de prise de pierre sacrée *Kpesoso*, suivie des réjouissances familiales et communautaires, *Yeke-Yeke*, autour d'un met du même nom, fait à base de maïs, s'inscrit dans ce registre. Du moins, cela peut s'interpréter ainsi au regard du passé tumultueux de la localité

et l'insistance que ces traditions séculaires font, dans la pratique, sur la pacification des relations interpersonnelles au sein de la communauté.

Mémoire de chaînes entre guerre et paix

Comme l'ont analysé Kenneth Dike¹⁴ et Basil Davidson¹⁵, l'abandon de la traite atlantique par les britanniques¹⁶ en 1807 a engendré une crise économique, notamment pour les marchands d'esclaves africains. Ainsi, la transition entre l'exportation des esclaves et celle des matières premières telles que l'huile de palme, l'arachide, etc., a favorisé l'émergence d'une économie moderne dans la région de l'Afrique de l'ouest quoique soumise à une « crise d'adaptation » ayant fait le lit à l'intervention impériale britannique, et à la colonisation. Il faut constater de nos jours une difficulté économique notoire dans les localités autrefois réputées pour aussi bien la traite négrière que le commerce dit légitime¹⁷ basé sur une économie de plantation caractérisée par le travail forcé. C'est le cas de la ville d'Agoué dont la séparation d'avec ses territoires voisins, pendant la période coloniale, dans le cadre du traité franco-allemand de 1897 a engendré la déchéance par la perte de sa puissance économique¹⁸. La traite atlantique y a par contre un fort impact psychologique et mémoriel.

Ville autrefois prospère, Agoué qui fut l'un des principaux centres expéditeurs d'esclaves vers l'Amérique du sud¹⁹ n'est guère aujourd'hui qu'un arrondissement de la commune de Grand-Popo, frontalière avec la république du Togo. C'est une ville chargée d'histoire certes, mais d'un calme provincial parce que sans activités économiques significatives. J. Pierucci, le fonctionnaire de l'administration coloniale, la décrivait en 1953, dans le préambule de son ouvrage, comme une ville ayant « perdu beaucoup de son importance, non au point de vue économique mais au point de vue démographique. La population qui s'élevait à 8.000 âmes en 1870 ne compte, écrivait-il, que 1.200 habitants environ. ». Selon lui, Agoué en ces années, « n'est plus qu'une ville de vieillards (fonctionnaires et commerçantes en retraite) qui s'adonnent à la culture du cocotier et dont la vente du coprah fait la richesse ».

De nos jours, suivant les données de l'Institut National de la Statistique du Bénin, sa population est estimée à 18.029 habitants²⁰. Au plan économique, les jeunes bras valides de la localité qui résistent à l'exode en direction des villes voisines comme Lomé et Accra à l'ouest ou Cotonou et Lagos à l'Est, s'adonnent au maraîchage (culture de l'oignon), à la pêche

artisanale sur l'océan atlantique et dans la lagune, au dragage artisanal du sable fluvial puis sa vente pour servir à la construction des résidences. Quelques-uns parmi ces jeunes ambitionnent de faire de leur cité, une destination touristique. Pour ce faire, ils se constituent d'ores et déjà en équipe de guides.

La morosité économique relative de la ville d'Agoué a donc pour cause lointaine la signature du traité franco-allemand de 1897 qui modifia la frontière entre le Togo et le Dahomey (actuel Bénin) pour la faire passer le long de la lagune jusqu'au confluent avec le Mono. Agoué resta en territoire français ; Agouégan revint à l'Allemagne. « L'établissement d'une douane de plus en plus tracassière interrompit rapidement les échanges entre les deux, et la petite ville, ruinée, sombra dans une léthargie dont elle n'est jamais ressortie »²¹.

À présent, les échanges commerciaux entre les deux rives sont paisibles. Le marché *Joda*²² qui s'anime tous les lundis, fait drainer vers la localité plusieurs usagers en provenance de part et d'autre de la frontière. Il en est de même de la frontière terrestre située à Hilacondji où se produit un flux ininterrompu de biens et de personnes. La proximité que la ville favorise entre les états du Bénin et du Togo grâce aux différents bras du fleuve Mono est propice au commerce illégal de médicaments en particulier mais également les produits pétroliers.

Cependant, historiquement, les oppositions entre la partie togolaise où se trouvaient les plus grandes étendues de terres cultivables et Agoué remontent à la création de la ville elle-même par Comlangan (1821-1834). Ce dernier, est le fils d'Ahlonko, roi d'Anexo (littéralement « l'habitation des Ane ») où régnait la dynastie des *Ajigo* et des *Ane* qui ont migré d'El Mina et d'Accra dans l'actuel Ghana.

Les *Ajigo* sont réputés pour leur maîtrise de l'océan atlantique. Ils ont ainsi pu constituer des équipes de rameurs ayant collaboré avec les navires négriers dans tous les ports du Golfe de Guinée²³. Comlangan, leur Chef, a dû fuir Anexo à la suite d'une guerre civile entre ses partisans et ceux de Georges Lawson (*Akuété Zankli - La nuit fait trébucher*), un chef canotier, collaborateur du négrier Anglais Law qu'il a suivi en Angleterre et au Sierra-Leone avant de se fixer à Anexo pour assoir son propre commerce d'esclaves qu'il faisait avec les anglais.

Georges Lawson est soutenu militairement par le Brésilien Francisco Félix De Souza dit Chacha, le plus célèbre négrier de l'ancienne

Côte des esclaves. Ce dernier s'était échappé des prisons du Danxome où il était enfermé, avec plusieurs autres commerçants portugais retenus comme prisonniers de guerre à Abomey par Adandozan²⁴ dans le cadre de ses campagnes contre Porto-Novo (dans l'actuel Bénin) et Badagry (dans l'actuel Nigéria). Il s'installa comme exilé à Anexo. Sur place, il a poursuivi son activité de marchand d'esclaves avant de s'installer à la fin du XVIIIe siècle, dans le comptoir baptisé *Ajuda*²⁵ (*Ajuda est un des noms de Ouidah*). C'est un personnage atypique, un métis portugais et brésilien, réputé entre autres pour ses multiples épousailles avec les femmes locales²⁶.

On dit que c'est grâce au soutien de la mère de Gezo que Francisco Félix De Souza a réussi à s'évader de prison. Il contribua, depuis son exil, à la chute du roi Adandozan²⁷. En 1818, Gezo, dès son accession au trône, va le nommer Vice-roi de Ouidah. A Anexo, De Souza entretenait de bonnes relations avec Sèkpon, le précédent maître de la mer ou *Aputaga*²⁸ puis avec Comlangan qui lui a succédé. Des sources orales indiquent qu'une des femmes de ce dernier inspira une passion à Francisco Félix De Souza qui soudoya un serviteur chargé d'enlever celle-ci à son profit. Ce comportement de Chacha créa la discorde entre lui et Comlangan. Discorde dont la conséquence sera pour Chacha de lui arracher son contrôle sur Anexo²⁹. Défait par le camp de Georges Lawson, Comlangan s'est alors éloigné à 10 kms au sud du village d'Agouégan occupé par les peuples de la même lignée *gen*. Avec ses partisans, Comlangan créa ainsi Agoué près de la plage en 1821, avec l'accord du Chef des *Xwla* qui était basé à Agbanaken.

L'explication du nom Agoué renvoie à deux assertions. Primo, Agoué (Agué) est le premier nom que les Portugais ont donné à *Ajigo*, ville située sur l'ancienne Côte d'or, dans les environs d'Accra. L'histoire raconte que les peuples *gen* ayant été chassés de cette ville donnèrent les mêmes noms aux villages qu'ils créèrent par la suite pendant leur migration. Deuzio, Agoué, au sens allégorique vient de *Agoe* qui veut dire « à l'abri »³⁰.

Comlangan a assis à Agoué une royauté fragile, prise en étau entre la chefferie ennemie d'Anexo dirigée par Georges Lawson et Chacha Felix De Souza, le très influent Vice-roi de Ouidah qui a conservé ses possessions d'Anexo. Le règne de Comlangan fut de courte durée. Il est difficile d'établir la fin de son règne et la durée de ses deux premiers successeurs : son fils Comlan encore appelé *Katraya* du terme portugais *Catraio* (Petit garçon) puis son frère Agunon qui dû encore affronter les partisans de Georges Lawson pendant son règne en 1834 avec une vingtaine de morts de part et

d'autre. Comlangan et ses deux successeurs ont régné moins de 20 ans (1821-1835)³¹ et ne connurent pas les années de prospérité d'Agoué. Ses opposants historiques lui déniaient le titre de fondateur d'Agoué, arguant qu'il n'était qu'un fugitif, grièvement blessé lors des conflits de 1821 à A Anexo d'où il serait venu se faire soigner dans la localité déjà occupée par d'autres *Ajigo*³². Jusqu'au milieu du XXe siècle, différents conflits dynastiques sont intervenus à Agoué.

Les années fastes de la localité, au plan économique, sont celles du retour des esclaves affranchis, les *Retornados*. Leur venue a été précédée de l'installation d'un nouveau roi ayant eu l'onction de Gezo, roi du *Danxome*. Il s'agit de Toyi (1835 – 1844). « C'est le premier roi élu d'Agoué », nous a confié son descendant, Toyi Herbert Claude Ahlin. Ce dernier est désigné Chef de la collectivité royale Toyi à Agoué depuis le 7 septembre 2002. Selon lui, son aïeul Toyi était désigné pour le trône qu'il qualifie de communautaire, depuis l'année 1834. Mais c'est après une tournée régionale qui l'a conduit au palais royal du *Danxome* qu'il a reçu son nom fort, Toyi³³ (« accepté par le peuple/pays »). Le roi Gezo, impressionné par la ferveur populaire avec laquelle il a été accueilli, a décidé de lui attribuer ce nom évocateur. C'est après cette visite qu'il est retourné à Agoué pour enfin siéger sur son trône en 1835, année retenue comme celle de son intronisation. Il voulut s'installer dans la maison royale sise au quartier Akpetovikome et essuya l'opposition des descendants de Comlangan. Il resta alors dans sa maison dans le quartier Sankonhue. Sous son règne, Agoué connaît le retour des esclaves affranchis qui viennent successivement du Brésil (une centaine de familles sont venues du Brésil entre 1835 et 1870), de Cuba et de Sierra Leone³⁴. Ils étaient d'ethnie *maxi*, *nago*, *hausa*, *fon*, etc. Comme Toyi lui-même, ces derniers s'adonnaient au commerce des esclaves cumulativement avec le commerce de l'huile et des noix de palme.

Malgré donc le déclenchement en 1808 du processus d'abolition de la traite négrière par les Britanniques, celle-ci a continué vers l'Amérique latine à partir du royaume de *Danxome* et d'Agoué notamment jusqu'en 1865³⁵. La Grande Bretagne exerçait des pressions sur le roi Gezo (auquel s'était assujettie Agoué) afin qu'il renonce à la traite négrière. Il l'a pourtant poursuivie pendant ses quarante ans de règne, tout en faisant développer le palmier à huile qui progressivement devint le principal produit d'exportation en remplacement des esclaves³⁶.

Agapes et procession dans la rue de la traite négrière

Loin des conflits répétés de l'histoire et des soubresauts de la colonisation qui ont abouti au partage des territoires occupés par les peuples *gen* entre Anglais (Ghana), Allemand (Togo) et Français (Bénin), les liens entre les diasporas *gen* se sont resserrés grâce essentiellement aux retrouvailles annuelles qu'organise la communauté autour d'un acte culturel et culturel d'envergure : la prise de la pierre sacrée, *Kpesɔɔ*.

Il s'agit d'une manifestation vieille de 355 ans selon ses organisateurs³⁷. L'événement a lieu dans la forêt sacrée de Gliji, village togolais considéré comme le lieu central de la royauté des peuples *gen* depuis le dernier quart du XVIIe siècle (Gayibor : 1995). La prise de la pierre sacrée a lieu chaque année, courant Aout-septembre, suivant un calendrier lunaire de 13 mois. Elle marque le début de l'année nouvelle, du point de vue agricole.

En effet, cette fête coïncide avec la récolte de l'igname nouvelle. La fête *Epé ékpé*³⁸ englobe toutes les manifestations culturelles succédant à la cérémonie de prise de la pierre sacrée. Ces rituels se poursuivent jusqu'au mois de décembre où les divinités sont convoyées vers la mer au cours d'une dernière grande célébration dénommée *Vodu Je Apu* (littéralement *le vodun a atteint la mer*) qui dure trois jours³⁹. Mais le véritable moment de fête et de réjouissance communautaire se déroule autour du plat *Yeke-Yeke*. C'est un couscous de maïs fermenté que chaque collectivité réalise en son principal domicile en vue de l'offrir aux ancêtres d'une part, et d'autre part, le partager entre parents, alliés, amis et visiteurs. Chaque collectivité et/ou famille nucléaire décide du jour où il organise son *Yeke-Yeke* après la cérémonie officielle de prise de la pierre sacrée.

Le 28 août 2013, à Agoué, Kpatakpataku II, Chef de la collectivité Nicoue, a organisé sa fête de *Yeke-Yeke*. A son domicile, c'est la grande mobilisation. Les invités viennent majoritairement du Ghana auxquels s'ajoutent ceux du Togo et du Bénin. On note la présence d'une délégation du Ministère en charge de la culture du Bénin conduite par le Directeur du patrimoine artistique et culturel, Patrick Idohou. Dans la cour dudit notable, des artistes ghanéens jouent deux énormes paires de tam-tams appelés *Topani*. Il s'agit de tam-tams qui ne résonnent que sur invitation d'un roi ou d'une personnalité influente par son pouvoir économique. Les photos imprimées sur bâches de la mère défunte de l'hôte, Madame Joséphine Da Silva née Nicoue, sont affichées un peu partout dans la

concession. Une imposante représentation de la divinité *Egu* se trouve dans la cour où sont installés les invités et l'hôte lui-même. Des statuettes des jumeaux sont sorties et exposées dans une bassine et sur de petits autels adaptés. A l'arrière-cour, un grand brasier fait cuire plusieurs méchouis. Plusieurs personnes, essentiellement des femmes, s'affairent autour de grandes marmites. Elles préparent le *Yeke-Yeke*. Les tam-tams résonnent, le roi fait le tour de ses convives, se fait prendre en photo⁴⁰ et offrir des civilités. Photographes et cameramen se bousculent. Certaines adeptes de culte exécutent des pas de danse. Le rouge et le blanc dominent les couleurs. Certains invités arborent des foulards sur lesquels est imprimé l'emblème de notre hôte, la hyène. Une généalogie de la famille Nicoue remontant à l'Égypte et Israël est imprimée sur une bâche et certains T-shirts.

Une fois le *Yeke-Yeke* apprêté, il est mis dans une grande bassine déposée dans la cour, à même le sol. Le chef de collectivité, Kpatakpataku II, est invité à s'en approcher. Quelqu'un se détache de la foule pour y ajouter de l'huile de palme rouge. Il mélange le tout avec soin. Puis ils firent tous une prière. Ensuite, un tour des différentes divinités installées dans la maison commence. Un jeune homme porte dans ses bras la grande bassine de nourriture et suit de près le chef de collectivité qui, à chaque station, y plonge la main, en prend une petite quantité qu'il jette sur les autels des divinités. Il en jette sur la berge du fleuve située derrière sa concession avant d'entreprendre le tour de la ville au-devant d'une procession qui réunit une centaine de personnes. Il passe devant la maison du roi Toyi, traverse le quartier du palais royal Comlangan et la maison Atanley, atteint l'arbre du fétiche *Ajigo*, passe par le quartier Awusakome⁴¹, se retourne via le chemin de l'église Protestante Méthodiste, traverse le quartier Ayelekome puis la « rue de la traite négrière » à Fonkome. Ce quartier débouche sur Zokikome, où il pénètre dans la maison de Joachim d'Almeida.

Il convient de noter qu'il n'entre dans aucune maison des collectivités royales ayant une grande notoriété dans la ville. Il ressort du domicile de Joachim d'Almeida pour marquer ensuite une longue pause devant le sanctuaire de la divinité *Egu* que ce dernier a installé sur une grande place vide jouxtant sa maison. Après des prières devant ce sanctuaire, la foule se lance vers le domicile de la défunte mère de Kpatakpataku II, sis au quartier Yakome. De là, la procession traverse ensuite le quartier Yakome puis Zomayi, se dirige vers le palais de Kponton (1844-1846) avant de regagner la maison de départ. L'enseigne de cette habitation sobre indique : « Collectivité

royale NIKOI OLAI DU BENIN – TATAGAN NICOUE ADJOVE KPATAKPATAKOU ». La réception des invités commence aussitôt. Tout le monde mange et boit.

« *Nous cherchons celui qui va être le roi mais nous ne le voyons pas.* »

A défaut d'être une autorité qui fait l'unanimité à Agoué, Kpatakpataku II perpétue par sa procession une tradition à laquelle se consacraient les régnants de la localité. Sa procession a parcouru les lieux qui fixent la mémoire des grandes familles de la ville mais aussi les lieux des cultes *vodun*. A ces deux catégories est liée la mémoire de la traite transatlantique. Les voduns racontent l'épopée des ancêtres, des souverains régnants, mais aussi la mémoire des captifs⁴².

C'est à la réussite de la procession réalisée lors de leur couronnement ou au cours d'autres célébrations communautaires, que l'on mesure, semble-t-il, le degré de légitimité des souverains locaux⁴³. Certaines personnes à Agoué recommandent de ne pas reconnaître à *Kpatakpataku* une qualité de roi comme il le fait inscrire pourtant sur les invitations et sur d'autres éléments promotionnels (Affiches, bâches imprimées, t-shirt et foulards). Sa procession relève d'une tentative de rendre légitime son autorité. Il ne s'est cependant heurté à aucune contestation ostentatoire lors du passage de son cortège à travers toute la ville.

Depuis la moitié du XX^e siècle, la royauté à Agoué a été successivement confiée à des régences. Trois à quatre Régents se sont déjà relayés dans cette mission. Pour l'actuel dépositaire de cette mission, M. Messan Kovi Joseph, 90 ans, résident dans le quartier Kpota, et qui l'exerce depuis une vingtaine d'année, être roi c'est accepter de faire un sacerdoce pour Agoué : « Nous cherchons celui qui va être le roi mais nous ne le voyons pas. »

Partout pourtant dans le Bénin et en particulier dans sa partie méridionale, la tendance est à l'émergence de nouveaux souverains autoproclamés ou installés parfois à des fins politiques, voire électoralistes. Tous les anciens royaumes, ayant connu une réputation dans le passé, ont leur lot de conflits entre un roi qui se dit légitime et un challenger qui lui dispute ce titre. Il en est de même pour les conflits de succession des dignitaires religieux comme ce fut le cas du Daagbo Hounon à Ouidah en 2005⁴⁴. Les nouveaux rois ou leaders de cultes religieux du Bénin usent de

toutes sortes d'initiatives et d'influences pour imposer leur stature dans une société béninoise où règne le phénomène de l'appartenance à plusieurs sphères et types de citoyenneté. Ce qui se caractérise par la référence à la grande famille, au village, au quartier, à l'identité collective et sociale⁴⁵.

Conclusion

La petite localité d'Agoué au Bénin recèle d'importants vestiges issus des productions culturelles et culturelles de la traite atlantique. La mémoire de l'esclavage est vivace dans cette ville-frontière sans effervescence particulière en dehors des quatre derniers mois de l'année où les réjouissances populaires qui s'y déroulent à travers le *Yεke-Yεke*, donnent des allures de rédemption ou, du moins, une volonté commune de sauvegarder un vivre ensemble.

Née dans la violence de la traite atlantique, Agoué, et par extension l'ensemble du territoire *gen* appelé *Genyi* ou encore *Gendu*, ménage ses mémoires en évitant toutefois de les occulter. La traite atlantique en particulier s'y lit à travers les récits des dignitaires et personnes âgées mais aussi des jeunes guides touristiques. Elle est figée dans le bâti, topographiée sur ce bout de territoire, manifeste dans les commémorations culturelles, patrimoniales, et l'organisation de la hiérarchie sociale locale. Elle est davantage convoquée dans la perspective d'un développement du tourisme culturel et mémoriel que tentent de déployer depuis le début des années 1990 les gouvernements successifs du Bénin.

En interrogeant la mémoire collective d'Agoué à l'aune de textes de chercheurs, et d'autres écrits produits sous forme de témoignage ou d'action militante, en réalisant une immersion pendant cinq ans avec des visites régulières (entre 2013 et 2018), nous avons réuni un corpus grâce à une approche par jeu des acteurs et jeu des choses. Pour autant, cette étude mérite de voir s'affiner les différentes et nombreuses monographies qui se cumulent dans son rendu. Ce travail offre un cadre général et factuel, un répertoire large à même de nourrir plusieurs recherches spécifiques sur les objets dont regorge cette petite ville-archive vivante, de notre point de vue, indispensable dans les études de la traite atlantique, dans la période allant de la fin du XVIII^e au XIX^e siècle.

Notes

1. L'essentiel des matériaux proviennent d'enquêtes de terrain menées avec l'Anthropologue Kadya TALL de l'IRD – IMAf dont je suis assistant de recherche.

2. Egu est le nom donné à la divinité du fer et de la guerre. Les fon l'appellent Gu et les yoruba Ogu.
3. La distance entre l'Atlantique et la lagune est aujourd'hui d'à peine cinq kilomètres par endroit.
4. PIERUCCI, J. Agoué, village de liberté, de l'origine en 1953, édition Telemark.
5. PIERUCCI, J. Agoué, village de liberté, de l'origine en 1953, édition Telemark.p.6.
6. PIERUCCI, J. *op.cit*
7. Littéralement traduit par "pays gen", le "Gen du" englobe quatre grandes localités situées en continuum sur les territoires du Bénin et du Togo actuels. Il s'agit de Agbodrafo, Glidji et Aného (Togo) puis Agoué (Bénin).
8. Traduction littérale: "Personne achetée". Ce terme désigne l'esclave chez les Gen. Il est souvent remplacé par Kluvi qui insiste sur le statut social de l'asservis, le subalterne.
9. Le festival Ouidah 92 qui s'est déroulé en 1993 et le projet Route de l'esclave, tous deux soutenus par l'Unesco, sont les événements majeurs par lesquels le Bénin a entamé un développement culturel de certaines localités sur la base du tourisme culturel et la mémoire de l'esclavage.
10. CIARCIA, Gaetano. « L'oubli et le retour », *L'Homme* [En ligne], 206 | 2013, mis en ligne le 03 juin 2015, consulté le 09 mars 2018. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24518> ; DOI : 10.4000/lhomme.24518
11. GAYIBOR, N. L. « Les Rois De Glidji: Une Chronologie Révisée » Source: *History in Africa*, Vol. 22 (1995), pp. 197-222 Publié par : Cambridge University Press URL: <http://www.jstor.org/stable/3171914>, consulté le 04-10-2018 à 17:58 UTC, p.208.
12. C'est le contrôle, accordé par les souverains de Glidji, sur les activités de la côte dans la ville d'Aného, notamment la perception des taxes et la collaboration directe avec les commerçants européens établis dans la région, qui a généré des conflits violents entre les principaux clans locaux.
13. TALL, Emmanuelle Kadya. « Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l'Atlantique sud (Bénin, Brésil) », *Autrepart* 2015/2 (N° 74-75), p. 182.
14. DIKE, K. Onwuka (Kenneth Onwuka). *Trade and politics in the Niger Delta, 1830-1885: an introduction to the economic and political history of Nigeria* / K. Onwuka Dike. Oxford: Clarendon Press, 1956.
15. DAVIDSON, Basil. *Black Mother: Africa, The Years of Trial (London, 1961)*. In R. Law (Ed.), *From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce: The Commercial Transition in Nineteenth-Century West Africa (African Studies, pp. 78-92)*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 222, 224.
16. HOPKINS A. G. *An Economic History of West Africa*, by Longmans, 1973.
17. Dans son introduction à la série d'articles de la publication « From slave trade to "legitimate" commerce - The commercial transition in nineteenth century West Africa, in *African Studies Series 86*, Robin Law indique que le thème «commerce légitime» ouvre à polémique, à la fois parce qu'il est euro-centrique (la traite négrière était «légitime» dans

les sociétés africaines, bien que rendue illégale pour les Européens), et parce qu'il tend à occulter le fait que les produits autres que les esclaves (y compris les produits agricoles tels que l'huile de palme) ont été exportés d'Afrique avant même l'abolition légale de la traite des esclaves.

18. KOFFI, Kodjo. Note sur le thème de l'esclavage dans la politique togolaise actuelle. In: Journal des africanistes, 2000, tome 70, fascicule 1-2. L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale. p. 234.

19. PIERUCCI, J. Agoué, village de liberté, de l'origine en 1953, édition Telemark, p.0.

20. Résultat du Recensement Général de la Population et de l'Habitation – RGPH4 de 2013.

21. KOFFI, Kodjo. Note sur le thème de l'esclavage dans la politique togolaise actuelle. In: Journal des africanistes, 2000, tome 70, fascicule 1-2. L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale. p. 234.

22. Ce marché situé du côté togolais au bord de l'affluent du fleuve Mono qui sépare Agoué d'Agouégan.

23. PIERUCCI, J. op.cit.

24. SOUMONNI, E. "The compatibility of the slave and palm oil trades in Dahomey, 1818-1858". In R. Law (Ed.), *From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce: The Commercial Transition in Nineteenth-Century West Africa* (African Studies, pp. 78-92). Cambridge: Cambridge University Press. 1995. doi:10.1017/CBO9780511523861.004, p.80

25. GAYIBOR, Nicoué. Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960 (Tome 2 : du XVIe siècle à l'occupation coloniale. Karthala - Presse de L'Université de Lomé, 2011. p.99.

26. Des sources orales le désignent comme l'attributaire des noms aux villes de Grand Popo et Petit Popo en référence à la forme des fesses des femmes de ces différentes localités aujourd'hui située de part et d'autre de la frontière entre le Bénin et le Togo. Popo viendrait de Paw paw ou Poposon en Portugais. La ville de Grand Popo au Bénin a conservé ce nom tandis que Aného a survécu à Petit Popo au Togo.

27. Cette hypothèse qui nous paraît logique est celle développée dans le film de fiction Cobra verte, de Werner Herzog basé sur le roman Le Vice-roi de Ouidah, de Bruce Chatwin. Ces œuvres sont consacrées au personnage de Chacha Félix Francisco De Souza.

28. Ce terme désigne « l'autorité de la mer ». C'est le titre que les souverains de Glidji ont donné aux Adjigo installés sur les rives de l'océan Atlantique à Aného. Ils pouvaient ainsi percevoir des taxes sur les activités commerciales en rapport avec l'océan sur cette partie de la côte.

29. PIERUCCI, J. op.cit..

30. *Ibid*

31. *Ibid*

32. JOHNSON, Richard Yackoley. Révélations sensationnelles de Kuessi Kpondanlon, imprimerie Caractère, 1955, p.39.

33. Son nom avant intronisation était YAOVI SIK

34. PIERUCCI, J. op.cit..

35. *Ibid*

36. SOUMONNI, Elisée. *Op.cit.*

37. Alors que les documents promotionnels de la manifestation de Kpes annoncent 255 ans pour l'édition de 2017, les enquêtés soutiennent que 355 pierres sacrées sont gardées dans un lieu secret au sein de la forêt sacrée de Gliji où seuls les initiés ont accès.

38. Littéralement année pierre. Traduit l'idée que l'année de la pierre est arrivée. En langue Mina, fête et année sont désignés par le même terme.

39. N'BUEKE, Adovi Goeh-Akue. Rites et musiques sacrés du pays gen, Chaire Unesco Rayonnement de la pensée africaine et préservation du patrimoine culturel africain, 2013, p.35.

40. KPATAKPATAKU II est lui-même photographe de profession.

41. L'écriture administrative ne restitue pas fidèlement l'appellation originelle qui est Hausakome littéralement le quartier Hausa.

42. C'est le cas de la divinité Mami Tchamba dont l'arrivée à Agoué et sur la côte du golfe de Guinée en général est attribuée aux captifs en provenance du pays Hausa. Son culte est célébré à Agoué par des litanies en langue Hausa notamment.

43. Dans son livre Révélations sensationnelles de Kuessi Kpondanlon (1955), JOHNSON Richard Yackoley se vante du succès du défilé organisé en mars 1948 à travers la visite « des grandes maisons » pour célébrer le couronnement du Togbé Degnon II. De même qu'il magnifie la « procession royale » organisée par ce dernier en avril 1949.

44. TALL, Kadya Emmanuelle. « Guerre de succession et concurrence mémorielle à Ouidah, ancien comptoir de la traite », Politique africaine 2009/3 (N°115), p.155.

45. KI-ZERBO, Joseph. *A quand l'Afrique*, édition de l'aube, 2003, p.79.

Bibliographie

DAVIDSON, Basil. *Black Mother: Africa, The Years of Trial* (London, 1961). In R. Law (Ed.), *From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce: The Commercial Transition in Nineteenth-Century West Africa* (African Studies, pp. 78-92). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 222, 224.

CIARCIA, Gaetano. « L'oubli et le retour », *L'Homme* [En ligne], 206 | 2013, mis en ligne le 03 juin 2015, consulté le 09 mars 2018. URL: <http://journals.openedition.org/lhomme/24518> ; DOI : 10.4000/lhomme.24518.

DIKE, K. Onwuka (Kenneth Onwuka). *Trade and politics in the Niger Delta, 1830-1885: an introduction to the economic and political history of Nigeria* / K. Onwuka Dike. Oxford: Clarendon Press, 1956.

GAYIBOR, N. L. *Les Rois De Gliji: Une Chronologie Révisée*. Source: *History in Africa*, Vol. 22 (1995), pp. 197-222. Publié par: Cambridge

University Press URL: <http://www.jstor.org/stable/3171914>.

GAYIBOR, Nicoué. Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960 (Tome 2 : du XVIe siècle à l'occupation coloniale. Karthala - Presse de L'Université de Lomé, 2011.

HOPKINS A. G. An Economic History of West Africa, by Longmans, 1973.

JOHNSON, Richard Yackoley. Révélations sensationnelles de Kuessi Kpondanlon, imprimerie Caractère, 1955.

KI-ZERBO, Joseph. A quand l'Afrique, édition de l'aube, 2003.

KOFFI, Kodjo. Note sur le thème de l'esclavage dans la politique togolaise actuelle. In: Journal des africanistes, 2000, tome 70, fascicule 1-2. L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale. pp. 233-237.

N'BUEKE, Adovi Goeh-Akue. Rites et musiques sacrés du pays Gen, Chaire Unesco Rayonnement de la pensée africaine et préservation du patrimoine culturel africain, 2013.

PIERUCCI, J. *Agoué, village de liberté, de l'origine en 1953*, édition Telemark. 1953.

SOUMONNI, E. The compatibility of the slave and palm oil trades in Dahomey, 1818-1858. In R. Law (Ed.), *From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce: The Commercial Transition in Nineteenth-Century West Africa* (African Studies, pp. 78-92). Cambridge: Cambridge University Press. 1995. doi:10.1017/CBO9780511523861.004.

TALL, Kadya Emmanuelle. « Guerre de succession et concurrence mémorielle à Ouidah, ancien comptoir de la traite », Politique africaine 2009/3 (N°115).

TALL, Emmanuelle Kadya. « Regards croisés sur la mise en patrimoine des cultes de possession dans l'Atlantique sud (Bénin, Brésil) », Autrepart 2015/2 (N° 74-75), p. 173-192.

Les afro-brésiliens Aguda et la question de l'esclavage

Rachida Ayari

L'auteure

Rachida Ayari épouse de Souza est socio-anthropologue. En service au Ministère béninois chargé de la Culture, elle a exercé, entre autres fonctions, celle de Directrice du Patrimoine. Chercheuse indépendante, elle s'intéresse particulièrement aux relations sociales induites par le Gèlèdè.

Résumé

L'approche de la communauté afro-brésilienne à travers l'histoire sociale de la traite est plurielle car les faits et les éléments convergents, peuvent être dissonants, contradictoires et conflictuels. La présente étude se limite à la ville de Ouidah où toutes les communautés (Fon, Xweḍa, Maxi, Yoruba) furent actrices de la traite transatlantique et particulièrement la communauté afro-luso-brésilienne.

Mots clés : Aguda, Traite Atlantique, Ouidah, esclaves.

Introduction

Depuis 1990 une vague patrimoniale s'est développée au Bénin, alimentée par des projets nationaux, et internationaux (UNESCO) et surtout par les familles de descendants marchands d'esclaves brésiliens et portugais, ou d'anciens esclaves revenus du Brésil qui tentent de valoriser leur passé dans l'espace public. Cette *post mémoire* (Marianne Hirsch, 1997) caractérise particulièrement, la communauté afro-brésilienne dite *Aguda*.

Le vocable *Aguda* recouvre des personnes d'origines historiques et sociales diverses. Il s'agit notamment de descendants des :

- commerçants brésiliens, portugais, français et anglais ;
- affranchis dits *Retornados*, revenus du Brésil au XIX^e siècle ;
- esclaves et apparentés liées aux familles afro-brésiliennes par des adoptions ou des alliances.

Il est difficile aujourd'hui de distinguer les familles "initiales", des esclaves qui ont été intégrées par des mariages et des rituels culturels (pactes de sang, imposition de nom, etc.). Toutes ces catégories étaient liées au commerce transatlantique. A partir du XX^e siècle cette dénomination s'est étendue à de nombreux métis et alliés des :

- descendants d'agents de l'administration coloniale ;
- commerçants européens installés par les maisons de commerce (Fabre, Swanzy, Régis, Goedelt de Hamburg,...) ;
- apparentés, protégés et serviteurs de ces européens dont ils adoptaient les noms.

Ces communautés *Aguda* ont été installées à Ouidah, Porto-Novo, Agoué, Aného, Lomé, Accra, Lagos, donc dans des villes du Bénin, du Togo, du Ghana et du Nigeria fortement marquées par la traite transatlantique dont des survivances transparaissent à travers les patronymes à consonance lusophone, les us et coutumes, les cultes, les hagiographies familiales, les pratiques sociales, l'architecture et la gastronomie. Ces *Aguda* portent une *mémoire enchaînée* qui évite le questionnement sur la traite car l'expérience de l'esclavage de leurs aïeux au Brésil constitue la matrice de leur identité en Afrique.

Au Dahomey, pendant la colonisation, ils ont joué un rôle majeur aux plans socio-économique et politique. Toutefois, leur mémoire reste plurielle et les relations sociales en leur sein ou entre eux et les autres communautés demeurent complexes.

Contexte Historique de la traite transatlantique entre Ouidah et le Brésil

Pour cerner la communauté afro-brésilienne de Ouidah, il faut examiner les caractéristiques fondamentales des traites portugaise et brésilienne dans le Golfe du Bénin et appréhender les traits culturels et religieux de cette communauté, fruit de ce système d'échange.

C'est vers le début du XVII^e que les portugais arrivèrent dans la région de Gléxwé, village côtier du royaume Xwedà de Sahè. Auparavant, ils avaient fondé, en 1482, le Fort de São Jorge de Mina sur la Côte de l'Or (Ghana – Law 2004, Verger, 1966). L'économie de la traite s'appuyait jusqu'au XVII^e siècle sur un négoce saisonnier qui ne nécessitait pas d'implantation permanente. Lorsque la demande est devenue plus forte, ils s'adressèrent aux royaumes côtiers qui capturaient les esclaves à l'intérieur des terres par des razzias. Pour s'assurer la régularité et l'exclusivité des approvisionnements en *bois d'ébène*, les compagnies européennes installèrent des comptoirs côtiers avec l'accord des souverains locaux.

Ainsi, la Compagnie Néerlandaise des Indes Occidentales créa un point de commerce à Offra en 1660. En 1663, les anglais s'établirent à proximité de Jacquin/Allada et la Compagnie Française des Indes Occidentales bien plus tard à Offra, dans le royaume Xwedà. Ces installations attisèrent des conflits d'intérêts entre les compagnies et les chefs africains dans la région qui fut déchirée par les guerres et les razzias.

Dans ce contexte, les portugais ne purent s'implanter que lorsque Joseph de Torrès fut autorisé par le Vice-Roi de Bahia, en 1720, à édifier une première fortification à Ouidah dans le quartier Dokomè, à l'Est des forts anglais (1692) et français (1704 - 1908), qu'il dénomma Fort *São João Batista d'Ajuda* et où fut installé le premier gouverneur, en 1721. Cette implantation favorisa une vive rivalité entre la Compagnie portugaise et la colonie brésilienne qui écoulait son tabac dans quatre ports : Popo, Adjuda/Ouidah, Jacquin et Apa (Verger, 1966 ; Akinjogbin, 1967).

En effet, vers le XVI^e siècle, après avoir décimé les amérindiens au Brésil, (*bois de braise*) dans les mines d'or, les colonisateurs portugais développèrent des plantations de canne à sucre dans les régions de Bahia et du Pernambouc et remplacèrent progressivement les indigènes par des esclaves africains (*le bois d'ébène*) provenant essentiellement des royaumes d'Angola, du Congo et du Golfe de Guinée. Ce commerce reliait directement en ligne droite, dans la région de l'Atlantique Sud, le Brésil à l'Afrique (Davis

Ettis, 1999).

Le système esclavagiste brésilien reposait sur un équilibre entre une importation massive d'esclaves et un nombre constant d'affranchissements (Araujo, 2008) car l'introduction régulière de nouveaux esclaves, nés en Afrique limitait les révoltes et les déséquilibres de populations au sein de la société brésilienne. Ainsi au XIX^e siècle, les esclaves représentaient la moitié de la population des villes de Rio de Janeiro et de Salvador où ils exerçaient des activités artisanales, commerciales et domestiques.

Mais dans les plantations de sucre, les conditions de vie plus difficiles entraînaient une forte mortalité et la durée de vie des esclaves était limitée. Ainsi les maîtres renouvelaient les contingents d'esclaves par une importation régulière de nouveaux captifs.

Déjà en 1835, le nombre d'esclaves nés en Afrique était très élevé à Bahia où vivait aussi une forte proportion d'affranchis. Ainsi, la forte concentration d'esclaves et affranchis Yoruba et Hausa déclencha entre 1807 et 1835 une série de révoltes (Verger, 1966 ; Reis, 1993). Ces insurrections des Malé/ musulmans qui leur ont permis de s'organiser et de lutter contre leurs maîtres, alertèrent les autorités brésiennes qui décrétèrent la suspension des droits civils et la déportation des insurgés vers le Golfe de Guinée. A partir de 1835, débuta un important mouvement de retour de milliers d'africains musulmans et chrétiens vers la côte d'El Mina à Agoué, Porto-Novo, Ouidah, Anexo, Badagry et Lagos (Videgla, 1993).

Aux premières vagues de *retornados* (ceux qui sont revenus) s'ajoutèrent, après l'abolition de l'esclavage au Brésil en 1888, et jusqu'au début du XX^e siècle, d'autres Brésiliens d'origine africaine. On estimait environ, entre 3.000 à 8.000 personnes, le nombre des anciens *retornados* ou *Aguda*.

Le terme *Aguda* désigna d'abord les portugais (Agbo, 1959) puis l'emploi s'est généralisé et s'est étendu à toute la côte. Il serait une déformation du mot Ajuda, (Fort São João Batista de Ajuda). En Afrique, à Ouidah en particulier, ils furent accueillis et installés par les traitants portugais et brésiliens dont le plus connu est Felix Francisco de Souza alias Chacha.

La traite a impliqué plusieurs acteurs à Ouidah. Le plus célèbre fut Félix Francisco de Souza (1849), un marchand brésilien, actif et prospère. Son savoir-faire et son opulence économique ont rejailli sur toute la communauté *Aguda* car il a construit un espace Atlantique en accueillant

et en aidant les *retornados* à se réintégrer en Afrique. Il a joué un rôle fondamental dans la réorganisation de la ville de Ouidah grâce à ses liens particuliers avec Gezo, le roi du Danxomè, pendant la période de transition et de reconversion économique d'un commerce de traite à celui de l'huile de palme. Il a su, par-delà son ascendance occidentale, s'intégrer localement et construire un large réseau d'échanges entre le Brésil et le Danxomè (Soumoni, 2001).

En 1830, outre F. F. de Souza, beaucoup d'autres afro-brésiliens se sont enrichis par le commerce du *bois d'ébène* puis de l'huile de palme, notamment Pedro Félix d'Almeida, Sabino Vieyra (ancien esclave de de Souza), Domingo José, Martins Teles, Juan Zangronis (Law, 2004). D'autres familles et quelques affranchis du Brésil ont pris part aussi à ce commerce d'esclaves. Cette participation est occultée aujourd'hui par leurs descendants à travers une mémoire reconstruite qui valorise leurs apports socioéconomiques et culturels.

Ainsi, face à la traite, les perceptions sont très fluctuantes, au gré des alliances et des rapports intrafamiliaux car beaucoup de «*retornados*» ont gardé, malgré leur captivité antérieure un souvenir positif du Brésil et, ils ont plus valorisé leur identité et savoir-faire «brésilianisés» que leur appartenance africaine.

Formation et évolution de la communauté *Aguda* à Ouidah.

Après le décès de F. F. de Souza (1849), sa fortune s'est évaporée, à part quelques propriétés foncières. Ses descendants ont ainsi perdu le leadership sur la communauté *Aguda* dont les activités se sont accrues dans l'économie locale, au Togo, au Ghana et à Lagos. En 1884, le Résident français a recensé 200 grandes familles d'*Aguda* à Ouidah et Porto-Novo, environ 1000 à 1200 personnes (Sinou, 1995) qui se sont intégrées dans le tissu socio-économique. Les français, conscients du potentiel d'innovation et d'assimilation de cette communauté vont s'appuyer sur elle pour lancer de nouvelles activités économiques.

Mais, ces *retornados* aussi appelés *Vestidos* (ceux qui sont habillés à l'euro péenne), sont méprisés et marginalisés par les autochtones qui restent toutefois conscients de l'enrichissement progressif de « ceux qui se considèrent comme des éléments civilisés et supérieurs aux autres » (Karl Augustt E., 1985).

Face à ce rejet, cette communauté ne cessera d'affirmer sa différence,

son éducation, et son sentiment de supériorité, en s'engageant dans un développement séparé. Elle crée ainsi une "société à part", une microsociété qui se développe essentiellement autour de l'Église catholique en gardant des liens souterrains avec les cultes traditionnels.

Ainsi le statut social des Aguda de l'époque était ambigu. Le roi Gezo, à travers l'action et les entreprises de F. F. de Souza, s'est appuyé sur ce groupe économique dynamique qui deviendra plus tard le fer de lance de la colonisation que Glèlè combatta. Après l'abolition de la traite négrière et la reconversion de l'économie de traite, les Aguda demeurent les grands acteurs économiques du commerce des produits de traite, notamment de l'huile de palme et de coco, matières premières indispensables aux industries européennes. Ils ont su assumer leur réadaptation et rivalisent avec les grandes maisons de commerce européennes. En effet, ils sont les natifs du terroir et maîtrisent les transactions d'échange avec les centres de production. Ils deviennent progressivement les principaux intermédiaires dans l'économie coloniale.

Au XIX^e siècle, ils ont prospéré grâce au commerce de traite négrière qui a enrichi même les affranchis reconvertis à cette activité car sa rentabilité et ses retombées économiques lucratives ont permis à beaucoup d'occulter leur passé servile au Brésil en valorisant leur savoir-faire social et économique. Cela leur a octroyé leur nouveau statut de "brésilianisés" intégrés à une hiérarchie de riches commerçants de la ville.

Au début du XIX^e siècle, Ouidah est une riche métropole commerciale grâce au commerce de l'huile de palme qui profite en priorité aux occidentaux et à quelques négociants locaux, interlocuteurs obligés des sociétés de traite, grâce à leurs établissements côtiers. (Cotonou, Porto-Novo, Lomé, Accra, Lagos). Les riches négociants africains se recrutent essentiellement parmi les afro-brésiliens et leurs alliés. Mais ce pouvoir économique sera érodé par l'administration coloniale qu'ils ont soutenue et qui finit par les assimiler administrativement aux "autochtones, "aux indigènes», soit un statut déprécié avec des droits limités.

Ils demandent alors la création d'une juridiction spécifique et établissent des contacts avec les métis sénégalais qui bénéficiaient d'un statut spécial. Ils font appel à un avocat de Saint Louis, Germain Crespin, pour faire aboutir leur requête auprès du Gouverneur de la Colonie du Dahomey, à Porto-Novo. En 1936, à la suite de la réorganisation administrative de Ouidah, le quartier brésilien devient une entité qui échappe à l'autorité des "Chefs Indigènes" et est placée sous la direction

d'un descendant de F. F. de Souza.

Christianisés et lettrés, ils constituent des auxiliaires indispensables pour l'administration de la colonie qui est caractérisée par sa faiblesse numérique et qui les affectent dans d'autres colonies de l'AOF.

Plus tard, ils animeront des mouvements de résistance à l'ordre colonial. Paradoxalement, ils s'opposeront aux "traditionalistes", responsables des cultes traditionnels qui dénonçaient la concurrence de l'Église Catholique et l'appui que lui apporte l'administration coloniale qui profane les rituels, encourage le non-respect des interdits et des règles traditionnelles et autorise l'implantation de nouvelles religions. En effet, l'administration coloniale a fortement soutenu l'implantation des missions d'Afrique et leur a souvent octroyé des biens appartenant aux couvents vodun et aux cabécères du roi du Danxomè. Or, christianisés en majorité, les Aguda, malgré leur identité africaine qu'ils ont défendue (identité qui leur était assignée et par ailleurs au XIX^e, ils étaient tous catholiques) et sauvegardée au Brésil, soutiennent dès 1884 l'implantation des missionnaires à Ouidah.

Au XX^e siècle, les Aguda représentent en moyenne, selon certaines estimations, 5 à 8% de la population du Bénin (Kadja, 1985). Ils comprennent outre les "retornados", les autres "vestidos" – occidentalisés – les descendants des marchands brésiliens, portugais et leurs "assimilés" ou descendants d'esclaves qui partagent leurs valeurs, leurs mœurs et leurs usages "brésilianisés" (Guran, 1999). Le vocable a été appliqué pendant longtemps à ceux qui étaient catholiques bien que certains soient musulmans. Les "retornados" malé/ musulmans à Ouidah sont originaires du Nigéria, Yoruba d'Oyo et d'Abeokuta, ainsi que des Hausa. Ils se sont fixés à Ouidah en 1818 avec d'autres revenus du Brésil en 1848, dans le quartier Maro.

Outre les familles de souche européenne, issues des anciens directeurs de forts (Olivier de Montaguère, Brun, Grange, Fourn,) ou luso-brésilienne (de Souza, de Meideros, d'Almeida, Gonçalves, Da Conceição ...), l'historien Kadja Germain a recensé, en 1985, 54 familles d'anciens esclaves, serviteurs ou métis dont l'identité ethnique, identifiée à travers leurs rituels lignagers, sont essentiellement d'origine yoruba, maxi et gen eve.

Ils sont revenus, d'après leurs traditions orales et témoignages familiaux, du Brésil, de Cuba (familles Amaral, Toubiaz) et de São Tome (Aguidissou/ da Costa). Une recherche croisée traditions orales, cultes,

oriki/ panégyriques familiaux permettrait de mieux cerner les origines et l'ampleur numérique et sociale de ces familles.

Ils parlaient portugais pour se distinguer des autochtones mais beaucoup ont gardé leurs langues maternelles et leurs cultes familiaux (Oro, Egun). Leur influence linguistique a été certaine dans les langues Fon, Yoruba et Mina où l'on retrouve certains termes portugais (chavi/clé, camisa/camisole, gafu/fourchette, Cama/lit, etc.). Ils portent des noms portugais : d'Almeida, Sabino, Paraiso, da Conceição, Gonçalves, da Matha, Santana, da Cruz, etc.).

Les Aguda ont développé à Ouidah leurs propres modèles d'éducation en créant une école au quartier Brésil pour scolariser leurs enfants et ont créé divers apprentissages artisanaux par compagnonnage (maître-apprenti) qui continuent à former et à structurer, encore aujourd'hui, les métiers de l'artisanat. Ils ont apporté de nouvelles habitudes alimentaires qui associent des savoirs faire variés à travers une gastronomie raffinée avec des mets qui avaient fait aussi le voyage transatlantique aller – retour.

Ils ont introduit ainsi par leur mode de vie un ensemble de technologies nouvelles ou améliorées au niveau de l'artisanat et des corps de métiers (ébénisterie, maçonnerie, fabrication de tonneaux, couture, briqueterie, etc.), dans l'architecture et dans l'utilisation de l'espace familial et urbain, par l'assainissement des voies publiques et le développement de jardins intérieurs avec l'introduction de nouvelles espèces d'arbres et de cultures : maïs, sapotier, avocatier, oranger, ananas, corossolier, anacardier, par exemple.

Occidentalisés au Brésil, ces "affranchis" ont reproduit le modèle culturel et social de la société esclavagiste brésilienne. Ils renforcèrent leur cohésion par certains marqueurs sociaux et culturels. Ils pratiquaient l'endogamie pour préserver leurs valeurs et leur mode de vie, en contractant des alliances sélectives.

Ils ramenèrent et recréèrent des confréries catholiques comme celles de St Côme et Damien, Nosso senhor do Bomfim, associations de solidarité qui ont contribué à l'affranchissement de nombreux esclaves au Brésil et qui sont devenues en Afrique et à Ouidah en particulier, des creusets associatifs pour consolider une identité nouvelle et différente face aux autres groupes sociaux. Cela permettait de conserver et sauvegarder une mémoire de l'Outre Atlantique. Cette mémoire orale a été pérennisée jusqu'aux années 1940/50 par l'emploi de la langue portugaise qui était parlée par les aînés dans les familles aguda, utilisée à l'Eglise dans les

cantiques et les missels et conservée grâce aux pratiques culturelles spécifiques, lors de commémorations festives, à travers les chants, les danses et des florilèges divers. Mais, elle a été graduellement évincée par la langue française dont l'emploi a été généralisé par l'administration coloniale, avec l'enseignement du français dans les écoles et l'usage des catéchismes en latin et en français.

Le pouvoir économique et politique de cette communauté s'est érodé progressivement au lendemain de l'indépendance du Dahomey (1960), concurrencé par l'émergence d'une nouvelle intelligentsia locale plus déterminée et mieux structurée sur le plan national. Instruits, intégrés dans les rouages administratifs et la hiérarchie de l'église catholique, ils ont néanmoins gardé un prestige social et une influence qui est restée l'apanage des grandes familles et de leurs intérêts spécifiques. Les Aguda, bien que fiers de leurs origines « brésiliennisées » n'ont plus la même perception de leur différence car ils se sont intégrés au tissu socio-économique par de nouveaux réseaux d'alliances et une nouvelle logique d'allégeance plus politisée.

Perceptions d'une « post-mémoire »

Aujourd'hui on peut saisir les tentatives de construction d'une « post-mémoire » de la communauté Aguda à Ouidah à travers le prisme de deux exemples : une danse de la mémoire, le Buriyan, ainsi qu'une histoire "muséalisée" au Musée Historique de Ouidah.

1. Le **Buriyan** est un spectacle multiforme, dansé, mimé, chanté, une sorte de ballet où le masque et le geste transposent le spectateur dans une dimension théâtrale et burlesque. Le masque prédomine, inverse les rôles, réorganise le monde et dévoile d'une manière satirique les acteurs d'une société esclavagiste au Brésil à travers différentes caricatures.

C'est aussi un rituel, un outil de pouvoir et de contrôle social qui évoque une mémoire qui assure la cohésion du groupe. Il est désigné sous plusieurs dénominations qui évoluent selon les personnages qu'il met en scène : Buriha, Mamiwatahun, Abrahun, Abuliyahun, Abulignan (traduction littérale, tambour de MW, Abra, Abuli, etc.). Il est pratiqué par les familles d'origine afro-luso brésilienne. Il constitue un art et une distraction d'une minorité sociale, associant une esthétique d'accoutrements, une chorégraphie, une musique et une poésie sélective initialement en langue portugaise à laquelle se mêle aujourd'hui le français, le mina, le fon et le yoruba.

Il traduit la mémoire et les syncrétismes de la communauté Aguda. Il est inspiré des danses ibériques du Moyen-âge et des divertissements carnavalesques du Brésil, le Bumba Meu Boï. Aujourd'hui c'est une danse festive pratiquée exclusivement par les descendants d'afro – brésiliens lors des baptêmes, mariages, décès et commémorations diverses.

« La veille de la Noël et de l'Épiphanie, les sociétés brésiliennes organisent dans ces mêmes villes d'Afrique des divertissements appelés Buriha semblables au Bumba –meu– boï où figurent un cheval et un bœuf en carton-pâte et divers personnages masqués qui font partie du folklore du nord-est du Brésil » (P. F. Verger, 1969)

Ainsi, au-delà de sa dimension ludique, le Buriyan est une manifestation culturelle de "refuge et de mémoire" fondamentalement liée à l'histoire de l'exil et du retour des affranchis. C'est un mécanisme commémoratif oral d'un passé, d'une histoire douloureuse, mais aussi le ciment d'une cohésion et d'une solidarité communautaire. Il traduit aussi la position économique et le statut social d'un groupe car son organisation et sa pérennisation nécessitent des savoir-faire et une mobilisation de ressources importantes.

Aujourd'hui, il existe deux principaux groupes à Ouidah :

- Le groupe de la famille das Nevis–Neves dont le fondateur fut José Joachim des Neves, en 1793, magasinier du Fort São Joao Batista de Ajuda.
- Le groupe de la famille F. F. Francisco de Souza qui a été organisé depuis les années 1960 par Germano de Souza et Agnès Tohouvi de Souza, à Lissessa / Ouidah.

Ces deux sociétés ont conservé un registre important de personnages dont certains portent les couleurs du Brésil (Abra) et ils se manifestent à la demande des sociétaires et des événements communautaires.

Un troisième groupe appelé Kanhun ou Aklagoji appartenant à la famille da Costa, originaire de São Tome se produit "intra muros" dans cette famille appelée aussi Aguidissou.

L'organisation du Buriyan évoque celle d'un Egbè Gelede, à travers un registre de personnages masqués aux rôles précis. On y retrouve trois aspects essentiels :

- « L'ouverture du chemin » par les Abra et les préliminaires adressés aux divinités protectrices.
- La portée médiatique et éducative des messages des danses et des

mimes.

- L'existence d'un bestiaire et d'un florilège poétique comme support de communication et d'une philosophie de vie.

L'analyse des emprunts et des syncrétismes dans le Buriyan pourrait être approfondie par des recherches sur ce patrimoine matériel, oral et ethno-musical. En effet, cette expression culturelle enregistre une forte déperdition au niveau de son florilège, de son bestiaire et de ses personnages. Son impact sur les jeunes générations s'amenuise car, dansée aussi à Cotonou, Porto Novo, Agoué, elle demeure un témoin historique et mémoriel de l'esclavage au Brésil, qui mérite de renouer avec ses origines outre-Atlantique.

2. Une "post-mémoire" muséalisée : l'exposition du musée d'histoire de Ouidah.

Le patrimoine participe activement à la transmission de l'identité. Lorsqu'on parle de la traite transatlantique s'impose la notion de "post mémoire" ou de "mémoire reconstruite". Pour les descendants des victimes de la déportation et de la captivité, il s'agit d'une rupture violente que l'on occulte souvent. Pour les autres acteurs de ce commerce c'est une continuité, un lien avec l'autre rive de l'océan Atlantique et l'attachement à un patrimoine de biens matériels tangibles (maisons, meubles, photographies) et immatériel, c'est-à-dire des pratiques religieuses et culturelles d'origine brésilienne ou portugaise associées à des coutumes locales. Cela donne une identité métissée ouverte aux échanges, une fierté d'être un descendant de marchands brésiliens, portugais, français ou anglais. C'est aussi, paradoxalement, l'identité de ceux qui ont été façonnés par la captivité, "brésiliannisés", affranchis ou libérés qui sont revenus s'installer sur les côtes africaines, imprégnés de ces cultures.

Comment le musée d'Histoire de Ouidah restitue cette mémoire ?

L'exposition de ce musée retrace l'histoire sociale de Ouidah. Elle offre une lecture partielle et conciliante, une image surtout idéalisée de la société Aguda au Bénin. En effet, le fort portugais qui l'abrite est resté une enclave portugaise dans une colonie française jusqu'en 1961. La résidence a été évacuée après un incendie volontaire du Résident du Portugal qui a détruit toutes les archives, faisant ainsi table rase de toute mémoire écrite au Dahomey.

Le musée a été conçu et réalisé par Pierre Fatumbi Verger,

anthropologue/photographe de l'IFAN puis du CNRS et a été ouvert au public en 1967. Les bâtiments ont été restaurés à plusieurs reprises notamment en 1982-84 par la Coopération française, et partiellement reconstitués en 1988-1989, par la fondation Calouste Gulbenkian, sur la base des archives militaires /Archives Nationales du Portugal, sous la direction du colonel Lobo da Souza.

Le concept muséal de l'exposition réalisée à 2 niveaux se présente en 4 principaux modules :

- Une présentation géographique succincte de la "Côte sous le vent",
- Un aperçu sur l'histoire du royaume d'Abomey,
- Une reconstitution sommaire de l'histoire orale du royaume Xweḍa (teinture murale de Casimir Agbo, pictogrammes en tissus appliqués polychromes, inspirés de la tradition orale Xweḍa)
- Les influences religieuses et les "cultures du retour" entre le Danxomè et le Brésil (Bahia), par des photographies et instruments de musique.

Cette approche fragmentée de l'histoire traduit une mémoire lacunaire où la traite négrière apparaît en filigrane. Verger a essayé d'évoquer une "mémoire apaisée" où la traite transatlantique est faiblement évoquée et présentée à travers le filtre des syncrétismes religieux et culturels et les « cultures de retour » au Dahomey. Ce silence a longtemps caractérisé les rapports des diverses communautés de Ouidah où l'oubli et l'interdit ont façonné les consciences pendant longtemps.

C'est principalement la perception d'une majorité d'Aguda qui ont essayé de se voir à travers essentiellement le retour, libérés et valorisés par-delà la rupture violente et une mémoire déchirée qui reste accusatrice pour certains et dévalorisante pour d'autres. Tardivement, le musée a introduit des traces matérielles de la traite négrière :

- Un fer d'esclave, exposé en 1996, découvert lors des sondages archéologiques effectués par le Pr Kenneth Kelly en 1992 et 1996, sur le site du palais du roi Houffon à Savi.

- Une entrave en fer, don d'une famille Fon de Ouidah, suite à sa participation à l'exposition sur "les Patrimoines familiaux de Ouidah", en 1994, organisée par le West African Museum Program /WAWP et les musées du Bénin. Ce fer, comme d'autres, a été placé sur un autel de la divinité Gu/Ogun pour des rituels d'apaisement et de réinvestissement des énergies violentes dont il est chargé. Gu est la divinité des métaux, des chasseurs, des

guerriers et elle protège des morts violentes ou accidentelles. Transformé, à la fois en réceptacle de la violence du passé (chaines, entraves et carcans d'esclaves), ce fer est devenu un support mystique pour s'approprier et maîtriser les énergies violentes et négatives qui ont été exercées autrefois sur des hommes captifs, privés de liberté. Il évoque ainsi indirectement une histoire et une mémoire de l'esclavage tout en neutralisant sa violence par des rites, des offrandes, des libations et des prières. Cette violence n'est pas exprimée dans une parole directe, mais elle est présente dans la mémoire collective. Le donateur, chef du culte familial a souhaité garder l'anonymat, conscient de l'importance et du poids d'une parole identifiante, à la fois mémorielle (histoire anonyme d'un parcours d'esclave), et témoin matériel d'une implication stigmatisante.

Pour le musée qui ne possède et n'expose que deux fers d'esclaves, cela témoigne d'une mémoire alternative ritualisée de l'esclavage encore entretenue dans de nombreuses familles de Ouidah.

Cette exposition avait expérimenté un nouveau concept, en collectant et en mettant en espace des objets iconographiques et graphiques (échanges de correspondances entre Ouidah et Bahia), mémoriels et culturels des familles de Ouidah. Elle leur a permis d'exposer un fragment de leur histoire dans le musée appelé communément *Aguda xwe* (maison des Aguda), réservé dans l'imaginaire populaire aux grandes familles aguda et à leurs descendants. Elle a été renouvelée en 1996, à la demande de certaines familles Xweḍa (Adjovi, Kpassè, Kpaté), pour valoriser leur patrimoine mémoriel matériel, composé essentiellement de regalia de pouvoir (trônes, cannes de cérémonie, emblèmes, etc.).

Ces deux approches culturelles, l'une, le Buriyan appartenant au registre du patrimoine immatériel vivant et l'autre à travers l'exposition d'objets matériels liés à la traite dans l'exposition du musée d'Histoire de Ouidah, témoignent d'une volonté de sauvegarder une identité et une mémoire par-delà les vicissitudes de l'histoire et les interdits d'une société qui tente de rechercher un équilibre entre mémoire, interdits et oubli.

Conclusion

La construction de l'identité *Aguda* a fait l'objet de nombreux débats et recherches au Brésil et en Afrique. Elle s'est bâtie à travers une identification avec le Brésil. Certains chercheurs évoquent une *identité ethnique* qui s'est façonnée idéologiquement autour du Brésil qui devient

une origine spécifique à travers un pays-terroir, une langue, des cultes religieux.

Aujourd'hui au Bénin et particulièrement à Ouidah les Aguda ne parlent plus portugais mais le français, le fon, le mina et le yoruba. Leurs liens avec le Brésil se sont relâchés et ils ont perdu une grande partie de leur cohésion suite aux diverses alliances avec les autres ethnies, à l'affaiblissement des réseaux de solidarité intra-communautaires et aux nouveaux modèles de réussite socio-économiques et plus politiques.

Si la colonisation a mis à contribution leurs divers savoir-faire, après l'indépendance, l'émergence de nouvelles intelligentsias a remis en question leur esprit de collaboration, et ce, pendant trois décennies. Mais leur participation à la Conférence Nationale des Forces Vives de la Nations en 1990 et leur rôle de médiation, à travers la participation de Mgr Isidore de Souza dans la transition vers la démocratie, a rehaussé le prestige de cette communauté.

Depuis 1993, les divers projets internationaux (Projet Ouidah 92, l'Afrique et ses retrouvailles avec la Diaspora et le Projet "Route de l'Esclave"), la reconnaissance des religions vodun en 1995 et le courant de patrimonialisation de la mémoire ont facilité la parole autour de l'esclavage comme fait socio-historique longtemps occulté. Mais la pluralité des origines et des mémoires risque de devenir un facteur de dissonances qui musèle encore cette mémoire sensible.

Alors comment peut-on être "Aguda" aujourd'hui ?

A travers des mémoires entre amnésie par oubli, interdits ou les alternatives de sacralisation ?

A Ouidah, "les interdits mémoriels" (Ologoudou, 2008) et la complexité des alliances entre maîtres et esclaves où les femmes jouent un rôle structurant, freine la parole et l'écriture d'une histoire libérée car, la communauté Aguda porte, à l'instar des autres groupes sociaux, ses conflits latents et la multiplicité de ses « mémoires plurielles ».

Certaines familles, tentent de préserver leur passé en projetant une image de cohésion, à travers des retrouvailles périodiques et des espaces commémoratifs.

Pour d'autres la question reste en attente de réponse et le Brésil demeure à la fois le lien avec le passé et l'horizon d'une probable/possible réconciliation.

Bibliographie

AGBO, Casimir. *Histoire de Ouidah du XVI^e au XX^e s*, Presse de la Maison Aubanel Père, Paris, 1959.

AKINJOGBIN, I. A., *Dahomey and its neighbours 1708 – 1818*, Cambridge University Press, 1967.

ARAUJO, Ana Lucia. « Renouer avec le passé brésilien: la reconstruction du patrimoine post-traumatique chez la famille de Souza au Bénin ». In Bogumil Jewsiewicki and Vincent Auzas (eds.). *Traumatisme collectif pour patrimoine : Regards croisés sur un mouvement transnational*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2008. pp. 305-330

BOUCHE, Abbé, P. *Sept ans en Afrique occidentales : la Côte des Esclaves*, Paris, Plon, 1885.

CODO, Bellarmin C. « Les Afro-brésiliens de retour », in Doudou Diène (éd.), *La Chaine et le lien: une vision de la traite négrière*, Paris: Unesco, 1998, pp. 95-105.

Etudes Dahoméennes. *Les afro-américains*, Mémoire N°27, 1953, Porto-Novo.

GURAN, Mitton. *Les Agudas du Bénin*, Paris, Musée du Quai Branly, 2008,.

D Eltis, *The Trans-Atlantic slave Trade*, Database – 1999.

DE SOUZA, Simone. *La famille de Souza du Bénin – Togo*, Cotonou, Ed. du Bénin, 1992.

HIRSCH, Marianne. *Family Frames. Photography Narrative and Postmemory*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

KADJA, Germain. « Les communautés de base de Ouidah : Leurs origines et leurs apports », in UGDO, *les voies de la renaissance de Ouidah* (Caen, 1985), pp. 49 – 60.

KARL-AUGUST, Emmanuel. « Pour une politique de recherche historique sur Ouidah et sa région », in UGDO, *Les voies de la renaissance de Ouidah* (Caen, 1985) pp. 61-79.

LAW Robin. *Ouidah : The social history of west african slaving – 1727 – 1892*, Oxford, James Currey, 2004.

De MEDEIROS, F. *Peuples du Golfe du Bénin*, Paris, Karthala, 1984.

OLOGOUDOU, Émile-Désiré, « Tours et détours des mémoires familiales à Ouidah », *Gradhiva*, 8 | 2008, pp. 80-86.

REIS, D. A, *Slave rebellion in Brazil: The muslim uprising of 1835 in Bahia*, Londres, 1993 – John Hopkins, University Press.

SOUMONI, Elysée. “Some reflections on the Brazilian Legacy in Dahomey,” In *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, Kristin Mann, Edna G. Bay, Taylor & Francis, 2001.

SINOUE, Alain. *Le comptoir de Ouidah: Une ville africaine singulière*, Paris, Ed. Karthala, 1995.

VERGER, P. Fatumbi, *Flux et reflux de la traite négrière entre le golfe du Bénin et la baie de tous les saints au Brésil et l'ancienne côte des esclaves*, 1957 (rééd. 1984), Prais, IFAN – Ed. Mouton.

VERGER, P. Fatumbi. « Le retour des brésiliens au Golfe de Guinée au XIX^e s ». *Etudes Dahoméennes*, Dakar, 1966, nouvelle série N°8.

VIDEGLA A, M. « Une approche du rôle économique et politique des Africains émancipés de retour dans les sociétés de la Côte des Esclaves – 1830 – 1900 », in *Colloque de la dispersion négrière vers les Amériques au retrouvailles à Ouidah*, Cotonou, 1993.

Historicisation et patrimoines en jeu dans les récits mémoriels au Bénin méridional

Carla Bertin

L'auteure

Carla Bertin est doctorante en Anthropologie Sociale à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) à Paris, où elle est affiliée à l'Institut des Mondes Africains (IMAF) et au Laboratoire d'Excellence TEPSIS (LabEx TEPSIS). Depuis 2013, elle conduit une recherche ethnographique sur le Pentecôtiste dans le Bénin méridional. Sa recherche actuelle concerne les Églises pentecôtistes dans un contexte de pluralité religieuse et les constructions locales du développement et du futur.

Résumé

Dans les terres rurales à proximité de Ouidah, ancien comptoir esclavagiste, des familles portent des noms brésiliens. Produit d'une enquête ethnographique auprès d'un de ces groupes, cet article relie les récits mémoriels avec la conjoncture contemporaine paradoxale qui met en tensions le(s) patrimoine(s). En marges de la patrimonialisation officielle de Ouidah et de la Traite Atlantique, ces villageois réélaborent leur patronyme brésilien, le sens et les termes de leurs histoires familiales, et orientent vers des temporalités alternatives du passé béninois, comme celle du passage de l'abolition de la traite à la demande de main-d'œuvre dans les plantations de palmiers à huile.

En plus, en situant ces histoires par rapport aux enjeux du présent et aux préoccupations futures, émergent des tensions, qui, à leur tour, révèlent des hiérarchies entre familles et des origines différentes. En effet, diverses formes de patrimoines s'affrontent sur le terrain. Les patrimoines fonciers et culturels s'entrecroisent : d'une part, des terres et des maisons familiales occupées pendant différentes générations qui sont propriété du « Blanc », et, de l'autre, des cultes des ancêtres, valorisés par la Patrimonialisation, que les « étrangers » viennent acheter.

Mots-clés : histoire orale, patrimoine, terre familiale, esclavage, Bénin méridional.

Introduction

Sur les cartes des voyageurs et missionnaires¹ qui ont débarqué sur l'ancienne Côte des Esclaves à partir du XVIII^e siècle, dans l'espace bordé au nord par le lac aujourd'hui nommé Ahemé, et au sud par la ville de Ouidah, le comptoir le plus important de la Traite Atlantique pour l'Afrique de l'Ouest ne compte aucun nom de village ou de lieu habité. Ce territoire du Bénin méridional était estimé alors inoccupé. À l'est, un point indique la position géographique de Savi, ancienne capitale du royaume de Ouidah (ou de Savi), qui resta, même après la conquête par le roi du Dahomey en 1727, un important centre d'approvisionnement de captifs. De Savi, où les Européens construisirent leurs forts, bien avant ceux de Ouidah, les esclaves-marchandises parcouraient le chemin qui passe non loin de ce territoire broussailleux pour atteindre Ouidah et être embarqués sur les vaisseaux.

Au début de la période coloniale, D'Albeca décrit « une brousse impénétrable, composée de fourrés coupés de lianes tortueuses et sillonnés de sentiers conduisant aux villages² » où habitent les « indigènes », nous laissant alors imaginer que la région commençait à se peupler ou encore que des sentiers avaient été ouverts suite au changement du contexte historique.

En 1996, le ministère de la Culture béninois dépose la candidature de « la ville de Ouidah : quartiers anciens et la Route de l'Esclave » pour le titre de patrimoine mondial à l'UNESCO. Le fort portugais, le seul qui ait survécu à la destruction des abolitionnistes, est devenu un musée. Dans des vitrines, les touristes peuvent découvrir les chaînes avec lesquelles on attachait les esclaves, ainsi que les objets contre lesquels on les échangeait : tissus, tabac, gin, poudre et armes à feu. Dans la langue majoritaire du Bénin méridional, le *fongbe*, les deux termes qui traduisent le mot « esclave » font référence soit à la corde (*kannumɔ*, de « corde (*kan*) »), soit à l'achat (*mexixɔ* : « la personne (*mɛ*) qui a été achetée (*xixɔ*, redoublement du verbe *xɔ*) »). Entre le monument de la « Porte du Non-Retour » et la plage, plusieurs reproductions sculpturales d'*Egun* l'encadrent : les *Egun* sont appelés localement plutôt *Kuvitɔ* - littéralement, « qui appartient (*tɔ*) aux enfants (*vi*) de la mort (*ku*) » - ou « revenants ». La proximité de ces ancêtres, posés comme des vigiles, avec le mémoriel de la déportation des esclaves concrétise et représente l'association établie par le travail contemporain de mémoire³ entre l'expérience de la Traite et le culte *Egun*, divinité d'origine *yoruba*. En effet, c'est ce « groupe ethnique⁴ » qui, malgré

sa formation relativement récente, est communément considéré comme celui ayant le plus souffert des captivités, des guerres lancées à l'est par les armées du Dahomey et de l'esclavage dans la Traite. À l'instar des personnes avec lesquelles j'ai travaillé, j'emploierai dans ce texte le terme de *nago* ou « *yoruba* », sur lequel je reviendrai par la suite, en introduisant mon terrain.

Dans les cartes de l'époque actuelle, l'ancien pays broussailleux au nord de la ville de Ouidah est tapissé de noms de villages et arrondissements, et constitue depuis les réformes de 1974 et 1978 une zone administrative indépendante (auparavant dénommée sous-préfecture, aujourd'hui commune). J'y arrivai en 2013, dans le cadre d'une recherche ethnographique sur des Églises pentecôtistes et les rapports inter-religieux en milieu rural. La première Église que je fréquentai avait été installée dans les années 2000 à côté d'un village où la plupart des habitants portaient un nom de famille d'origine portugaise ou brésilienne, « Santos ». Supposant dès lors qu'il s'agissait d'un village d'anciens esclaves soumis à un certain Santos, j'ai entrepris de questionner la mémoire de l'expérience de la Traite à partir de la position singulière de ces acteurs. En effet, ces villageois, engagés dans la culture de l'huile de palme, du manioc, du maïs et des tomates, vivent en marge des tentatives ouidahnaïses d'ouverture au tourisme. Par conséquent, je souhaitais dans un premier moment comparer leurs récits oraux avec ceux de la mémoire publique⁶ représentée par les familles *Aguda* ou « Afro-Brésiliennes » de Ouidah (familles descendantes d'esclaves *retornados* du Brésil ou d'esclavagistes ou encore issus des mariages entre les deux groupes), avec l'idée que la « tradition orale⁷ » pouvait problématiser et enrichir les connaissances autour de l'histoire de la Traite Atlantique. Entraînée par ces idées, lors de mon premier entretien avec Folami, un homme d'environ 70 ans qui avait été chef de village pendant les années 1990, j'évoque le terme « *kannumɔ* » pour qualifier la situation de ses aïeux. Cependant, il nie : il développe un autre récit dans lequel il mobilise plusieurs des expressions que j'entendrai par la suite lors d'autres entretiens : « réfugiés de guerre », « restés auprès (du Blanc) », « adoption », « travail en échange d'un emplacement ». Comme j'essaierai de le montrer dans ce texte, j'ai réalisé que mes premières questions autour de la Traite limitaient la mémoire de l'expérience historique des personnes interviewées.

L(es) histoire(s) des villageois de l'enquête m'orientèrent vers la recherche de temporalités alternatives dans le passé béninois, pour rendre

ainsi compte de la conscience historique d'acteurs trop souvent considérés comme « sans histoire ». Henige a justement souligné l'influence des matériaux externes (des missionnaires, des coloniaux, etc.) sur les sources orales et sur leur collecte et en a déduit l'impossibilité pour les historiens d'utiliser les canons classiques de leurs disciplines avec ce type de sources. Devrait-on alors conclure que les narrations orales n'auraient pas le statut de « source » ? Cela impliquerait de ne pas rendre compte de la conscience historique d'acteurs - trop souvent d'ailleurs considérés comme « sans histoire ». Afin de prendre au sérieux leur expérience du passé, j'essayerai de ne pas limiter l'analyse de ces sources orales à partir d'une attention exclusive au présent (bien qu'elle constitue une partie importante de ce texte et de mon travail). En effet, malgré l'adaptation et l'adoption d'éléments nouveaux⁸, le processus de fabrication de l'histoire est également limité par celles qui peuvent être des « histoires plausibles » et par les « convictions⁹ » des acteurs. C'est la raison pour laquelle je questionnerai les « autres passés » révélés par les villageois également à travers les « traces » que ces temporalités ont laissées sur la configuration des espaces des relations sociales actuelles dans la région. En outre, les récits collectés avec d'autres Santos se différencient selon la position de l'interlocuteur. Lors d'un séjour ethnographique de longue durée, j'ai réalisé qu'il existait plusieurs familles prétendument « *yoruba* » ou *nago* à l'intérieur de la collectivité « Santos », ainsi que d'autres villages où les habitants signaient de ce même patronyme.

La façon dont on fabrique et raconte l'histoire est également liée à nos préoccupations du présent et nos objectifs vers le futur. Il faut donc s'interroger sur « why is what is said said, and why is it said in this way, at this particular time?¹⁰ ». Cela implique de considérer l'écho que les mots mobilisés ont pour le présent ethnographique – dans une conjoncture paradoxale mettant en tension le(s) patrimoine(s), où les familles « achetaient » des *Egun* alors que les *nagos* habitaient dans des terres qu'ils ne pouvaient pas « acheter ». Comment ces groupes *nagos* construisaient et préservaient la légitimité de leur place dans l'espace social et physique où ils vivaient aussi bien dans le présent que dans le futur des prochaines générations ? Cette place se matérialise notamment dans leurs maisons, bâties depuis plusieurs générations dans un contexte de nombreux conflits fonciers.

Dans la première partie de l'article, j'exposerai comment les histoires de la/des famille(s) Santos m'ont conduite vers les sources et productions

écrites, notamment à la recherche du « Blanc » dont je découvris plus tard qu'il s'appelait « Dos Santos ». Leurs narrations soulèvent des questions sur les temporalités alternatives (par exemple, le passage de l'abolition de la Traite au commerce « légitime »¹¹), ainsi que sur l'insistance inappropriée du chercheur au sujet de l'« esclavage »¹².

Ensuite, j'analyserai la manière dont les écrits ont à leur tour suscité une attention nouvelle pour les sources orales et détaillerai le rapport entre le récit et la position de l'acteur et de sa famille dans les hiérarchies entre groupes dans le présent ethnographique (par exemple, les différents récits sur la signification et la disparition du préfixe « Dos »). D'autres traces, matérialisées par la présence de divinités *yoruba* différentes et par l'organisation spatiale des familles et villages Santos, parlent du passé et du présent de la région d'enquête.

Enfin, cet effort pour situer les énonciations des personnes avec lesquelles j'ai travaillé suit les critiques de Jack Goody à propos des travaux des anthropologues sur les expressions orales (en particulier le mythe) : « dans les sociétés orales toute réalisation personnelle (...) tend à passer, à être rejetée dans l'anonymat »¹³. Les anthropologues se retrouvent ainsi à interpréter la « pensée collective » ou « sociale » à partir de leurs catégories, qui restent extérieures « au cadre de référence des acteurs »¹⁴. Goody montre que, dans la transmission orale, le processus créatif est individuel – en dépit du fait que l'auteur ne signe pas sa création – et continu, et est toujours en rapport aux cadres de références, aux possibilités et à l'expérience¹⁵ des acteurs. J'ajouterai donc à la situation des discours, non seulement les interlocuteurs et leurs cadres de référence mais également moi-même, car « toute ethnographie est d'abord une ethno-graphie »¹⁶. Participant au dialogue avec un cahier de notes, je pouvais non seulement diriger la conversation mais également représenter une opportunité pour l'autre d'écrire sa version de l'histoire, ou la version qu'il souhaitait écrire.

Avant d'entrer au cœur du sujet, il est nécessaire d'introduire certains termes employés, sur le terrain, pour parler aux et des *nago*. Les entretiens se sont déroulés pour la plupart en *fon(gbe)*, à l'aide de Prosper Noudomessi, qui me servait d'interprète. En effet, les groupes d'origine *nago* habitent dans la commune d'enquête depuis plusieurs générations, et ont adopté la langue *fon*.

Pour se référer à ces groupes, plusieurs mots existent : *ayonu*, vocable *fon* utilisé par une partie des personnes de ce groupe dans les entretiens, *yoruba*, terme mobilisé par les individus les plus instruits, et *nago*, terme

plus courant, dont certains affirment la valeur méprisante, même si sur le terrain ce n'était pas toujours le cas. *Nago* était également le terme employé par les voyageurs, les missionnaires et administrateurs coloniaux, et était écrit *nagot*. J'ai ainsi préféré le terme le plus mobilisé sur mon terrain, *nago*, pour également éviter, comme expliqué précédemment, d'employer des termes qui ont été constitués plus tardivement dans l'histoire⁷.

Première Partie

Il était une fois, la « guerre ».

Folami⁸ Santos habite dans une case en terre de barre, entourée d'un côté de plantes d'hysope africaine – plante estimée efficace pour dévier le vol des oiseaux de la sorcellerie –, de l'autre, ouverte sur le reste du village. Cherchant mes premiers interlocuteurs dans la collectivité Santos, j'avais été conduite d'emblée chez cet homme dont le visage ridé exprimait l'âge avancé alors que le corps reflétait la force nécessaire au travail rural. En raison de son âge, ou de son ancien rôle de chef village dans les années 1990, il représentait donc aux yeux de certains de ses parents résidant en ville, l'historien adapté pour satisfaire la curiosité de l'anthropologue à propos des mémoires de la Traite Atlantique dans les espaces ruraux et urbains en marge de Ouidah.

Malgré une connaissance plutôt passive du *fongbe*, je démarrai notre conversation avec quelques phrases dans cette langue pour me présenter et expliquer ma venue. M'ayant entrevue depuis quelque temps dans ces villages et les villages voisins, l'ancien chef village n'a pas été surpris de mon intérêt vis-à-vis de « l'histoire de la famille ».

Folami : *Nos ancêtres (dagbo-dagbo) ont fui la guerre (ahwan). Il y avait la guerre là-bas, au Nigéria. Ils ont fui et ils sont arrivés ici, où ils se sont réfugiés.*

Dagbo signifie littéralement « grand-père » : avec la locution *daagbo-daagbo*, on remonte normalement à trois générations. Pourtant, sur le terrain, les gens emploient cette expression pour parler des aïeuls : la mémoire et la transmission des événements dépassent très souvent les trois générations. À cette première réponse surprenante de Folami sur la guerre et le refuge de ses ancêtres, malgré ma prudente question initiale autour de l'« histoire » de la famille, le mot *kannumɔ* (esclave) m'échappe. Tel qu'anticipé dans l'introduction, le contexte de patrimonialisation de Ouidah, de la route de l'esclave et du festival *vodun* de Ouidah 92 ont fait focaliser l'intérêt public vers la période historique de la Traite Atlantique,

et sur ses retombées sociales. Folami hoche la tête, agacé. Avant d'évoquer le reste du récit de Folami, je reconstruirai ici les premiers pas de ce détournement qu'il me propose lors de notre première rencontre. Folami refuse d'être appelé esclave (*kannumɔ*) et revient sur l'histoire des guerres qui se déroulaient dans l'ouest du Nigéria actuel. D'autres Santos me répondent de la même façon. Ainsi, Jahi Santos, habitant dans un village proche de celui de Folami, me dit « est la guerre qui les [mes ancêtres] a chassés du Nigéria jusqu'ici (*ahwan wè nya yé sin awonli wa fi*) ».

Lorsque je repérai et interrogeai la présence de plusieurs maisons familiales habitées par des Santos dans deux autres villages de la commune, le récit de la guerre était mobilisé également pour expliquer la dispersion de la famille Santos.

Edmond : *Ici dans les environs, la famille Santos est répartie en trois groupes. Un à Bonou, un à Lavlete et un autre non loin de Bopa. Mais on est les mêmes. Et c'est ici le dernier emplacement des Santos dans la commune. (...) Donc, quand la guerre est venue (ahwan do wa), et ils sont arrivés ici, tout n'était que brousse (zunkan), alors ils sont entrés dans la brousse. Quand ils sont entrés dans la brousse, ils ont constaté qu'ici c'était plus loin de la route. Alors ils ont décidé de faire un chemin dans la brousse à l'aide d'un coupe-coupe, c'est ainsi ils sont arrivés jusqu'ici, et sont sûr qu'avant que la guerre ne vienne là, ce sera difficile.*

Edmond habite dans le village le moins proche de la ville de Ouidah. D'après lui, les Santos se sont éloignés progressivement de la guerre, des lieux accessibles où ils auraient été les plus vulnérables. La guerre aurait franchi les frontières des différents royaumes jusqu'à atteindre la région de l'enquête.

Ce n'est qu'à travers la comparaison avec les histoires transmises dans les autres familles qui habitent aujourd'hui dans les mêmes villages et qui revendiquent d'autres origines (*fon, saxwe, aja*, etc.) qu'on peut s'apercevoir de la spécificité du rapport entre la violence et l'arrivée des familles dans les récits *nago*. Des membres de familles *fon* me citent les noms de certains rois (Glélé, Agonglo) sous l'ordre desquels leurs aïeuls seraient venus dans la région soit pour cultiver la terre pour le roi, soit pour contrôler les régions conquises. D'autres, de groupe *saxwe* mais aussi des régions de Porto-Novo, à l'est, par exemple me racontaient la possibilité de se dédier à la pêche, et d'occuper des terres alors peu peuplées. En réalité, d'autres événements

(disputes familiales, accusations de délits), qui sont rarement remémorés, poussaient également les gens à se déplacer et à chercher à se créer une nouvelle identité. Il ne s'agit pas ici d'analyser la « véridicité » des mémoires des Santos. Pourtant, la constance avec laquelle les guerres reviennent dans leurs récits des histoires révèle un rapport particulier à la violence.

De plus, ce rapport n'est pas exclusif aux *nago* Santos. Par exemple, Alagba, responsable du culte *Egun* pour sa famille, m'explique :

«savez qu'entre temps il y a eu des guerres tribales à Oyo, notre région, et ces guerres ont amené cette déportation des familles de leur lieu d'origine. Alors notre grand-papa est venu se réfugier ici. Il est venu à Ouidah d'abord, avec ses recherches il est venu au village et il a trouvé ce refuge-là.» (Entretien en français)

L'empire d'Oyo a été l'un des royaumes les plus puissants du XVIII^e siècle, occupant la région de l'est de l'actuel Bénin et de l'ouest du Nigéria. Grand ennemi du royaume du Dahomey, qui était son tributaire, inséré dans une dynamique complexe de concurrences et d'alliances avec les royaumes de la région, il avait été finalement vaincu par le roi d'Abomey dans la première moitié du XIX^e siècle, entravant ainsi son expansion. Les historiens africanistes ont largement débattu autour de ce qu'Alagba appelle «tribales». Si, d'une part, aussi bien les rapports d'esclavage – et d'autres formes de dépendance – que les guerres entre souverainetés politiques existaient en Afrique bien avant l'arrivée des Européens, de l'autre, comme l'écrit Robin Law, «slave trade, moreover, depended ultimately upon violence, since enslavement on the scale required to meet European demand could be effected only by force (.) The increase in volume of slave exports, therefore, led necessarily to an increase in warfare and disorder »¹⁹. La violence déjà présente dans la région fut ainsi amplifiée et devint un moyen légitime pour le commerce, suite à l'importante demande européenne des esclaves.

Dans un premier temps, la quête de captifs avait pu se concentrer à l'intérieur des frontières politiques du Dahomey, mais l'augmentation de la demande d'exportation d'hommes-marchandises allait pousser les souverains à se fournir davantage à l'extérieur, s'appuyant sur les tensions entre royaumes voisins. Patrick Manning analyse la corrélation entre la demande des plantations brésiliennes dans les années 1630 et le développement d'un « slave-catching system » : « slave exporting, hence, was a business - more a cause of war than an effect of it »²⁰. En outre,

comme anticipé dans l'introduction, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle le groupe qui avait le plus souffert des captures forcées avait été celui des *Aja* (sans oublier d'autres groupes, comme les *Hausa*), alors que ce n'est qu'après le renforcement du Dahomey et le durcissement des tensions à l'est que les « yoruba » deviennent le groupe dominant parmi les esclaves exportés - Manning situe cette évolution dans les années 1820, avec la défaite du royaume d'Oyo.

Revenons aux récits oraux des *nago* Santos. Des correspondances se dessinent entre les guerres qui se déclenchaient souvent entre royaumes voisins (Weme, Dahomey, Allada, Porto-Novo, Oyo, Ketou, etc.), les rapports difficiles entre Dahomey et Oyo qui conserva une suprématie militaire jusqu'en 1823, la compétition sur les ports et pour l'accès privilégié au marché international des esclaves. Cependant, dans les récits, la fuite de la guerre est suivie par l'histoire d'une traversée pour trouver refuge ailleurs, sur des terres étrangères.

L'idée du « réfugié » - terme qui a pris davantage de sens sur le terrain à travers l'installation d'un camp des réfugiés HRC de 1999 à 2011 - s'oppose à celle du « captif » de guerre. On peut observer comment les acteurs façonnent le passé pour construire un présent plus digne, où leurs aïeux n'auraient pas été *objets* - attrapés et rendus esclaves domestiques ou marchandises - mais *sujets* des guerres - trouvant refuge à côté d'autres populations. Cependant, avant d'interroger les préoccupations présentes et futures des acteurs à partir des situations d'énonciation dans la deuxième partie du texte, je souhaiterai montrer comment, prenant au sérieux les mots de mes interlocuteurs, s'ouvre la possibilité de prendre en compte d'autres temporalités de l'histoire du pays.

Le refuge dans les terres du « Blanc »

Pendant mon premier entretien avec Folami, j'utilisai le terme *kannumo*. Par la suite, je compris que dans les villages de mes enquêtes, c'est le mot *mexixo*, lié à l'achat (*xo*) qui était employé, même si, le plus souvent, les Santos rejetaient la possibilité d'avoir été les *mexixo* d'un « Blanc ». Pourtant, plus que des refus explicites, ce terme resta la plupart du temps muré dans le silence.

Ce silence imprégné de malaise s'est installé entre moi et Akin Santos, paysan d'environ 50 ans du village de Lavlete. Je commençais à remarquer que le nom Santos était utilisé par des familles distinctes et Akin appartenait à un groupe minoritaire en termes démographiques et de terre

occupée. Arrivés dans la cour de sa maison, Akin prit deux chaises et nous fit asseoir l'interprète Prosper et moi, sous des arbres éloignés des cases.

Si, dans un premier moment, il se positionna comme responsable de sa famille (« c'est moi qui les coiffe »), et, dès lors, comme légitime représentant des affaires familiales du présent et du passé, une réticence émergea autour de mes questions sur l'histoire de l'arrivée de ses ancêtres dans la région (étaient-ils des *mexixɔ* ?). Ainsi, l'espace donné à l'entretien suivant m'a permis de réfléchir sur cet enchevêtrement entre des questions qui ne sont pas exprimées, mais qui se perçoivent dans la situation d'énonciation et du contexte ethnographique. D'emblée, j'avais remarqué les négations d'Akin et ses manières de couper court ; par la suite, je me suis rendu compte qu'il n'était pas seulement en train de nier, mais également d'affirmer autre chose.

Carla : Qui était Santos Ade, votre daagbo-daagbo ?

Akin : Tous ceux qui habitent ici sont des Ade mais c'est moi qui les coiffe (coiffe, mot dit en français) (...) C'est moi qui est le Baba (c.-à-d. le père, l'aîné).

C : Pourriez-vous me raconter l'histoire de la famille Ade?

A : La famille Santos Ade ... notre ancêtre vient du Nigéria (Awɔnlin), et on est venu rester ici auprès (kpa) des Santos.

C : Donc il a quitté le Nigéria et est arrivé à K. auprès des Santos ?

A : Il est arrivé d'abord à Ouidah et c'est après avoir quitté Ouidah qu'il est venu ici.

C : Pourquoi il a quitté le Nigéria ?

A : Uhm ! Je ne sais pas.

C : Comment il est venu ici de Ouidah ?

A : Pour les travaux champêtres (lè glè).

C : Et il y a une maison Ade à Ouidah?

A : C'est dans Wome...

C : Je connais un peu le quartier...

Silence d'Akin.

C : Pourriez-vous me parler du Santos auprès duquel vos ancêtres sont restés ?

A : C'était un Aguda.

C : Comment s'est passée leur rencontre ?

A : Je ne connais pas bien (un tun éne ɔ ganji ä).

C : Ok... Pourquoi vous signez Santos ?

A : Bon comme notre grand père est resté auprès de lui (dagbo mitɔn wa nɔ akpa tɔn) et on signe le nom de la personne auprès de laquelle on est resté (mekpa é nɔ ɔ é sin famille é nɔ signer), c'est ainsi que nous aussi on a signé Santos.... Bon, j'ai faim, je suis un peu fatigué de parler.

Akin rit gêné.

La façon dont il se débarrassa de moi et de mes questions me fit m'interroger : d'abord, selon quelle légitimité j'avais à fouiller dans des passés douloureux. Le monde des *mexixɔ* restait enseveli sous la toile de fond, et, par l'esquive d'Akin, plus que nié. Pourtant, cette négation – entraînée par mon intérêt, excessivement ciblé – n'est qu'une partie de l'échange avec Akin, la première que j'ai su voir. Se dépouillant des présupposés sur les *nago* et leur origine d'esclave, on peut percevoir qu'Akin propose d'autres mots avec lesquels parler de leur histoire.

Premièrement, selon Akin, ses aïeux avaient quitté le Nigéria – ils n'avaient pas donc été « attrapés ». Ensuite, ils avaient pu trouver une demeure, sur une terre étrangère, « auprès de » Santos (*Santos kpa*), qui était un *Aguda*, un Brésilien. En outre, il précise que les personnes avaient l'habitude de « signer » (terme qu'il utilise en français) avec le nom des familles auprès desquelles elles étaient restées (*mekpa é nɔ ɔ é sin famille é nɔ signer*).

Les expressions « *kpa* », « *akpa* », « *mekpa* », mobilisées par Akin, sont souvent utilisées par les villageois Santos pour raconter comment un Brésilien ou un Blanc appelé Santos avait donné refuge à leurs ancêtres en fuite des violents conflits déclenchés dans les territoires aujourd'hui divisés entre Bénin et Nigéria. Mais Akin ne parle pas de guerre, et, d'un ton sec, il me dit ne pas connaître les circonstances de la rencontre entre le brésilien Santos et ses aïeux.

Les violents conflits qui menaçaient les populations dans les territoires aujourd'hui divisés entre Bénin et Nigéria avaient fait fuir ces familles vers l'ouest à la recherche de refuge. Les villageois de mon enquête avaient ainsi trouvé refuge grâce à un Brésilien de nom Santos, « auprès

duquel » ils étaient restés – nous verrons par la suite qu’il s’agit de la moitié du XIX^e siècle.

Une autre expression maintes fois utilisée à côté de « *kpa* » (auprès) était « *sin albme* ». Par exemple, Folami, le premier Santos que j’ai interviewé, me dit : « *Daagbo yéton wè gosin ɔɔ bo jé “Ouidah” do Santos sin albme* ». Prosper, l’interprète, traduit comme « C’est (wè) leur (yéton) ancêtre (*dagbo*) qui est parti (*gosin*) d’Oyo, et est arrivé (*jé*) à Ouidah auprès de Santos (*do Santos sin albme*) ». Littéralement, l’expression serait « dans (*mε*) la main (*alb*) de (*sin*) » ; cela embrasse un sens de protection pour une population qui cherche un lieu sûr où rester.

Mierset Kopytoff²¹ ont interrogé le terme d’« esclavage », argumentant qu’il a été conçu en Occident et comme antithèse de « liberté » occidentale : un esclave peut être acheté, vendu, hérité comme une marchandise. Les auteurs prennent pour exemple celui des rapports de parentèle en Afrique subsaharienne, où « appartenir à » un groupe de famille implique aussi d’en faire partie, et donc sa protection, la responsabilité des autres membres envers lui, la possibilité d’hériter de biens, une identité sociale, etc. A l’inverse, le statut d’esclave implique d’être un *outsider*, « losing social personality, identity and status »²² et donc son affranchissement consiste dans le passage d’une totale marginalité à une progressive incorporation dans les institutions de la société d’accueil. Dans ce continuum que les auteurs dessinent pour passer de l’esclavage à la parentèle – processus qui peut prendre plusieurs générations - la dépendance et l’appartenance ne caractérisent pas exclusivement la position d’esclave.

Ainsi, comme en témoigne l’étude d’un groupe de recherche composé par des anthropologues, sociologues et urbaniste²³ pour l’élaboration d’un plan directeur d’urbanisme de la ville historique d’Abomey, le facteur de la résidence et de la maison ont une importance toute particulière au Bénin méridional. En dépit du fait que ces chercheurs retrouvent une structure plutôt rigide composée par quatre différents niveaux dans l’organisation familiale *fon*-aboméenne²⁴, ils soutiennent également que les deux unités intermédiaires que sont la lignée et le lignage (le *hennu* et le *hennu daxo*²⁵) ont des frontières mouvantes et composites. De plus, ces unités se forment suivant des facteurs résidentiels, plutôt que généalogiques, et comprennent alors « des fissions et fusions qui ont inévitablement accompagné l’immigration de ces populations à la ville »²⁶. En outre, le *hennu daxo* est constitué de rattachements aux différentes lignées par, affirment les auteurs, des relations de parentèle maternelle, des services

religieux ou séculiers (soit comme « assistant professionnel (bon nombre de *hennu* ont une compétence particulière : la forge, la poterie, etc.), soit comme serviteur ou esclave, soit comme simple adopté »²⁷).

Akin Santos ajoute un élément : ses aïeuls se déplacèrent dans les villages pour pouvoir se dédier aux travaux champêtres. De la même façon, un autre Santos me dit : « quand nos grands-parents sont venus rester auprès de Santos (*Santos sin albme*), il les a bien reçus (*é yi yé*) et leur a légué des terres (*ayikungban*) où travailler, et, en ces temps-là, si quelqu’un te fait ça tu dois signer (*signer*) le nom de famille (*nyiko*) de celui-là ».

En échange des « terres » – on reviendra sur l’importance des terres pour les personnes avec qui j’ai travaillé –, en reconnaissance de l’accueil, les nouveaux arrivés *signaient* avec le nom de famille du propriétaire des terres. Le système des noms de famille a été introduit pendant l’époque coloniale et le nom de famille devenait essentiel pour tout ce qui concernait les documents administratifs. C’est la raison pour laquelle les personnes avec qui j’ai travaillé utilisaient le terme en français « *signer* ».

Les villageois justifient le fait que leurs ancêtres adoptèrent le nom de famille Santos, comme une sorte de pratique de l’époque, utilisée comme forme de *reconnaissance* pour leur avoir donné des terres (*ayikungban*) où pouvoir habiter à l’abri des violences. Plus que l’importance d’appartenir à une famille, les villageois Santos d’aujourd’hui attirent mon attention sur le fait que leurs ancêtres ont trouvé refuge, protection et des terres où habiter et où construire *une maison* pour soi et pour sa propre famille. Ces terres qu’ils habitent jusqu’à aujourd’hui sont au centre de plusieurs conflits fonciers, dont l’enjeu dépasse la possession de terrains. Cela concerne aussi la « maison », l’espace qu’on occupe de façon légitime, qu’on construit, qui nous « appartient » et représente notre groupe familial.

Avant d’entrer dans le détail des enjeux contemporains autour des maisons, il est important de révéler que ces récits sur la terre et l’accueil du « Blanc » Santos questionnent une autre temporalité du passé : déjà avant la fin de la Traite, ces terrains commencèrent à être exploités pour la culture du palmier à huile destinée au commerce international et remplaçant celui des êtres humains. Une nouvelle main-d’œuvre était donc requise dans les plantations, faisant émerger une nouvelle classe agricole locale (des familles *fon*) ainsi que la conversion de certains esclavagistes en propriétaires fonciers²⁸. En conséquence, les narrations des personnes avec lesquelles j’ai travaillé me conduisent à regarder plus en profondeur l’histoire de cette région, au-delà de la période au cœur du débat public de

la patrimonialisation d'aujourd'hui.

Le « Blanc » dos Santos

Qui était le Brésilien Santos qui aurait accueilli – et fait travailler en échange d'une maison – sur ses terres les *nago* qui échappaient aux guerres?

Les *nago* Santos avec lesquels j'ai travaillé m'ont souvent indiqué un quartier à Ouidah où se trouve la maison du « Brésilien » : il s'agit de la maison Lafayette. Aux alentours, d'autres maisons familiales – des cases clôturées – sont censées être habitées par des parentés des *nago* Santos. Durant mon séjour, je n'ai jamais pu entrer dans la maison Lafayette, apparemment inhabitée, et dont l'architecture, percevable du portail en fer, apparaissait comparable aux autres.

Pierre Verger²⁹ mentionne José Francisco dos Santos, un Brésilien entièrement installé au Dahomey, dans ce même quartier de Ouidah. Law écrit à son égard que « his slaving activities in the 1840s seem to have been independent, buying slaves direct from the king as well as through the de Souza »³⁰. De surcroît, dos Santos était davantage incorporé à la communauté brésilienne liée à la Traite : son surnom était *Alfaiate* (tailleur), ou *Zé Alfaiate*, étant donné qu'il était arrivé à Ouidah comme tailleur de la famille de Souza – Lafayette, d'après Verger³¹, serait un remaniement de l'écriture de Casimir Agbo sur l'Histoire de Ouidah. Dans ce texte, Agbo écrit que la famille Lafayette « fondée par Joseph Santos Lafayette. Brésilien établi à Ouidah »³².

Dès la première moitié du XIX^e siècle, les abolitionnistes anglais inspeaient les côtes du Golfe du Bénin pour interdire la circulation aux navires esclavagistes. Conjointement, ils encourageaient le développement d'un nouveau commerce d'exportation, celui de l'huile de palme, qu'ils considéraient incompatible avec le commerce des esclaves et donc moteur de son déclin³³. Hopkins parle d'une « crise d'adaptation » dans les pays africains d'un système commercial d'esclaves à un système de production et de commerce des produits. Une crise qui aurait eu des conséquences politiques qui, à leur tour, auraient provoqué les intrusions politiques de l'Angleterre et de la France³⁴. Or, si selon les régions certains dirigeants et commerçants africains ont dû faire effectivement face à une crise économique et politique, cela ne vaut pas pour une grande partie des pays de la côte, comme le Dahomey³⁵. En effet, dans le pays de mon enquête, « export of slaves and palm products coexisted from the late 1830s to the

mid 1860s; revenue from slaves and palm products were roughly equal in the 1840s, after which palm products dominated »³⁶. Pour Manning, la plantation de palmiers à huile fit accroître graduellement la valeur de la terre, incitant les personnes et familles plus aisées à acheter ou obtenir des terrains à cultiver. Les deux systèmes étaient ainsi compatibles, et, au fur et à mesure que la demande internationale des esclaves diminuait, augmentait la demande de main-d'œuvre interne. D'après Manning, « capture of slaves continued much as before, with its attendant destruction, but the slaves remained in Dahomey and population growth resumed »³⁷, et les esclaves deviennent alors des esclaves-domestiques, appelés dans d'autres contextes « esclaves de case »³⁸.

Pourtant, du point de vue de la communauté brésilienne, cette lente transition fut moins favorable pour les affaires. Les échanges commencèrent à privilégier l'Angleterre comme la France et le Brésil perdit sa primauté. Une nouvelle classe locale de propriétaires terriens émergea, composée de petits producteurs d'huile de palme – même si Law affirme que « les négociants de la côte la centralisaient [la production] avant de la transporter jusqu'au littoral où les grandes entreprises continuaient à prédominer »³⁹. Ainsi, loin de se dérouler comme une rupture socio-économique, ces fluctuations du marché international furent progressives et une partie des commerçants brésiliens suivirent la mutation du marché. Et José Francisco dos Santos en fut un des exemples les plus éclatants :

*« Such a shift is clearly seen, for example, in the correspondence of José Francisco dos Santos; the letters that survive from the second period, 1862–71, show him exporting palm oil and also kola nuts, to Brazil (...) Although most of the letters from 1862–71 still relate to commercial and social links to Bahia, he also supplied oil to Britain (to the firm of King Brothers of Bristol) and corresponded with Jules Lartigue, formerly agent for a French company trading at Ouidah, but now back home at Marseille. (...) In the longer run, indeed, the increasing predominance of Europe in Ouidah's external trade was to leave little room for the Brazilians, except as subordinate agents of European commercial interests. »*⁴⁰.

José Francisco dos Santos constitue une figure exemplaire de la conversion économique qu'une partie des Brésiliens essayèrent de réaliser, investissant dans la production et commercialisation d'huile de palme⁴¹.

Ce texte ne vise pas à la reconstruction d'une cohérence entre les

récits des villageois Santos et ceux des historiens. Néanmoins, ce n'est qu'en portant attention aux sources orales que j'ai pu mettre en discussion mes questionnements initiaux centrés exclusivement sur la période de la Traite Atlantique et son héritage. En ce sens, les personnes avec lesquelles j'ai travaillé m'ont poussée à interroger l'historiographie à la recherche de périodes alternatives dans l'histoire du pays et tracer des continuités et changements dans l'après-Traite.

Des différences apparaissent dans les versions recueillies auprès de plusieurs Santos dans les entretiens mentionnés au cours de cette première partie. Dans la partie suivante, j'essaierai de les questionner à partir de la position de l'interlocuteur au sein des rapports entre collectivités ou familles Santos. En effet, à première vue, les villageois qui portent le patronyme Santos paraissent appartenir à la même famille : je m'étais donc chargée de retrouver les rapports de parenté qui les liaient. Au cours de l'enquête, et après plusieurs entretiens, les villageois me révélèrent la présence de différentes familles signant du même nom, Santos. Afin de reconstruire cette pluralité, et la relier à l'enquête historique du Brésilien dos Santos évoqué précédemment, je discuterai également certaines réponses reçues autour de la disparition du préfixe « dos » chez les Santos d'origine *nago*.

Les mémoires discursives se diversifieront davantage, prenant en compte la position de l'auteur et de sa famille à l'intérieur des différentes collectivités. En outre, j'essaierai de mettre en évidence comment ces récits sont liés aux deux principaux enjeux liés aux préoccupations présentes et aux objectifs futurs des individus, qui pourraient s'exprimer également en termes de « patrimoine » : le patrimoine de la terre et celui des cultes familiaux.

Deuxième partie

Patrimoine I : la lutte pour la terre

Si le « Blanc » s'appelait « dos Santos », pourquoi les villageois ne s'appellent que « Santos » ? Parmi les personnes interviewées, les interprétations sur la disparition de la particule du patronyme dos Santos sont multiples. Je reprendrai ici deux cas, dont les auteurs et leurs familles occupent des positions distinctes parmi les différentes collectivités Santos. Ce sont leurs réponses à ces interrogations qui ont soulevé, en même temps, des explicitations concernant non seulement la multitude des familles Santos mais également les tensions entre elles.

Baba Abeo Santos est ainsi appelé car il est le « chef » (*baba*) du culte des ancêtres (*Egun*) et, par conséquent, de la famille des Abeo Santos. J'ai fait sa connaissance au village de Lavlete, où, lors d'une discussion, il m'expliqua que le premier à arriver s'appelait Abeo, arrivé d'Oyo, à Ouidah, où il se « rallia » à la famille dos Santos. Baba insiste sur le fait que son aïeul fut le premier *nago* à arriver d'Oyo, pour ce qui concerne le « Blanc » dos Santos ; c'est la raison pour laquelle ils possèdent une maison familiale et un couvent *Egun* à Ouidah, à côté de la maison Lafayette, ainsi qu'une maison familiale et un grand terrain au village de Lavlete. Je décidai ainsi de lui rendre visite une des fois où il logeait à Ouidah. Baba Abeo, qui a une soixante-dizaine d'années, avait vécu à Cotonou dans sa jeunesse, pour ensuite poursuivre des études d'élevage et d'agriculture à Porto-Novo et avait ensuite travaillé dans un centre dédié, à Ouando. Il raconte avoir été rappelé au village quand la consultation de *Fa*⁴² l'indiqua comme futur chef *Egun*. Il partage son temps entre village et ville, en restant de plus en plus au village pour s'occuper des problèmes familiaux. Il reste également à Ouidah, où il a dirigé des travaux de rénovation (construction en briques et peinture) du couvent familial.

Baba : Les anciens propriétaires s'appelaient dos Santos. C'était des Blancs. Ils ont leur maison ici, à Ouidah... C'est à côté de nous. Ils étaient les premiers, avant nous. (...) Maintenant si leur chef meurt, ils se réunissent pour en prendre un autre... Maintenant ils n'ont plus de chef... Ils sont tous morts. (...) Si leur chef vit maintenant, il va me commander. (...) C'est eux qui sont sur le terrain avant l'arrivée de nos aïeuls. Ils sont des Blancs. Maintenant il n'y a plus de responsable là... Nos aïeuls étaient leurs esclaves... Et ils ont trouvé une partie où nos parents vont vivre... C'est eux qui ont dirigé nos parents vers la ferme là-bas.

Carla : Ils s'appelaient dos Santos et vous Santos ?

B : C'est les Blancs qui disent dos Santos, c'est nous qu'on dit Santos, mais c'est dos Santos ! La maison vous allez la voir, les Blancs sont déjà terminés maintenant.

Ayant vécu en divers milieux urbains, et étant familier avec les enjeux contemporains du patrimoine touristique lié au *vodun* et à la Traite, Baba Abeo mentionne, dans cet extrait, le mot « esclave ». À la même occasion, il répète l'idée que sa famille était « restée auprès du Blanc ». Au-delà de la situation particulière de Baba par rapport aux autres villageois,

je voudrais souligner également la position de sa famille (Abeo Santos) qui commence à se distinguer, dans son discours, par rapport aux autres. Pour Baba, son groupe fut le premier à rester auprès/devenir esclave du Blanc – et par « esclave » il entend ici un ou plusieurs individus qui habitent à côté du propriétaire et viennent par la suite, envoyés dans les zones rurales. Le chef des Blancs dos Santos aurait la primauté sur le chef Abeo. Baba Abeo ne distingue pas « dos Santos » de « Santos ». Pourtant, affirmant qu'il s'agit du même nom décliné de façon différente par les « Blancs » et les « Noirs », il suggère une distance entre les deux groupes. Et parmi les « Noirs » Santos ?

Baba : (...) Ensuite, les esclaves grandissent, et donc on envoie au village plus proche... Il y a trois qui sont partis là-bas. Il y a chez Jahi... Il y a Abeo... Si vous voyez Abeo... Vous allez voir Josse aussi.

Carla : Dans quels villages ?

B : Si vous quittez Abeo, en venant vers Ouidah... Il y a chez Jahi, à Bonou. (...)

C : J'ai entendu parler de la famille Kassa Santos...

B : Non, c'est différent. Ce sont des gens qui sont restés chez nos grands-parents (...) Kassa n'est pas à Ouidah ici maintenant. Au village là-bas, ils sont restés avec nos grands-parents qui étaient là-bas... Il faut venir chez Abeo pour trouver les Kassa... Les Kassa ne sont pas en tête comme ça... Les Kassa, tout ça là, c'est des gens qui sont à côté de nous.... (...) Kassa c'est juste une maison... Mais maison Abeo il y a beaucoup de personnes... Kassa est sous nous.

C : Il y a d'autres familles qui sont sous vous ?

B : Efa...

Pour Baba Abeo, sa collectivité ainsi que Jahi et Josse sont des familles proches : au cours de l'entretien il parlera de « frères », terme qui, au Bénin, peut se référer à plusieurs types de rapport de proximité. Dans son cas, cela signifie des ancêtres éloignés communs à Oyo ou la provenance d'un même village. Quoi qu'il en soit, il est possible de reconnaître cette proximité, m'explique Baba Abeo, car les cérémonies *Egun* se déroulent de la même manière.

Cependant, parmi les Santos, certains groupes sont subordonnés aux premiers. Il est important de remarquer également que ces autres familles

(Kassa, Efa) ne sont pas évoquées d'emblée par Baba mais plutôt suite à mes questions. D'après lui, elles seraient arrivées successivement et auraient été envoyées vers les régions rurales où résidaient déjà les Abeo, auprès desquels elles seraient restées pour travailler les champs de dos Santos. Ces hiérarchies sont exprimées par l'ordre d'arrivée – au point que Baba Abeo dit, à un certain moment de l'entretien : « Abeo, c'est l'autochtone ! ». Et à ma réponse « mais il ne peut pas être autochtone d'ici... » il rebondit « non, mais il est le premier occupant de la terre... ».

En outre, la subordination de la collectivité Kassa, par exemple, se manifeste également par le fait que, premièrement, ceux-ci ne possèdent pas de maison à Ouidah. À l'occasion d'une cérémonie (d'enterrement, par exemple), Baba affirme que les Kassas « viendront avec leur *bagage* ». En deuxième lieu, il s'agirait de familles moins nombreuses et occupant moins d'espace : en effet, le village où ces derniers résident est habité pour la plupart par des Abeo Santos, et les Kassa n'ont qu'« une maison » (« Kassa c'est juste une maison... »).

Les questions de terre et de maison paraissent constituer des enjeux importants et des traces historiques de la présence d'une diversité parmi les Santos. Baba essaie de reconstruire des rapports hiérarchiques entre ces familles, avec sa famille et ses proches à la tête (« Les Kassa ne sont pas en tête comme ça »). Comme il dit, « (...) De Ouidah à K. partout, c'est le nom Abeo qui est en haut. Abeo a occupé la première place ».

Je décidai alors d'interroger des membres des familles considérées subordonnées par Baba Abeo, et je prendrai ici un membre de la collectivité Kassa comme exemple. L'histoire des familles Santos émerge lors de ma rencontre avec Owale, un homme d'environ 50 ans, à partir d'une discussion qui tournait autour d'un autre sujet : les conflits dans sa maison. Assis au milieu de la cour, Owale subdivise un tas de feuilles en espèces différentes. Owale me dit être *amawato*, guérisseur par les feuilles, travail qu'il exerce dans une petite ville d'une commune environnante, où il habite et rentre au village chaque week-end pour retrouver sa femme. Ces va-et-vient ne lui permettent pas de suivre de près les affaires de la maison, et les problèmes qu'un membre de la famille élargie Kassa est en train de provoquer.

Owale : Quand tu appartiens à une famille et tu es un enfant et tu veux faire des choses, tu dois demander l'accord des grandes personnes, mais lui non, il fait son homme instruit donc je lui ai dit de bâtir seulement pour son grand-père, sinon demain... Demain, il peut dire que la maison c'est toute pour lui (...) Il est

parti faire un papier de la maison en son nom.

Carla : Alors qu'ici, c'est qui le propriétaire ?

O : le grand-père de notre père.

C : Vous aviez un papier ?

O : Non il n'y a personne qui a un papier ici. Parce que le terrain n'appartient pas aux pères de nos grands-papas. C'est pour le Blanc Santos, le terrain.

La question d'un rapport avec le « Blanc » Santos soulève ici des tensions familiales autour de la terre et de la maison. Dans la section précédente du texte, nous avons vu comment le rapport avec le Brésilien était décrit à partir de l'emplacement et de la terre que celui-ci avait donnée aux réfugiés *nago* fuyant la guerre. Cela marque la façon dont les villageois revendiquent leur place sur ces terres aujourd'hui : comme des terres « données » par reconnaissance, légitimement occupées à travers le « travail », ou, à l'opposé, soulignant le fait qu'elles ne leur appartiennent pas, comme dans le cas d'Owale qui utilise cet argument contre la volonté de son parenté de s'en approprier individuellement. Baba Abeo, en revanche, essayait de revendiquer la primauté de sa famille sur les autres *nago*, étant la première arrivée auprès des dos Santos ; primauté qui se traduit par un droit prédominant sur la terre. Et c'est toujours à partir de la question de la terre qu'Owale mentionne la présence des familles différentes portant le même nom.

Carla : La terre appartient à Santos. Mais vous portez aussi ce nom, donc c'est à vous ?

Le visage d'Owale s'assombrit. Il baisse la tête et me regarde dubitatif.

Owale : La question que vous avez posée est vraiment une question pertinente et un peu profonde, mais, dans le pays ici, je ne peux pas dire le secret (wigo) car demain ça sortira. (...) Personne ici ne peut s'affirmer Santos. Même mon grand-père père est venu d'ailleurs, de la région à l'est, et est venu rester ici auprès des Santos. (do «Santos» sin alome do fi). C'est ainsi pour tout le monde. Aucune famille Santos n'est originelle, il n'y a aucune maison ici qui dira que lui il est Santos vrai, vrai. Non, c'est faux. Il y a des hommes qui sont venus d'Aja... Il y en a qui sont venus de Ketou, et ainsi de suite, ainsi de suite.

Pour Owale, les groupes qui se sont réfugiés auprès de (dos) Santos

se différencient à partir de leur région de provenance : son aïeul, par exemple, vient de Ketou – capitale d'un autre royaume « *yoruba* » ennemi de l'ancien Dahomey -, d'autres sont *Aja*. Or, les *Aja* ne sont pas des groupes *nago* : parmi les Santos, selon Owale, il n'y a pas qu'une hétérogénéité de familles *nago* mais une segmentation encore majeure entre populations distinctes. Je l'interroge davantage sur la différence entre les familles et la primauté de certaines sur d'autres est mentionnée :

Owale : Ceux qui étaient à côté du Blanc Santos lui ont dit que parmi les esclaves à vendre il y a un bokono dedans [son grand-père] et qu'il est très fort. Santos leur a dit de faire tout son possible pour qu'il puisse le voir pour faire une consultation. (...) il lui a fait si bien la consultation que le Blanc n'en revenait pas. C'est ainsi qu'il lui a dit toi, tu ne vas nulle part tu restes avec nous ici (...) Quand vous êtes venu pour faire un travail vous devez aller vers ceux qui sont là depuis longtemps afin de recevoir les explications. Abeo c'est parmi eux, et d'autres... (...) On envoie la personne chez eux d'abord.

Même d'après Owale, des réfugiés/esclaves *nago* précédèrent l'arrivée d'autres, mais cela se répercuta principalement dans le fait que les premiers arrivés devaient fournir les informations aux autres concernant les travaux à effectuer. En outre, Owale raconte l'histoire particulière de son aïeul, dont la capacité à consulter le *Fa* lui conféra une valeur qui le distinguait des autres aux yeux du Brésilien dos Santos, qui décida de ne pas le vendre.

Revenons à Owale et à ce qu'il raconte à propos du « Blanc » Santos. D'après lui également, le « Blanc » Santos habitait la maison Lafayette, où il eut des enfants. Pourtant, cette maison est aujourd'hui inhabitée vu les troubles causés par d'autres familles, des « locaux ». Pendant l'entretien, il se référa toujours à ces familles en disant « eux/les gens d'ici » : « Au départ du Blanc, la maison était pour ceux qui étaient là (les enfants) mais les gens d'ici, ils ont fait du *bõ* jusqu'à les tuer ».

En général, le *bõ* consiste dans un agencement d'éléments (animaux, végétaux, etc.) des gestes et des paroles⁴³ qui visent un objectif : pratique qu'en littérature anthropologique on a souvent appelé « magie ». Dans le cas mentionné ci-dessus, l'utilisation du *bõ*, évaluée comme immorale, sert comme critique qu'Owale fait aux autres groupes dans leur tentative d'usurpation de la maison et de la terre du « Blanc ».

La position d'Owale comme homme de la famille Kassa, habitant

dans leur maison familiale, est importante pour comprendre cette critique : dans la configuration des habitations du village, seule leur maison est clôturée par un mur en terre cuite, tandis que la plupart des maisons à Lavlete (habitées majoritairement par la famille Abeo) sont ouvertes. En outre, comme vu au début de l'entretien, Owale se trouve dans une position difficile et de conflit avec un parent dans la gestion de sa maison familiale.

Dans cette deuxième partie, les *nago* Santos se révèlent être constitués par une multitude de groupes, qui s'affichent comme familles. Ce qui paraissait donc comme un seul ensemble se dévoile comme marqué de divisions qui sont exprimées à partir des arrivées, parcours, histoires et origines différentes. Je souhaite ici souligner que ces divisions sont aussi celles des multiples récits de l'histoire des Santos et émergent à partir des préoccupations des acteurs et tensions autour du patrimoine de leurs familles, des terres et des maisons, éléments qui ont une grande importance pour leur vie et pour la vie de leurs générations futures.

Si on peut parler d'une « personne achetée » (*mexixo*), il est moins facile, au Bénin méridional, de parler d'« acheter » une terre ou une maison familiale. Pour les villageois *nago*, dans un contexte de patrimonialisation publique de la Traite Atlantique, comment construire et justifier leur légitimité à habiter des maisons sur les terres où leurs ancêtres avaient trouvé refuge ou avaient travaillé pour le « Blanc » ?

En explicitant dans les citations ci-dessus, les questions que je posais et en décrivant nos rencontres, je souhaitais également montrer comment l'anthropologue prend part à la situation d'énonciation⁴⁴. Tout au cours de mon terrain, j'ai le plus souvent enregistré et pris note dans un cahier pendant les entretiens – ai-je été toujours perçue comme une étudiante d'anthropologie ? Ou parfois comme ayant d'autres rôles, liés au développement, au tourisme, à l'histoire ? Je prenais note, devant eux, de leurs histoires. Il est possible alors que ces situations puissent se montrer comme des opportunités, pour les personnes avec lesquelles j'ai travaillé, de (re)écrire leur passé, à partir de leurs objectifs et problèmes.

Patrimoine II : acheter des cultes *Egun*

Les échanges avec Owale et Baba Abeo ont également révélé la présence de familles *nago* parmi les personnes signant Santos, qui n'ont pas les mêmes cultes aux ancêtres. La famille d'Owale, par exemple, n'a pas un couvent *Egun* mais détient le culte *Oro*, une autre forme de société initiatique « *yoruba* ». Il ne s'agit pas de juger l'« origine » des cultes dans les familles

– cela impliquerait d'étouffer l'activité créatrice individuelle inhérente à la transmission orale (et aux pratiques religieuses) sous la prétention d'une immuabilité d'une pensée collective ou sociale⁴⁵ - mais plutôt de réfléchir, à partir du point de vue émique, aux enjeux des revendications des acteurs lorsqu'ils affirment « nous sommes originaires... ».

Lorsqu'Owale me dit « et à cause des *Kuvito*, ils ont dit qu'ils ne sont pas d'Aja... », il suggère que les Santos d'aujourd'hui ne sont pas tous « d'origine » « *yoruba* »⁴⁶. De surcroît, ces derniers prétendent être des *nago* pour pouvoir détenir le culte des ancêtres *Kuvito* (*Egun*). Comme nous le verrons, il n'est pas nécessaire d'être « d'origine » « *yoruba* » pour « acheter » ce culte ; pourtant, la suggestion d'Owale dévoile l'importance sociale et culturelle des *Egun* dans le Bénin contemporain.

Le lien entre le culte des ancêtres appelé *Egun*, en *yoruba*, ou *Kuvito*, en langue *fon*, a été traité dans la ville de Ouidah par Joël Noret⁴⁷, qui a montré par ailleurs l'évolution de la réputation du culte *Egun* au Dahomey. En effet, ce culte fut initialement découragé par les rois d'Abomey, qui étaient méfiants vis-à-vis d'un culte initiatique masculin qu'ils n'étaient pas en mesure de contrôler entièrement. Si, comme explique cet auteur, « c'est seulement aux alentours de 1920 que le culte *Egun* semble avoir fait son apparition à Abomey », ils devinrent de plus en plus associés au monde « *yoruba* » – même si toutes les familles « *yoruba* » ne possédaient pas de culte *Egun*, comme vu précédemment.

La conséquence « association *yoruba*-esclaves-*Egun* »⁴⁸ reflète et renforce, premièrement, une revalorisation du culte à partir d'un processus de patrimonialisation institutionnelle qui associe une « culture » *Vodun* avec la mémoire de la Traite Atlantique⁴⁹. Ensuite, revendiquer une « origine » *Egun* implique de rompre avec le statut d'étranger et avec la perte d'identité sociale, typique de la condition d'esclave. En même temps, Noret affirme que cette revendication de continuité (renouant avec les régions « d'origine ») comporte paradoxalement le fait de rappeler et d'afficher son ancien statut d'esclave.

Sur le terrain, le culte *Egun* et, parfois, *Oro* pouvaient être « acheter » (*xo*). Au village Lavlete, j'assistai une fois à une rencontre entre des responsables du culte *Egun* de la famille Jahi Santos et d'une famille d'origine *Saxwe*. Cette dernière avait entamé les démarches pour installer un couvent des ancêtres « *yoruba* » auprès de sa maison familiale. J'eus l'occasion d'assister à plusieurs de ces rencontres, entre des familles *nago* et des familles *fon*, *saxwe*, etc. Il n'est pas possible ici de traiter les

rapports entre familles *fon* et familles *yoruba* qui habitent sur les terrains des premières. Pour le propos de ce texte, il suffit de constater que ces mouvements d'adoption des cultes sont exprimés avec le terme « acheter » (*xɔ*). Des familles peuvent aller chez les *nago* Santos ainsi que chez d'autres familles *nago* pour « acheter » les *Egun*. Dans une de ces occasions, j'interrogeais un des hommes de la famille *saxwe* qui me dit d'emblée que cet « achat » s'expliquait par le fait que ses aïeux avaient eu des *mexixɔ* chez eux, mais qui n'avaient pas reçu les cérémonies de leur « origine » lors des enterrements.

Je le rencontrai après une semaine et il répondit autrement : « Je ne peux pas dire que mon grand-père les avait achetés. Avant on disait qu'ils avaient acheté mais notre maître *Kuvitɔ* a refusé. Il dit qu'on n'achète personne, qu'on ne doit plus dire *mexixɔ*. Notre grand-père avait épousé une femme *nago* et puis elle est morte ici et n'a pas eu des funérailles propres à sa famille. Ce sont des histoires de mariage ».

D'autres interrogations s'ouvrent sur les mémoires alternatives de l'histoire du Bénin, et pas seulement de la Traite Atlantique, à partir de ces dynamiques. Par exemple, le « maître *Kuvitɔ* » (responsable de la famille *nago*) demande, de cette façon, à cet homme *saxwe* de participer à la narration d'une histoire alternative. Ce que je voudrais souligner ici c'est qu'à l'inverse de la maison, le culte familial peut s'« acheter ». Les familles *fon*, *saxwe*, et même *nago* achètent (*xɔ*) les formes « *yoruba* » de cultes aux ancêtres, le plus souvent les *Egun* mais également les *Oro*.

Conclusion : Comment s'émanciper ?

À une seule occasion, un villageois *nago* me parla d'émancipation dans le rapport avec le « Blanc » Santos. Ce fut un membre de la famille *Jahi* Santos, du village Bonou. J'évoque ci-dessous une partie majeure de notre entretien qui me permet de reprendre différents points interrogés dans ce texte.

Jahi : Le Blanc lui, il a de l'argent, et vous savez qu'avant on achète des gens, ainsi quand il les achète, il les emmène au village. Et ils ont commencé à travailler la terre parce que le terrain était vide et n'appartenait à personne. Nos vieux avaient commencé à cultiver le champ (...) Depuis le temps des ancêtres tu prends le nom de la personne qui t'a acheté. (...) Avant quand ils cultivaient la terre, ils ramènent à Santos de l'huile de palme et cela pendant très longtemps et comme nous aussi ici, ils ont

commencé à se multiplier (bɔ « famille ») lé yé lɔ jé jiji ji do fi ɔ) ils ont décidé de ne plus lui envoyer quoi que ce soit, qu'il est temps qu'il ne soit plus esclave (tè do fi dé un sen jé ɔ é kpé). Donc depuis lors Santos ne prend plus rien c'est nous même qui mangeons.

La formule que l'interprète traduit par « ne plus être esclave » est exprimée en *fon* par la phrase « là où j'ai adoré (*sen*) c'est assez (*é kpé*) ». D'autres questions s'ouvrent ici sur les expériences d'émancipation et de résistance dans l'histoire du Bénin ainsi que les récits oraux à travers lesquels les individus parlent aujourd'hui de ces réactions aux rapports d'esclavage ou dépendance.

Dans ce texte, j'ai interrogé, à l'aide des personnes avec lesquelles j'ai travaillé, les récits oraux sur les mémoires des familles portant le patronyme brésilien, Santos, à deux niveaux. Premièrement, j'ai essayé de dépasser les frontières historiques imposées par la mémoire officielle liée à la patrimonialisation institutionnelle de la Traite Atlantique. Les sources orales ont attiré mon attention sur des temporalités alternatives, marquées également par des rapports de dépendance, qui s'inscrivent dans les expériences et mémoires historiques du pays.

Ensuite, les récits du passé ont été appréhendés à partir des préoccupations et objectifs des villageois, révélant également l'hétérogénéité des familles Santos, et des tensions parmi certaines d'entre elles. Le terme « patrimoine » indique littéralement un ensemble des biens hérités ou transmis des ascendants aux descendants. Des formes diverses de patrimoines s'affrontent sur le terrain : une signification touristique et institutionnelle qui amalgame *Vodun*, Traite Atlantique, esclaves de la corde, qui est hégémonique au niveau national. Ensuite, des patrimoines problématiques aussi bien parce qu'ils rappellent des expériences passées mais surtout à cause des enjeux présents et futurs qui se jouent : d'une part, des terres et des maisons familiales occupées pendant différentes générations qu'on ne peut pas « acheter », et, de l'autre, des cultes familiaux que d'autres peuvent « acheter ».

Notes

1. Cf. Par exemple, Bouche 1895.
2. D'Albéca 1985 : 121.
3. Pour aller plus loin autour des liens entre patrimoine et *vodun* - terme utilisé

pour désigner les différentes divinités de la zone (d'origine *fon*, mais aussi *yoruba*, *èwe*, etc.) : cf. Tall 1995a, 1995b, sur les rapports entre cultes *vodun*, et politique (en particulier dans le cadre du festival Ouidah 92) et Ciarcia 2008 sur l'institution d'une « culture » *vodun*.

4. Les *yoruba* seraient originaires du Nigéria. Peel (2000) montre comment cette identité s'est construite à partir d'une multiplicité de groupes ethniques différents, lors de l'action évangélistique des missionnaires.

5. En réalité, Manning a démontré que la population *aja* a été la plus touchée numériquement par la perte d'hommes dans le cadre de la Traite. Pourtant, « the losses of the Yoruba peoples to the slave trade are better known because they occurred later » (Manning 1982 : 10).

6. Ciarcia 2013.

7. Vansina (1961) introduit la notion de « tradition orale » et de l'importance des sources orales dans le travail historique.

8. Pour ce débat, par exemple : cf. Bazin 1979, Miller 1980, Henige 1982.

« (...) there are likely to be substantial convictions held by members of the society about parts of the past, as well as general ideas about what is historically

9. plausible. These cannot be purely 'of the present' and must set limits on what can be upheld as an agreed version of the past » (Peel 1984 : 112).

10. Bazin 1986 : 73.

11. Law 1995.

12. Par exemple, cf. Kopytoff et Miers (eds) 1977.

13. Goody 2012 : 73.

14. *Ibid* : 70.

15. Koselleck 1990.

16. Bazin et Bensa (préface) in Goody 2012 : 14.

17. Cf. Peel (2000).

18. Tous les noms des personnes et des villages sont rendus anonymes dans ce texte.

19. Law 1991 : 346.

20. Manning 1982 : 10.

21. Kopytoff et Miers 1977 ; voir aussi Meillassoux 1998 ; Viti 2007.

22. Kopytoff et Miers, *ibid.* : 15.

23. Houseman, Legonou, Massy et Crépin 1986.

24. Le terrain de ma recherche est multi-ethnique, comprenant depuis plusieurs siècles des groupes *kotafon*, *saxwe*, *aja*, il est difficile donc de retrouver de telles constances dans l'organisation familiale. Toutefois, la mobilité et l'attachement à la résidence des groupes est aussi présente sur le terrain de mon enquête.

25. Les auteurs cités ont préféré l'écriture « hennu » et « hennu daxo » : je transcris ces termes en alphabet phonétique pour ce texte.

26. *Ibid.* : 532.

27. *Ibid.* : 534.

28. Manning *ibid.*; Law 1995.

29. Verger 1968.

30. Law 2001 : 29.

31. Verger, *Ibid.* : 475.

32. Agbo 1959 : 205.

33. Law in Diène 1998.

34. Lynn in Law 1995.

35. Soumonni in Law 1995.

36. Manning *Ibid*: 13.

37. *Ibid.*, 14.

38. Viti *ibid.*

39. Law in Diène 1998 : 65.

40. Law 2001 : 31-32.

41. La correspondance de José Francisco dos Santos a été publiée dans Verger 1953.

42. Système géomantique d'origine nago.

43. Camille Amouro, communication personnelle.

44. Goody 2017.

45. *Ibid.*

46. Manning, *Ibid.*

47. Noret 2008.

48. *Ibid.* : 57.

49. Ciarcia 2013; Tall 1995a, 1995b.

Bibliographie

Agbo Casimir, 1959. *Histoire de Ouidah. Du XVI au XX siècle*. Les Presses Universelles.

Albéca Alexandre D'. 1895. *La France au Dahomey*. Paris : Hachette.

Bazin Jean, 1979. « La production d'un récit historique », *Cahiers d'études africaines*, vol. 19, n°73-76.

1986. « The past in the present: notes on oral archeology » in Jewsiewicki, B. et Newbury, D (eds.). *African historiographies what history for which Africa ?* London : Sage publications : 59-74.

Bouche Pierre, 1885. *Sept ans en Afrique occidentale : la côte des esclaves et le Dahomey*. Paris : E. Plon.

Ciarcia Gaetano, 2013. « L'endogène et le diasporique. Sphères publiques de connexion entre culture vodun et passé de l'esclavage au Bénin », *Civilisations*, 62 :202-218.

2008. « Rhétoriques et pratiques de l'inculturation. Une généalogie «morale» des mémoires de l'esclavage au Bénin », *Gradhiva* 8 : 28-47.

Diène Doudou, 1998. *La Chaîne et le lien : une vision de la traite négrière*. Paris : Éditions UNESCO, 1998.

Goody Jack, 2017. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris : E. Minuit, 2017.

Kopytoff Igor et Miers Suzanne (eds.), 1977. *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, London and Wisconsin : The University Press.

Henige, David. 1982. « Truths Yet Unborn? Oral Tradition as a Casualty of Culture Contact ». *The Journal of African History* 23 (3): 395-412.

Houseman Michael, Legonou Blandine, Massy Christiane et Crépin Xavier, 1986. « Note sur la structure évolutive d'une ville historique. L'exemple d'Abomey (République populaire du Bénin) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 26, n° 104, p. 527-546.

Koselleck Reinhart. 1990. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris : EHESS.

Law Robin, 2001. « The Evolution of the Brazilian Community in Ouidah ». *Slavery & Abolition* 22 (1): 321.

(eds.), 1995. *From slave trade to 'legitimate' commerce The commercial transition in nineteenth century*, West Africa, Cambridge : University Press.

1991. *The slave coast of West Africa 1550-1750. The impact of the Atlantic slave trade on an african society*, Oxford : Clarendon press.

1977. *The Oyo Empire. C. 1600-c. 1836. A west African Imperialist in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Oxford: Clarendon Press.

Lynn Martin, 1995. « The West African palm oil trade in the nineteenth century and the 'crisis of adaptation' », in Robin Law (eds.) *From slave trade to 'legitimate' commerce The commercial transition in nineteenth century*, West Africa, Cambridge : University Press : 57-77.

Manning Patrick, 1982. *Slavery, colonialism and economic growth in*

Dahomey, 1640-1960. Cambridge : University Press.

Miller Joseph (eds.), 1980. *The African Past Speaks. Essays on Oral Tradition and History*. Folkestone Dawson.

Noret Joël, 2008. « Mémoire de l'esclavage et capital religieux. Les pérégrinations du culte egun dans la région d'Abomey » *Gradhiva*, n 8 : 49-63.

Peel, JDY, 2000. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington-Indianapolis : Indiana University Press.

1984. « Making History: The Past in the Ijesho Present ». *Man* 19 (1) : 111-132.

Soumonni Elysée, « The compatibility of the slave and palm oil trades in Dahomey, 1818-1858 », in Robin Law, (eds.) *From slave trade to 'legitimate' commerce The commercial transition in nineteenth century*, West Africa, Cambridge : University Press : 78-92.

Tall Kadya, 1995b. « De la Démocratie et des cultes vodun au Bénin », *Cahiers d'Études Africaines*, 137, XXXV-1 : 195-208.

1995a. « Dynamique des cultes vodun et du Christianisme Céleste au Sud-Bénin », *Cahiers des Sciences Humaines*, Orstom, Paris, 31 (4) : 797-823.

Vansina Jan, 1962. *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Musée Royal de l'Afrique Centrale (Annales Sciences Humaines).

Verger Pierre, 1968. *Flux et Reflux de la Traite des Nègres entre le Golfe de Benin et Bahia*, Paris : The Hague.

1953. « Influence du Brésil au golfe du Bénin » in Theodore Monod (eds.) *Les Afro-Américains*, Dakar : Les mémoires de l'IFAN : 11-101.

Viti Fabio, 2007. *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*. Milano : Raffaello Cortina Editore.

Toponymie et terres de marronnage au Bénin méridional

Patient O. G. Salako

L'auteur

Titulaire d'un Diplôme d'Etude Approfondie en Histoire et Archéologie, Patient O. G. Salako est doctorant à l'Université d'Abomey-Calavi. Son mémoire de DEA soutenu en 2012 s'intitule : *Impact de la traite des Esclaves Transatlantique sur le paysage du Bénin*.

Résumé

Des populations du Bénin méridional se sont dispersées entre autres à cause de l'organisation de la Traite transatlantique. Elles s'étaient dispersées pour aller chercher refuge sur des terres souvent inhabitées et inhospitalières : montagnes, forêts, derrière des cours ou plans d'eau qui offraient plus de sécurité ; sécurité en termes de vie sauve, d'alimentation et de protection naturelle. La puissance du Danxomè au service de sa politique d'expansion et son envie de contrôler le commerce côtier, surtout celui des Esclaves, ont amené les souverains qui se sont succédés au trône d'Agbomè à organiser des expéditions contre d'autres entités politiques du Bénin méridional. C'est ainsi que des guerres contre les Xweḍa et celles en direction des Collines ont entraîné le déplacement des populations qui ont créé des cités refuges. Ces cités refuges sont potentiellement des terres de marronnage. La capture, l'entreposage, l'acheminement et le marronnage des esclaves ont entraîné de nouveaux toponymes dans le Sud-Bénin actuel.

Mots clés : migration, marronnage, zones refuges, esclaves, toponyme.

Introduction

Beaucoup de populations du Bénin méridional se sont dispersées, entre autres, à cause de l'organisation de la Traite transatlantique dont les étapes vont de la chasse aux esclaves jusqu'à leur embarquement en direction du Nouveau-Monde. Elles s'étaient dispersées pour aller chercher refuge sur des terres souvent inhabitées et inhospitalières : montagnes, forêts, derrière des cours ou plans d'eau qui offraient plus de sécurité ; sécurité en termes de vie sauve, d'alimentation et de protection naturelle. C'est essentiellement dans ce sens que nous avons étudié dans ce travail quelques mouvements de populations liés, dans bien des cas, à la traite esclavagiste.

En effet, la puissance du Danxomè au service de sa politique d'expansion et son envie de contrôler le commerce côtier, surtout celui des Esclaves, ont amené les souverains qui se sont succédés au trône d'Abomey à organiser des expéditions contre d'autres entités politiques du Bénin méridional. C'est ainsi que des guerres contre les Xweḍa et celles en direction des Collines ont entraîné le déplacement des populations qui ont créé des cités refuges. Ces cités refuges sont potentiellement des terres de marronnage. Nous avons essayé pour finir de montrer que la capture, l'entreposage, l'acheminement et le marronnage des esclaves ont entraîné de nouveaux toponymes dans le Sud-Bénin actuel.

Hégémonie du royaume du Danxomè et déplacements des populations

Un aspect de la migration des Xweḍa

La migration des Xweḍa de Tado à Saxe dans la seconde moitié du XVI^e siècle¹ et l'expansion de ce groupe de Saxe vers Glexwe ne sont pas d'un intérêt majeur pour ce travail. Mais le royaume de Glexwe/Savi qui prend de plus en plus de l'importance grâce aux ressources de la pêche et de la chasse d'abord, et à l'arrivée des Européens esclavagistes ensuite, entraînera une nouvelle dispersion des Xweḍa.

En effet, c'était le roi Kpasè, successeur d'Aholo, qui s'était installé vers 1550 au Sud de Saxe, précisément à Glexwe², une localité située à quelques kilomètres de l'océan Atlantique. L'arrivée des premiers Européens, des Portugais très vraisemblablement, se situe aux alentours de 1580. Avec le temps, ils commercèrent avec les Xweḍa et étendirent leurs relations au fur et à mesure que le trafic des Esclaves prenait de l'importance. L'installation française amorcée par l'ambassade de Sieur

d'Elbée en 1669, commissaire de la marine de Louis XIV, se concrétisa par l'édification à Ouidah en 1671 d'une loge qui sera transformée vers 1703 en fort Saint Louis de Grevoy. Le fort anglais William's fut construit vers 1703 et le fort portugais São João Baptista d'Ajuda en 1721 ; les fortins hollandais et danois vinrent compléter les installations étrangères. Le royaume Xweḍa connut alors une ère de prospérité qui ne pouvait manquer d'attirer la jalousie des royaumes voisins.

Ainsi, pour contrôler le commerce côtier, Agaja (1711-1732) conquiert le royaume d'Ardres en 1724 et menaça celui de Xweḍa qui résista grâce à sa supériorité en armes modernes. Mais, sa résistance s'effondrera assez vite devant la pression et la ruse des Aboméens, puisque la ville royale de Saxe est occupée et détruite en février 1727 par les troupes d'Agaja. Les Xweḍa sont vaincus, mais Ouidah n'est pas occupée, sans doute, à cause de la présence des forts européens. Le roi Tegbesu (1732-1774), successeur d'Agaja, achèvera l'œuvre de son père en occupant définitivement Ouidah en novembre 1741, provoquant ainsi une fuite des populations vers les zones refuges³ qui deviendront des terres de marronnage du Sud-Est. Il s'agit des villages lacustres du lac Ahémé, la région de Calavi et quelques cités lacustres des anciens cercles de Cotonou et Porto-Novo.

Par ailleurs, nous avons constaté des mouvements de populations vers l'Ouest. En effet,

« le général Assiongbon Danjè capturé au cours d'une expédition organisée par Agaja contre la région de Grand-Popo et Gliji, réussit à s'enfuir du Danhomè en 1737 (?), avec un grand nombre de guerriers de Agaja. Celui-ci dépêcha le reste de son armée à leur suite pour les châtier. Mais, par ruse ils se réfugièrent à Glidji laissant les Danhomènu poursuivre leur route vers Akra. Ayant appris dans la région de la Volta qu'Assiongbon était à Glidji, ceux-ci firent demi-tour et furent battus (...) à Kèji. Quand ils s'approchèrent de Gliji, Assiongbon leur fit livrer bataille aussi à Adaliakpo et la plupart d'entre eux furent tués. Les survivants prirent la route vers Grand-Popo... »⁴.

Des expéditions des souverains du royaume du Danxomè, lesquelles expéditions étaient du reste une principale source d'approvisionnement en esclaves, ont donc entraîné des déplacements de populations, la création de cités refuges potentielles terres de marronnage et des toponymes nouveaux.

Quelques versions⁵ de la fondation d'Abomey-Calavi

Abomey-Calavi est une localité fondée par les Aïzo entre le XVII^e et le XVIII^e siècle⁶. Ce toponyme a évolué dans le temps avec une multiplicité de versions de fondation qui paraît difficile à expliquer. Cependant, nous nous intéresserons surtout à la version qui concerne l'adoption du toponyme en relation avec les agressions des troupes du Danxomè.

En effet, Abomey-Calavi serait le nom européenisé de « Agbomè Kaḍafi » ou de « Agbomè Kalavi », la version de « Abomè Kanḍofi » étant postérieure à la fondation de la localité. Pour mieux cerner le sens de ce toponyme, il est important de le présenter par parties. Ainsi, la portion « Agbomè » (traduction littérale de ce terme) serait liée à un acte de sécurité (fortification) posé par Fofò-Djaka, le fondateur de la localité à la suite de son installation sur les terres humides couvertes de forêts marécageuses ou de fourrés au pied du plateau d'Alada. Cet acte de Fofò-Djaka est une pratique très courante dans l'ère culturelle Adja-Tado d'autrefois. Et, les populations des localités comme Kétou et Abomey l'avait fait pour se mettre à l'abri des attaques extérieures. Point n'est besoin de rappeler ici que Tado était également une ville fortifiée, entourée de fossés et de murailles ; il convient donc de s'interroger sur les mobiles de la fortification de Calavi.

Au fait, Fofò-Djaka avait érigé cette fortification parce qu'il aurait eu à souffrir sur cette terre d'attaques répétées menées par les chasseurs d'esclaves dahoméens et gen (mina). A ce sujet, Cyrellia Aïzan écrivait :

« ...ce mot [Calavi] serait lié à la fuite des migrants aïzo devant les troupes dahoméennes. Sur leur parcours, Fofò-Djaka et les siens seraient poursuivis par les chasseurs d'esclaves dahoméens. Fuyant ces derniers, ils se seraient installés à l'emplacement de l'actuel Abomey-Calavi ; là ils auraient connu une paix relative. Aussi, se disaient-ils : "Mi djè kada do fi", ce qui signifie : "Ici, nous sommes à l'abri du danger". Lorsqu'ils construisirent le rempart ou "Agbo" pour renforcer la sécurité, ils nommèrent l'enceinte "Agbomè Kaḍafi" »⁷.

Mais il y a une autre version concernant « Calavi » : les sujets du roi Kola étaient appelés "Kolavi" ; c'est-à-dire "les enfants de Kola" ou bien "ceux qui dépendent de Kola". Ainsi, le toponyme « Agbomè Kalavi » donné à la localité signifierait "forteresse des enfants de Kola" et, par déformation Kolavi serait devenu Kalavi.

La troisième version « Agbomè Kandofi » mérite une attention particulière même si elle paraît postérieure à la fondation de la localité. En effet, « ...le mot Kandofi (traduction littérale ici) aurait ses racines dans les liens intimes qui unissaient la localité et Agbomè, capitale du royaume du Danxomè. Il s'agit notamment de l'origine maternelle du roi Béhanzin. [...] Et, se basant sur ce lien de parenté, le roi Glèlè (1858-1889) père de Béhanzin marqua de son empreinte ladite localité en la nommant "Agbomè-Kandofi" »⁸.

Par ailleurs, dans une guerre livrée par Glèlè à Xɔgbónu, Abomey-Calavi aurait joué un rôle de base arrière stratégique (stockage de munitions) pour les troupes du Danxomè. Ce qui aurait pu aussi justifier le nom de "Agbomè Kandofi" donné par le roi pour sceller l'amitié entre Agbomè et ce territoire qui l'a aidé dans la guerre. Somme toute, on ne saurait dissocier les expéditions des troupes du Danxomè du toponyme "Agbomè Kandofi".

De toute façon, la construction de ladite forteresse au cours de la période de la traite des esclaves, n'était pas sans modifier le toponyme. Ce dernier phénomène s'observe aussi ailleurs.

Cités refuges et terres de marronnage dans la région des collines

La région des Collines⁹ a subi de nombreux raids et pillages des trafiquants d'esclaves venus de divers horizons. Dans la région, on évoque souvent les attaques des chasseurs d'Esclaves qui venaient d'Oyo, des pays xausa (hausa) et baatonu (bariba) avant de passer sous la domination du Danxomè. Les invasions majeures de la zone des collines avaient commencé sous le règne d'Agaja (1711-1732) qui était à la recherche d'esclaves à échanger contre les armes à feu et les produits européens. Elles se sont intensifiées avec ses successeurs Tegbesu (1732-1774), Kpingla (1774-1789), Agonglo (1789-1797), Adandozan (1797-1818), Gezo (1818-1858), Gèlèlè/Glèlè (1858-1889).

La plupart de ces expéditions servaient à faire des provisions en marchandises humaines et autres produits vitaux. Les troupes du Danxomè ne maîtrisant pas toujours les pistes d'ascension et de descente des Collines, il arrivait que des captifs leur échappent pour se réfugier dans des grottes et autres abris souterrains. Mais les plus importants marronnages arrivaient surtout quand l'armée du Danxomè était mise en échec. Ainsi les premiers captifs pris, certains esclaves, parvenaient à s'enfuir lorsque l'armée battait en retraite. En termes d'échec des troupes du Danxomè dans les Collines,

on peut retenir celui d'Agaja contre Gbowélé et Kpanwiyano¹⁰ autour des années 1730 ; la première expédition d'Agonglo contre Wese-Sogudo dans la dernière décennie du XVIIIe siècle¹¹.

En somme, les lieux de marronnage de la zone des Collines se trouvent à Savalou (Oké Cebelu), à Dassa-Zoumè (Oké Iseberè, Yaka, Oké Ila, Oké Icoqpa, Kamaté, Okuta Abira, etc.), à Bantè (Oké Ajate, Oké Banté, Igbo-Ila, Idajo...), à Akpaki (Igbo-Itado), à Tchèti (Oké Kanbobo, Oké Elema), à Savè ... Revenant sur quelques cas de marronnage, nous retenons une des rudes incursions lancées par les Fon à Wese que nous racontent quelques ministres de la cours de Wese¹² :

« Une année, au temps des semailles, au cours du règne du roi Djèzo Gbaguidi IV (1794-1804) de Savalou, les chasseurs d'esclaves fon envahirent le village. Homme, femme, et enfant allèrent trouver refuge dans les grottes de la montagne de Cébèlu. Après quelques sacrifices, on implora la divinité de Dada Kpemù de réagir pour sauver la population. Les herbes encore vertes flambèrent et une fumée toxique entourait les chasseurs d'esclaves. Un grand nombre d'entre eux fut calciné à la satisfaction des villageois ».

Un autre informateur à Ìdàáshà, du nom de G. Igbadjehoun¹³, à propos de la Colline de Yaka, colline entourée de trous inondables et escarpée qui surplombe Ìdàáshà et fait office de forteresse naturelle difficile d'accès, raconte :

« Au cours d'une incursion des troupes dahoméennes à Dassa, les populations qui eurent la vie sauve étaient celles qui s'échappaient et qui étaient poursuivies jusqu'aux grottes. Et, pour prévenir définitivement les attaques des ennemis, ils s'y installèrent ».

Jusqu'à aujourd'hui, seulement deux chemins abrupts permettent son ascension. Mais qu'en est-il des cités refuges des villages lacustres ?

Villages lacustres : autres exemples de toponymes nouveaux et de cités refuges

Une simple observation nous permet de dire que les populations des zones lacustres de l'actuelle République du Bénin ont une vie qui n'est pas aisée et qu'il aurait fallu que quelque chose les y fixe.

Le peuplement de Ganvié

Situé dans le Sud-Bénin à côté d'Abomey-Calavi, Ganvié est un élément d'un vaste ensemble lacustre qui s'étend d'Ouest en Est à quelques dizaines de kilomètres du cordon littoral. Au XVII^e siècle, lorsque les Dakomènou et les Sokomènou¹⁴ abordaient la zone, ce n'était pas pour le plaisir de vivre dans un tel endroit, mais pour échapper à leurs ennemis de Tado en se cachant dans une forêt marécageuse. Par la suite, à partir du XVIII^e siècle, il s'agissait aussi bien pour les anciens immigrants que pour les nouveaux arrivants, de se protéger contre les troupes dahoméennes, véritables chasseurs d'hommes.

Le toponyme de Ganvié donne lieu à plusieurs versions¹⁵. De toutes ces versions, celle qui paraît la plus vraisemblable et la moins mythique est celle qui soutient que Ganvié veut dire : « la communauté de ceux qui se sont enfin sauvés ou de ceux qui ont enfin trouvé la paix, la liberté » : en langue aja, « Gan » signifie « vie sauve » et « vié » veut dire « groupe ou communauté ». Cette version est d'autant plus crédible qu'elle rend compte du caractère refuge du village.

En effet, c'est sous le règne de Dida, un certain roi de Tado, que les Dakomènou et les Sokomènou ont émigré vers le Sud-Est. Selon Bourgoignie, cette migration date de la fin du XVII^e siècle¹⁶. Il est donc fort probable que ce soit au temps du roi Akaba d'Abomey (1685-1708). En tout cas, après avoir traversé le fleuve Couffo, ils continuèrent leur marche vers le Sud-Est et plus précisément vers le plateau d'Alada, mais ils devaient s'arrêter et se disperser à proximité de la côte, parce que les soldats d'Agadja (1711-1732) faisaient des guerres dans le Bas-Bénin en vue d'accéder au commerce transatlantique.

Quelques-uns d'entre eux se dirigèrent vers l'Est et fondèrent les localités de Jrèjé et d'Ajara-Xwégbo. Le second groupe alla s'installer sur les bords du fleuve Ouémé pour fonder Bogo-Wogboji. Le troisième groupe est à l'origine du village d'Ahômè. Le reste s'est installé à Wèké, une localité située entre Abomey-Calavi et Akasato¹⁷. C'est avec ce groupe qu'Adjagnifindé, chef des Dakomènou, avait poursuivi sa marche jusqu'à un endroit donné. Il s'y installait avec ses frères. Mais par mesure de sécurité (peur des chasseurs d'Esclaves), il quitta ce lieu par la suite pour s'enfoncer un peu plus dans les marécages de la rivière Sô, précisément à Sindomè¹⁸ qu'il avait découvert au cours d'une partie de chasse. Cette localité était habitée par un chasseur solitaire du nom de Agué Gbénu dont les Dakomènou et

les Sokomènou reconnurent l'autorité. A la mort de ce dernier, les rênes du pouvoir revinrent à Agbogbé de la collectivité Dakomènou.

L'importance que prenait Sindomè sous Agbogbé 1^{er}, roi de Ganvié, qui a régné probablement de 1750 à 1775 avait attiré l'attention et la convoitise des troupes d'Abomey en quête d'Esclaves. Celles-ci se seraient embarquées pour aller à l'assaut de l'île en empruntant le chenal de la Sô. Mais, grâce à la détermination et à la bravoure des Dakomènou et des Sokomènou, elles n'ont pas pu aborder l'île. Ces derniers avaient fait chavirer leurs pirogues. Tous les guerriers aboméens qui s'y trouvaient s'étaient noyés, parce que ne sachant pas nager. Cette nouvelle mésaventure expliquerait aussi en partie la crainte des guerriers aboméens des cours d'eau¹⁹.

Quant aux Dakomènou et aux Sokomènou, malgré leur victoire, pour se protéger contre d'autres incursions esclavagistes, ils devaient quitter Sindomè pour aller se réfugier dans la zone d'inondation du lac Nokoué qui n'est autre que l'actuel site de Ganvié.

Le village lacustre d'Afôtōnu

La création du village daterait de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Il aurait été fondé par les populations Xulà fuyant la menace des troupes aboméennes du roi Gezo (1818-1858). Ce dernier avait en effet appris que dans les couvents traditionnels des Xulà se trouvaient quelques novices qui feraient certainement plusieurs cargaisons d'esclaves. Les *vodun* xulà, ayant été informés des intentions de Gezo, ordonnèrent à leurs novices de s'enfuir par la côte. Ils se répandirent jusqu'à Ekpè, rade forain de Porto-Novo, et s'installèrent sur la bande lagunaire de la côte, s'adonnant à la pêche, à la récolte de sel marin et à l'agriculture. Quelques années plus tard, l'insécurité revint dans cette région du fait des incursions du roi Glèlè d'Abomey (1858-1889). On raconte que le chef Atiba du groupe xulà installé un peu à l'Ouest d'Ekpè s'enfonça dans la forêt, et fabriqua une pirogue avec le tronc d'un fromager abattu. Ceci fait, il partit avec les siens « sur l'eau où les pieds secs ne pourront plus venir » c'est-à-dire Afôtōnu. Cette étymologie la plus répandue dans la localité explique le souci de refuge qui animait Atiba et les siens.

Mais plus tard, en 1923, pour des raisons de non paiement d'impôt, l'administration coloniale détruira totalement cette localité²⁰ dont les habitants retourneront sur la côte proche, principalement à Agblangandan où ils possédaient encore des terrains de culture. Aujourd'hui, Agblangandan est considéré comme Afôtōnu-Agué.

Autres toponymes et terres de marronnage dans le Sud-Bénin

La capture, l'acheminement et le marronnage des esclaves ont également modifié la physionomie du paysage et entraîné de nouveaux toponymes dans le Sud-Bénin actuel.

Capture, entreposage et acheminement d'esclaves : des moments privilégiés de marronnage

Le commerce des esclaves était une activité très bien organisée qui se faisait en quatre principales étapes, à savoir : capture des esclaves, transaction entre trafiquants européens et fournisseurs locaux à des endroits donnés, conditionnement des esclaves, embarquement à destination du Nouveau-Monde. En effet, afin de ne pas se faire repérer et de ne pas risquer par conséquent leur vie, les chasseurs d'esclaves étaient obligés de passer dans les forêts ou à travers des endroits à végétations touffues pour se camoufler, créant ainsi des pistes qui fragilisent l'harmonie et l'unité de ces végétations, d'autant plus qu'il n'était pas exclu d'emprunter les mêmes itinéraires jusqu'à ce que la quête devienne improductive et que de nouveaux horizons soient trouvés. Cette chasse devant durer le temps d'avoir un nombre important d'esclaves, des entrepôts étaient improvisés pour le stationnement des premières captures. La création de ces entrepôts temporaires très dynamiques ainsi que le convoi ont, sans aucun doute, occasionné des marronnages.

En effet, nous constatons que les terres de marronnages sont en grand nombre autour des marchés d'esclaves. C'est le cas dans les Collines et dans le complexe fluvio-lagunaire côtier.

Des toponymes nouveaux : Niaouli, Ouessè et Nganlo²¹

Le village de Niaouli (actuelle commune d'Alada dans l'arrondissement d'Atogon) se situe à environ 65 km au Nord de Cotonou et à près de 75 km au Sud d'Abomey. Située sur l'ancienne route qui reliait Ouidah à Abomey, cette localité représente l'un des derniers vestiges de l'ancienne couverture végétale du Sud-Bénin. Elle comporte une forêt de bas-fond et une forêt de plateau. La forêt de bas-fond est arrosée par un cours d'eau intarissable : Ava, principale source d'approvisionnement en eau des populations de la région. Cette disponibilité permanente en eau a été l'une des raisons du choix de ce village comme site de centre de recherches sur les cultures vivrières en 1904.

Ce qui nous intéresse le plus à propos de cette localité est le sens évocateur de la signification de son toponyme. En effet, le nom Niaouli serait une déformation du terme fon « *nya wili* » qui veut dire « *attraper* » ou « *chasser et attraper* » ou bien encore « *poursuivre* ». S'il y a quelqu'un à rattraper dans cette grande forêt, ce ne peut être que des esclaves en transit pour Ouidah ou bien des personnes à attraper et à vendre comme esclaves aux trafiquants. Selon les informations à notre disposition, les esclaves profitaient de la densité de la végétation de cette localité pour fuir et s'y cacher. Le thème « *nya-wili* » était donc utilisé par les poursuivants de ces esclaves qui s'adonnaient au marronnage à cet endroit. C'est donc cette réputation de la forêt, au cours de la période de la traite transatlantique, qui a valu à cette contrée son toponyme Niaouli. Et, point n'est besoin d'insister sur les conséquences de l'introduction des hommes dans ce paysage végétal qui n'a pu conserver jusqu'à nos jours que 170 ha de toute sa superficie forestière.

Quant au toponyme Wese, il laisse à se projeter dans le département des Collines à environ 300 km de la côte. Mais le Wese dont il s'agit ici, loin d'être une commune du pays maxi (Wese-Sogudo près de Savalou ou Wese-Wogudo dans la région de Savè)²², est un petit village : Wese-Toxonu (actuelle commune de Ouidah, arrondissement Savi) à mi-chemin entre Pahou et Ouidah sur la route inter-Etat Cotonou-Lomé. Sa population d'agriculteurs doit le nom de sa localité à un événement de la traite transatlantique.

Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, le roi Glèlè (1858-1889), malgré l'abolition officielle de la traite des esclaves (Grande-Bretagne en 1807, France en 1815) avait fait beaucoup de prisonniers au cours d'une guerre contre le Wese du pays maxi. Ces esclaves furent acheminés vers Ouidah pour alimenter les circuits de la traite clandestine qui a duré jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Heureusement pour les esclaves, leur arrivée sur la côte coïncidait avec la présence de patrouilles britanniques, ce qui n'avait pas permis leur embarquement immédiat. Ne voulant plus alors les garder dans l'oisiveté plus longtemps, le roi prit l'initiative de la création à leur intention d'une ferme qu'ils exploiteraient pour leur alimentation et pour la promotion de la culture du palmier à huile. Ce qui fut fait. Toutefois, étant abandonné à leur sort, les uns avaient fui plus loin dans cette épaisse forêt qui leur fournissait des tubercules de plantes sauvages, des baies et un abondant gibier, tandis que les autres étaient restés sur la végétation que Tossou (2002) présente comme savane arborée à faux karité et à rôniers

située entre Pahou et Ouidah, à droite de la route inter-Etat en question. En souvenir de leur origine d'une part et parce que Wese signifie « nous sommes à l'abri, en sécurité », ils donnèrent le toponyme Wese à leur nouvel habitat dont la création modifia profondément le paysage végétal.

Le roi Gezo, au cours de son règne a réalisé beaucoup de postes de douanes appelés *Denu*. A ces postes douaniers étaient associées des fermes royales où les employés devaient produire pour leur subsistance, le surplus devant être convoyé à Abomey. Ainsi, contribuaient-ils à la mobilisation des richesses pour le développement du royaume. Ils jouaient aussi à la fois le rôle de centre de contrôle et de gestion économique de la zone dans laquelle ils étaient implantés. Il y en avait un dans la région de Kpawu (Pahou, actuel 5^e arrondissement de la commune de Ouidah). Le douanier en chef jouait donc un rôle capital dans la région parce qu'il était le représentant du roi. Celui de Kpawu était surnommé Jokpé. C'est à lui que Gezo envoyait des esclaves par l'intermédiaire d'un convoyeur pour gérer le Denu, et la ferme d'Affaman-Hokon. Les esclaves qui venaient d'Abomey pour la ferme via Denu, étaient essentiellement des captifs de guerre pris lors des nombreux pillages et razzias opérés en pays maxi, nago et autres. Pour ne pas leur donner une idée précise de la configuration des chemins desservant les localités de la région, le convoyeur attendait toujours la nuit pour les conduire de Denu à Afama-Hokon. C'est cette dernière localité qui a pris plus tard le nom de Nganlo qui signifie « Je suis sauvé ! ». Deux versions interprètent l'expression. La première évoque le soulagement des esclaves arrivés dans leur village d'accueil, désormais assurés d'avoir échappé à la décapitation à Abomey. La seconde version se rapporte au cri de joie de quelques-uns des esclaves qui ont échappé à la vente au port négrier de Ouidah.

Conclusion

La traite transatlantique a eu beaucoup de conséquences dans le Bénin méridional précolonial. L'organisation de cette activité économique a entraîné des toponymes nouveaux dans cette partie du pays qui a aussi eu des terres de marronnage. Les travaux de recherche doivent se poursuivre pour l'établissement d'un répertoire exhaustif des terres de marronnage et des cités refuges des esclaves dans l'actuel territoire de la République du Bénin.

Notes

1. GOUBIYI (S. Denis), 1995 : *Le royaume de So-Ava : Un royaume aïzo dans l'aire culturelle Aja-Tado (1800-1900)*, p.35.
2. GOUBIYI (S. Denis), op. cit., p.36.
3. Au sujet des zones de refuges, Casimir Agbo écrivait dans son ouvrage intitulé : *Histoire de Ouidah du XVI^e au XX^e siècle* ; paru à Avignon, aux éditions des Presses Universitaires en 1959 à la page 45 ce qui suit : « Au moment de l'occupation dahoméenne, de nombreux Houéda durent leur salut à la fuite, beaucoup allèrent s'installer derrière le lac Ahémé, tandis que plusieurs autres émigrèrent un peu partout (...) on les trouve dans les régions de Calavi, dans les villages lacustres et riverains des cercles de Cotonou et de Porto-Novo... »
4. VIDEGLA (Dadjo Koovi Michel W.) : *Réactions africaines devant les rivalités européennes dans le Golfe du Bénin*, thèse présentée pour le doctorat de 3^e cycle, Paris I, décembre 1973, p. 67 (n)
5. Les informations exploitées ici sont tirées de : AIZAN (Cyrillia) : *Contribution à l'Histoire d'Abomey-Calavi des origines à la fin du XIX^e siècle*, Mémoire DHA, FLASH, UNB, 1995-1996, 91 p.
6. AIZAN (Cyrillia), 1996, p.25.
7. AIZAN (Cyrillia), 1996, p.23.
8. AIZAN (Cyrillia), 1996, pp.21-22.
9. C'est l'appellation d'une région située au centre de l'actuel Bénin, autour de Dassa-Savalou- Savè etc.
10. PLIYA (Jean) : *Histoire : Dahomey, Afrique occidentale, civilisations du monde*, Porto-Novo, Imprimerie Nationale du Dahomey, 1^{er} éd. 1967, p.63.
11. IROKO (A. Félix) : « Ouessè-Tohonou : un village témoin de la traite atlantique » in *La croix du Bénin*, n°812, du 11 avril 2003, p.4
12. ADIDA Ahoï (70 ans), AHITCHEMEY A. Antonin (57 ans), AHITCHEMEY Valéry (68 ans)...Respectivement ministre des cultes, ministre de l'intérieur et des contentieux puis ministre des finances. L'entretien a eu lieu le 10/08/20015 à Ouessè. La montagne de Tchébélou sépare ce village de la ville de Savalou.
13. IBADJEHOUN (Gabriel), 60 ans, cultivateur, entretien du 18/10/2016 à Dassa-Zoumè. Son grand-père aurait échappé aux troupes danxoméennes dans la zone dans la dernière décennie du XIX^e siècle.
14. Les Dakomènou et les Sokomènou sont deux communautés qui ont fui Tado au Togo pour le Sud-Est à la suite de querelles de succession ayant débouché sur des massacres. Leur arrivée sur le territoire de l'actuelle République du Bénin coïncide avec la période où les soldats des rois d'Abomey font des incursions dans le Sud en quête d'esclaves.
15. Pour plus d'informations sur les fondements de la toponymie de Ganvié on peut consulter le mémoire de maîtrise : BADA Kocou Florent Césaire : *Contribution à l'histoire de Ganvié et de ses relations avec l'extérieur au XVIII^e-XIX^e siècle*, DHA, FLASH, UNB, 1993-1994, p. 98.
16. BOURGOIGNIE (G.E.) : *Les hommes de l'eau. Ethno-écologie du Dabomey lacustre*, Paris, Edition Universitaire, 1972 ; p.76.

17. ZINSOU (Edgar Okiki) : "Ganvié : un exemple de cité-refuge" ; dans *Le Bénin et la route de l'Esclave* ; ouvrage par le Comité National pour le Bénin du projet LA ROUTE DE L'ESCLAVE sous la responsabilité de Elisée Soumonnin C. Codo, Joseph Adandé, Cotonou, O.N.E.P.I., 1994, pp. 79-81.

18. BOURGOIGNIE (G.E.), 1972, p.155.

19. Presque au même moment (1737), l'armée aboméenne aurait subi la même défaite vers Grand-Popo. Assiongbon Danjè et les siens auraient ouvert la lagune dans l'océan et fait périr 20.000 (?) aboméens dans le guet-apens. Les trois survivants seraient allés annoncer le désastre à Abomey. Le Danxomé avait désormais peur de s'aventurer près des lagunes et il aurait juré de ne plus s'y laisser prendre. Cf. D. K. Michel W. Vidéglà, décembre 1973, p. 67(n).

20. Archives Nationale du Bénin. Rapports mensuels du cercle de Porto-Novo ; 1923-1924 ; Rapport du 3^e trimestre 1923 (Dossier 2-D-80)

21. IROKO (A. Félix) : « Les Esclaves du village de Nganlo au XIX^e siècle » in *La croix du Bénin*, n°0848, du 21 janvier au 03 février 2005, p.4

22. Ouessè-Sogoudo et Ouessè-Wogoudo ont été victimes des attaques des armées d'Abomey à la recherche d'esclaves à vendre aux négriers à Ouidah. Ouessè-Sogoudo aurait été attaqué plusieurs fois. Deux fois dans la dernière décennie du XVIII^e siècle par Agonglo (1789-1797) et une fois par Ghézo (1818-1858). Les deux dernières expéditions seulement avaient été fructueuses en captifs pour Abomey. Quant à Ouessè-Wogoudo, il fut saccagé par Glèlè (1858-1889).

Sources et bibliographie indicative

Sources orales

Entretien de l'auteur avec :

- ADIDA (Ahoï), 70 ans, ministre des cultes à la cour de Wese, Wese, août 2015 ;

- AHITCHEMEY (A. Antonin), 57 ans, ministre de l'intérieur et des contentieux domaniaux à la cour de Wese, Wese, août 2015 ;

- AHITCHEMEY (Valéry), 68 ans, ministre des finances à la cour de Wese, Wese, août 2015 ;

- IBADJEHOUN (Gabriel), 60 ans, cultivateur, Dassa-Zoumè, août 2016 ;

- KOUDJANGNI (Comlan), 63 ans, ministre de la défense à la cour de Wese, Wese, août 2016.

Document d'archives

Archives Nationales du Bénin. Rapport mensuel du cercle de Porto-

Novo, 1923-1924, Rapport du 3^e trimestre 1923 (Dossier 2D-80).

Bibliographie indicative

AGBO (Casimir), 1959, *Histoire de Ouidah du XVI^e au XXI^e siècle*, Avignon, Les Presses Universelles, 307 p.

AIZAN (Cyrillia), 1996, *Contribution à l'histoire d'Abomey-Calavi des origines à la fin du XIX^e siècle*, mémoire de maîtrise en histoire, Université Nationale du Bénin, 91 p.

BADA (K. F. Césaire), 1994, *Contribution à l'histoire de Ganvié et de ses relations avec l'extérieur au XVIII^e – XIX^e siècle*, mémoire de maîtrise en histoire, Université Nationale du Bénin, 98 p.

BOURGOIGNIE (G. E.), 1972, *Les hommes de l'eau. Ethno-écologie du Dahomey lacustre*, Paris, Editions Universitaires, 391 p.

GOUBIYI (S. Dénis), 1995, *Le royaume de So-Ava : un royaume aïzo dans l'aire culturelle Aja-Tado (1800-1900)*, mémoire de maîtrise en histoire, Université Nationale du Bénin, 144 p.

IROKO (A. Félix), « Ouessè-Tohonou : un village témoin de la traite atlantique », in *La Croix du Bénin*, n° 812, du 11 avril 2003.

IROKO (A. Félix), « Les Esclaves du village de Nganlo au XIX^e siècle », in *La Croix du Bénin*, n° 0848, du 21 janvier au 03 février 2005.

PLIYA (Jean), 1967, *Histoire : Dahomey, Afrique occidentale, civilisation du monde*, Porto-Novo, Imprimerie Nationale du Dahomey, 311 p.

SALAKO (Oladoké G. P.), 2007, *Impact de la traite des Esclaves transatlantique sur le paysage végétal du Sud-Bénin*, mémoire de maîtrise en histoire, Université d'Abomey Calavi, 118 p.

SALAKO (Oladoké G. P.), 2012, *Impact de la traite des Esclaves transatlantique sur le paysage du Bénin*, mémoire de DEA en histoire, Université d'Abomey-Calavi, 55 p.

VIDEGLA (D. K. Michel W.), 1973, *Réactions africaines devant les rivalités européennes dans le Golfe du Bénin*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Paris I, 424 p.

ZINSOU (Edgar O.), 1994, « Ganvié : un exemple de cité refuge », in *Le Bénin et la route de l'Esclave*, Cotonou, O.N.E.P.I., pp. 79-81.

La procession vodun à la plage de Ouidah, une production de l'Atlantique sud ?

Kadya Tall

L'auteur

Kadya Tall est anthropologue à l'Institut de Recherche pour le Développement. Ses activités de recherche menées dans la vallée du Sénégal, au Bénin méridional et dans l'état de Bahia au Brésil articulent un travail empirique sur le traitement du malheur et de l'infortune avec un travail théorique sur le Religieux, les Cultes de possession, leur mise en patrimoine et leurs rapports à l'État et au monde globalisé.

Résumé

Depuis Ouidah 92, festival des arts et des cultures vodun, l'ancien comptoir négrier de Ouidah est l'objet de nombreux actes de mises en patrimoine. Un retour sur le rituel à la mer (*ile kuta/xuta yiyi*) dans une histoire de longue durée devrait montrer combien le patrimoine religieux est en constante recomposition et dans le cas de ce rituel, le rôle qu'il a joué et continue de jouer dans l'espace atlantique sud.

Mots-clefs : Ouidah, vodun, Atlantique sud, patrimoine, procession rituelle.

Introduction

Lors du Festival des Arts et des Cultures vodun qui s'est tenu à Ouidah en février 1993, quelques jours après la visite du Pape Jean-Paul II venu saluer le retour à la démocratie et à la liberté confessionnelle dans un pays sous influence marxiste-léniniste durant 17 ans, le clou du spectacle a été la parodie d'un rituel consacré aux divinités de la mer, pour célébrer les retrouvailles entre les Africains du continent et ceux de la diaspora Outre-atlantique. Dans un article déjà ancien (Tall, 1995), nous avons analysé les relations que les autorités politiques béninoises entretenaient avec les autorités religieuses précoloniales. Dans ce texte, il va s'agir de situer cette procession à la mer dans son contexte historique qui est celui de la Traite atlantique.

Nous posons comme hypothèse que ce rituel venu supplanter le culte de Dangbé, le serpent protecteur du territoire de l'ancien royaume de Savi, est une production de l'Atlantique sud, en ce que son effectuation régulière venait légitimer la domination aboméenne en exaltant les richesses provenant du commerce maritime. Mais déjà, si l'on en croit les travaux de l'historien Robin Law sur le royaume de Savi, le culte du serpent Dangbé comme vodun territorial de cet ancien royaume, aurait été lui-même assez récent, et créé, quelques années avant l'invasion aboméenne, et surtout, déjà dans le contexte de la traite atlantique où chaque chefferie ou petit royaume de la région tentait à la fois de faire face aux bouleversements induits par la Traite et y trouver son profit.

Ce texte va se décomposer en deux temps.

Dans un premier moment, il va s'agir de retracer l'histoire de la procession à la mer dans une histoire de longue durée ;

Dans un second temps, on s'intéressera à l'analyse du rituel proprement dit, grâce à la sémantique narrative de Louis Marin, qui consiste à analyser le pouvoir politique absolutiste de la France du XVII^e siècle et en particulier du roi Louis XIV, à travers les représentations qui en étaient faites (portraits, symboles, récits, etc.).

Enfin, on évoquera rapidement les processus de mise en patrimoine contemporains dont cette procession est l'objet chaque année à Ouidah, depuis l'instauration en 1995, d'un jour férié dédié à la célébration des religions endogènes.

I- la procession à la mer dans une histoire de longue durée

Ce rituel appelé *ile kuta*, littéralement dans la maison du chef de la mer, ou *xuta yi yi*, aller sur le rivage, est une procession conduite par le tenant du titre de Daagbo Xunɔ, pour rénover et régénérer la puissance des divinités maritimes telles que Adantoxu, Agbe et Awelekete qui apportent santé et prospérité à l'ensemble des communautés vodun et claniques qui lui sont rattachées.

Il s'agit d'une procession qui accompagne le responsable des vodun maritimes jusqu'à la mer où ce dernier va rendre visite à ses divinités logées au plus profond de l'océan en lui apportant des présents en échange de leur protection. Il est important de souligner qu'en dehors de ce rituel, les responsables du culte, à savoir Daagbo Xunɔ et Naagbo Xunɔ qui en est la responsable féminine, ont pour interdit de voir la mer.

Cette interdiction de voir la mer est généralement une prérogative des rois de la région comme en témoignent les récits de Bosman, Snelgrave ou Boghero à propos des royaumes de Alada, Oyo et du Danxomè. Si dans le cas de ces derniers, l'interdit de voir la mer peut être interprété comme l'impossible confrontation de deux pouvoirs, l'un d'ordre politique, l'autre d'ordre spirituel, dans le cas du rituel à la mer, l'interdiction vient souligner l'importance que revêt cet élément aquatique et ses divinités dans la gestion des rapports que les populations Xulà et Xweḍa entretiennent dans le monde terrestre et avec le monde supranaturel.

En effet, on peut considérer Adantoxu, Agbe, Awelekete et leurs différents avatars et comparses comme les divinités protectrices d'une population versée dans la pêche en milieu lagunaire et dans la récolte de sel, ce qu'elles sont sans aucun doute, mais également comme des divinités inscrites dans un territoire sociopolitique composé à la fois de divers groupes de peuplement et soumis aux aléas des politiques menées par les dirigeants des territoires dans lesquels ils vivent. Ainsi, chez les Xulà de Porto Novo par exemple, leur divinité protectrice de la mer n'est pas sous la tutelle de la divinité du ciel Xevioso, comme c'est le cas à Ouidah. On n'entrera pas dans le détail des différentes hypothèses concernant l'origine de ces deux populations Xula et Xweḍa, si ce n'est pour souligner, d'une part leur mobilité d'ouest en est et d'est en ouest selon les époques ainsi que la diversité des ethnonymes qui leur ont été attribués (Pla, Popo, Xwla/Peda, Xweḍa) selon leurs interlocuteurs. Le lecteur intéressé

pourra toujours se reporter aux travaux de Roberto Pazzi (1984) et Robin Law (2004) qui en ont fait les synthèses les plus complètes à ce jour. La coprésence des pêcheurs xulà et des agriculteurs Xweḍa dans l'ancien royaume de Savi, au moment où débute la Traite atlantique sur l'ancienne côte des esclaves à la fin du XV^e siècle, est le fait le plus important pour notre propos. En effet, la destruction progressive du royaume de Savi par les Aboméens à partir de 1727, va conduire au renversement de la hiérarchie des vodun considérés comme locaux par les nouveaux régnants sur le territoire de ce qui était déjà un comptoir négrier en devenir, appelé Juda, Whidah, Fida ou Ouidah, selon l'origine des négriers européens qui y faisaient commerce du bois d'ébène.

Les versions divergent quant à savoir sous le règne de quel roi aboméen, la charge de Daagbo Xunɔ a été créée, mais toutes s'accordent pour dire que ce titre est le fait d'un roi aboméen et qu'il procède du mode de colonisation des princes d'Abomey. Ainsi au côté des fonctionnaires royaux dépêchés dans ce qui allait être le comptoir de la traite le plus important de l'ancienne Côte des esclaves au XVIII^e siècle, les responsables des divinités des populations assujetties étaient chapeautées, non pas par la divinité du territoire de l'ancien royaume conquis, à savoir le python Dangbé, mais par une divinité maritime, elle-même cornaquée par la divinité territoriale du royaume d'Abomey, à savoir Xevioso.

Là encore, les opinions divergent quant à la provenance de cette divinité, pour les uns, ce serait une divinité locale assujettie lors de la conquête dahoméenne, pour d'autres, ce serait une divinité importée de l'ancien royaume d'Oyo par la mère de Tegbessu, une des Reines-mères (Kpɔjito) les plus célèbres en raison de son rôle dans l'importation massive de divinités issues du monde proto-yoruba. Dans tous les cas, ce qui est important pour notre propos, c'est la manière dont le pouvoir politique s'accapare les divinités des populations assujetties pour asseoir son pouvoir et le légitimer. Quoi de mieux que des représentations et un imaginaire partagés pour consolider la violence d'État ?

Cette procession à la mer se déroule de manière très espacée, l'historien local Casimir Agbo (1959) signalait près de trente ans d'écart entre deux processions à la mer, réalisées en 1920 et 1948 sans qu'il soit précisé si ces deux rituels avaient été accomplis par la même personne. Pierre Verger (1957) a également assisté à une de ces processions, vraisemblablement celle de 1948. Pour notre part, nous avons assisté au rituel qui s'est déroulé fin 1987 et début 1988. L'éloge funèbre du Daagbo

Xunɔ qui avait conduit cette procession rappelait que ce dernier avait réussi l'exploit d'organiser à quatre reprises cette sortie à la mer, qui, de mémoire d'homme, n'avait jamais été accomplie plus de trois fois par ses prédécesseurs¹.

En effet, ces processions sont extrêmement coûteuses car elles rassemblent plusieurs couvents² pendant environ trois mois où l'ensemble du personnel liturgique doit être nourri, logé et habillé, sans compter les multiples sacrifices animaux à effectuer au cours des nombreuses phases du rituel. Le fils de cet ancien Daagbo Xunɔ avait évalué à 10 millions CFA l'intronisation qui aurait permis de clôturer le cinquième rituel à la mer du règne de son père qui en avait débuté les premiers développements sans pouvoir le mener à son terme, avant sa mort survenu en 2004. Il convient de préciser que ce Daagbo Xunɔ avait entretenu des liens privilégiés avec les différents régimes gouvernementaux dont il obtenait toujours des subventions pour accomplir ce rituel d'envergure presque national, dans la mesure où la participation financière de l'État pouvait laisser espérer en retour la bénédiction des divinités honorées sur l'ensemble du territoire national.

II- le rituel xuta yi/i/kuta

Comme tous les cycles cérémoniels, la date en est fixée après délibération avec les différents chefs de culte concernés, en accord avec le Fa, mais aussi après avoir envoyé une délégation dans le quartier homonyme de Sogbaji, dans l'ancienne capitale du royaume aboméen pour l'informer du rituel. En 1988, à cette demande rituelle aux anciennes Autorités, une demande plus formelle était déposée auprès du Ministère de l'intérieur qui était chargé des affaires religieuses.

Le cycle calendaire complet mobilise plusieurs centaines d'adeptes et comprend différentes processions, qui chacune est dévolue à un vodun particulier. C. Agbo³ note qu'à Ouidah, les divinités bénéficiant de processions avec port de jarre (*gozen*) sont au nombre de quatre. Par ordre d'apparition dans le cycle *ilekuta*, viennent successivement : DANGBE⁴, le python régnant sur le territoire politique de l'ancien royaume de Savi, KPASSE, l'ancêtre divinisé du cultivateur Xweɖa qui occupait la ferme (*glexwe*) sur laquelle va s'étendre le comptoir de Ouidah, la divinité de la mer XU/ADANTOXU honorée par les populations installées en bord de lagune et de la côte, et enfin ZO⁵, la divinité du feu provoqué par la foudre. À ces quatre divinités qui participent activement au cycle rituel

de la procession à la mer, il faut adjoindre KPATE, ancêtre divinisé du pêcheur xulà qui aurait été le premier en contact avec les Européens, chez qui débute toujours le cycle festif, lors d'une veillée (*zandlodlo*) réunissant les responsables de Dangbe/Kpase, Adantoxu et Li, une divinité xweɖa du panthéon de la terre.

Participent plus spécifiquement à la procession de Zo ainsi qu'à celle de la mer qui signe l'apogée de ce grand rassemblement vodun tous les vodun rouges (*hunve*) de Ouidah, qui sont des vodun claniques liés à la forêt (*atimevodun*) ou à l'eau et qui se distinguent par les objets-dieux que portent leurs adeptes lors des sorties publiques (*vodun acina* et *ta vodun*)⁶. Cette classe de vodun claniques provient de la région de l'Ouémé et rend compte des colonies de peuplement dans la région méridionale du Bénin. *Mawu*, la divinité hermaphrodite à l'origine du monde contrairement aux autres divinités, ne participe pas en termes d'offrandes et de sacrifices aux cérémonies encadrées par le Daagbo Xunɔ, mais elle est présente à certains moments, comme une autorité bienveillante dont il s'agit de s'accorder les faveurs. C'est pourquoi les différentes processions vers les cours d'eau sacrée des vodun, au retour vers les temples, chargées de jarres (*gozen*) remplies, passent toujours devant son temple et marquent une pause devant lui, par signe de déférence. Pareillement, lors des étapes importantes des rituels sacrificiels, le Mawunɔ honore de sa présence les festivités publiques⁷. Toutes ces divinités, en dépit d'une origine extrêmement variée et parfois difficile à remonter dans la mesure où les vodun, quand ils ne sont pas des ancêtres divinisés, sont acquis par achat, rapt ou au gré des conquêtes, retracent la diversité du peuplement de la région en l'inscrivant résolument dans le groupe des assujettis. En effet, aucune divinité royale⁸ ne participe à ce cycle rituel, alors que la tradition orale fait remonter l'institutionnalisation de cette fête calendaire à un roi d'Abomey⁹.

Le paradoxe entre un pouvoir politique aux mains d'étrangers colonisateurs (les fonctionnaires royaux d'Abomey) et un pouvoir religieux aux mains des premiers occupants du lieu obéit à la dialectique du *nomos*, avec le pouvoir politique aux mains des conquérants et la charge de gardien des divinités ancestrales et territoriales, aux mains des populations assujetties par les premiers.

La procession à la mer clôture un cycle de fêtes qui incluent pour chacun des quatre principaux vodun de la population Xweɖa-xulà, à savoir Dangbe, Kpase, Adantoxu et Zo, deux processions, l'une en forêt et l'autre

vers un cours d'eau. Ces cérémonies calendaires (xwetanu) se déroulent sur une durée qui dépasse l'année du calendrier grégorien. Ainsi la procession à la mer de 1988 a été précédée de deux processions, respectivement dans la forêt et au bord d'un cours d'eau, près du séminaire St Gall pour honorer un *atin* vodun et un *dan*, l'année précédant la procession à la mer. Ces processions en forêt et vers des cours d'eau dessinent une géographie des espaces sacrés, qui eux-mêmes évoquent l'histoire du peuplement du territoire de l'ancien royaume de Savi.

Daagbo Xunɔ Xuna qui comme le roi du Danxomè a pour tabou principal, l'interdiction formelle de voir la mer et d'y pénétrer, le fait pourtant dans le cadre du rituel *ile kuta*. Si la procession publique est celle de son retour glorieux sur la terre ferme accompagné par les chefs de cultes et adeptes des vodun de la ville, son départ qui est organisé dans le plus grand des secrets, est l'objet d'une préparation de la route qui mène à la plage : là encore, sont effectués des libations propitiatoires et des actes de divination sur tout le parcours, pour réactiver la présence et la puissance des divinités de ces lieux de passage qui sont tous chargés de l'histoire de la Traite : devant le fromager de Sogbaji, près du fort portugais, devant le Dagon des De Souza, chez Kakanaku à Zungboji, jusqu'à arriver un peu avant l'aube devant le temple de Naete, divinité maritime féminine, sur la plage.

Au départ, Daagbo Xunɔ Xuna est précédé par des initiés qui, pour les uns portent les attributs de Adantoxu, Agbe et Avelokete, pour d'autres les jarres qui vont permettre de recueillir l'eau lustrale, tandis que d'autres encore, portent les poteries recouvertes d'étoffe blanche de deux Dan (Anglama et Weke). Daagbo Xunɔ avance abrité sous un grand parasol brodé des symboles de ses divinités. A mi-parcours, Daagbo Xunɔ est porté par des initiés qui se relaient. Ses prédécesseurs avaient l'habitude de monter un bœuf, mais la peur que lui inspire cet animal lui fait préférer le dos d'un homme pour accomplir la fin du trajet.

Arrivé devant la mer, le cortège s'arrête et tous les objets-dieux sont déposés sous de petites huttes de feuille de palmier construites pour l'occasion, comme des tabernacles. Les autels des anciens chefs de culte et le trident et la pagaie, symbole de Adantoxu sont plantés dans un monticule de sable sur lequel sont accomplis des sacrifices et des libations destinés aux morts. Daagbo Xunɔ Xuna s'avance alors vers la mer, ceint d'un pagne blanc autour des reins, avec dans les bras un cabri. Des initiés l'entourent en portant des offrandes d'eau, d'huile, de kolas, de maïs, de poulets et de haricot. Ce sont des mets qui permettront au prêtre

de collationner avec son vodun. Il monte dans une barque conduite par Dehwe aidé de deux pêcheurs et disparaît bientôt de la ligne d'horizon. Ce n'est que dans l'après-midi qu'il réapparaît. En attendant son retour, chaque chef de culte s'installe avec son groupe de vodunsi et partage un repas au milieu de chants et de danses. Tous sont vêtus de leurs plus beaux atours et la foule atteint un millier de personnes.

Le retour de Daagbo Xunɔ Xuna est acclamé par des cris de joie, sa rencontre avec Adantoxu provoque chez des initiés mais également chez des profanes un grand nombre de trances et ces derniers sont vite emmenés vers le temple près de la mosquée où ils commenceront leur période d'initiation. Je m'arrête ici dans la description de ce rituel pour en proposer l'analyse.

En considérant cette procession à la mer comme une production de l'Atlantique sud, nous empruntons pour étayer notre propos, à Louis Marin son dispositif théorique de sémantique narrative. En effet, nous considérons le rituel *ile kuta* comme un rituel théologico-politique qui met en scène une représentation qui en fonde le pouvoir, à travers des images, des récits et des pratiques eucharistiques. Ou pour le dire plus simplement, la force du rituel résidant dans sa représentation, nous allons tenter de décrypter le sens du récit que donne à lire cette procession à la plage qui s'insère dans un dispositif rituel plus large mais dont il est le cœur pour les populations xulà et xweḍa de l'endroit.

J'analyse, à l'instar de Louis Marin [1994], le signe-image-objet divin comme un chiasme entre pouvoir et représentation, ce qui permet d'aborder les mises en scène du divin en dépassant les habituelles oppositions entre religions du Livre et religions initiatiques. La manière dont Louis Marin relie sa théorie du pouvoir au modèle théologique de l'Eucharistie - « ceci est mon corps » - qui s'impose en France, au XVII^e siècle, évoque d'autres rituels théologico-politiques. En effet, dans les cultes vodun, le rite y est également sous-tendu par un récit, (légende ou mythe autour de la divinité et/ou autour de la rencontre des Hommes avec la divinité), un discours assertif, (la vérité de la parole divinatoire et du langage corporel dans la descente des Dieux sur les initiés) et un discours prescriptif (interdits et obligations) qui institue l'espace de la communauté des adeptes que vient renforcer le partage de repas communiels.

J'analyse la procession à la mer *ilekuta/xuta yiyi* comme une représentation qui évoque les rapports de pouvoir et les rapports d'alliance entre les dieux et les êtres humains à différents niveaux.

Un premier niveau permet une lecture historique du peuplement de Ouidah et de la logique de préséance découlant de l'antériorité ou de l'autochtonie des groupes en présence.

Un second niveau rend compte de la domination par l'ancien royaume d'Abomey (à partir de 1727), dans une logique de différence entre « autochtones » et allochtones, ou encore entre gens du commun et fonctionnaires royaux.

En effet, ni les cultes dynastiques aboméens, ni les cultes associés aux Afro-brésiliens Aguda et aux Yoruba, ni la divinité de la terre Sakpata¹⁰ ne participent à ce cycle rituel qui regroupe les différents lignages xweḍa et xulà. Mais en même temps qu'il marque l'antériorité des pêcheurs xulà et des cultivateurs xweḍa, ce rituel souligne leur assujettissement à la couronne aboméenne. En effet, depuis la colonisation aboméenne, la divinité majeure dans l'ensemble des vodun xweḍa et xulà, est une divinité de la mer, se substituant au serpent Dangbé de l'ancien royaume de Savi et cela marque ainsi l'importance des échanges maritimes dans ce comptoir négrier. Mais cette divinité maritime est elle-même sous la domination du panthéon du ciel¹¹ reproduisant dans le quartier de Sogbadji la même hiérarchie qu'à Abomey dans un quartier homonyme. Toutefois, cette domination du panthéon du ciel sur les divinités locales à Ouidah et sur tout l'ancien territoire du royaume d'Abomey n'en fait pas une divinité dynastique comme son équivalent yoruba Shango a pu l'être dans l'ancien royaume d'Oyo.

La procession à la mer opère ainsi une double mise en mémoire des événements du passé. L'une évoque les rapports complémentaires que les sociétés xweḍa et xulà entretenaient avant la conquête aboméenne, à travers une hiérarchisation du cycle rituel qui obéit à une logique de préséance et au rôle protecteur que jouaient leurs divinités dans leurs activités économiques et sociales. Cette mise en scène du cycle rituel avec la figure dominante du serpent Dangbe évoque déjà une construction de l'Atlantique Sud si on retient l'hypothèse de Robin Law selon laquelle ce vodun serait devenu une divinité territoriale au moment où l'ancien royaume de Savi s'ouvrait au commerce transatlantique. L'autre mise en mémoire éclaire l'assujettissement dont ces sociétés ont été l'objet en reproduisant la géographie culturelle des divinités du ciel et de la mer à Abomey. En effet, à Porto-Novo ou encore dans d'autres territoires indépendants de l'ancien Danxomé, les divinités xweḍa de ces lieux obéissent à une autre géographie culturelle et ne sont en aucun cas

soumises à la domination du panthéon du ciel.

La patrimonialisation de l'ancien comptoir de la Traite est déjà ancienne et on peut se demander si le basculement hiérarchique de Adantoxu au détriment de Dangbe n'est pas déjà un acte patrimonial de la part des rois d'Abomey. Pendant la colonisation, on sait par les écrits de l'historien Casimir Agbo que l'administration coloniale soutenait financièrement la procession. Plus proche de nous, le rôle du photographe français devenu ethnologue, Pierre Verger, est incontestable dans la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage avec le dépôt de photos et d'archives dans l'ancien fort portugais. Verger a en outre aidé à la création d'une Maison du Bénin à Salvador de Bahia au Brésil et stimulé celle du Brésil à Ouidah. On pourrait également dire que de manière assez paradoxale, la période révolutionnaire a été elle aussi extrêmement propice pour cette procession qui était en partie financée par le gouvernement marxiste-léniniste. De fait, autour de la figure de Daagbo Xunḍ et de sa procession à la mer, des gouvernements successifs en ont fait en quelque sorte un emblème de leur pouvoir politique.

On notera cependant que la fièvre patrimoniale s'est accélérée à partir de la Conférence nationale et cela a donné lieu à une concurrence acharnée sur tout le territoire, provoquant des violences notamment à Ouidah et à Abomey¹². Jusqu'alors, c'était l'État ou le royaume qui, d'une certaine manière, soutenait ou non ce rituel dont on a vu qu'il nécessitait de grands moyens financiers.

Conclusion

Aujourd'hui, qu'est-ce qu'on observe ?

Une profusion de pratiques patrimoniales qui s'adresse en majorité à une communauté touristique imaginée, sans que pour autant, l'État post-conférence nationale prenne toute la mesure de ce que nécessite aujourd'hui une politique patrimoniale dans un pays démocratique.

Notes

1. Eloge funèbre de Daagbo Hunon Agbessi Houna du 3 avril 2004 prononcée par Emile Ologoudou.

2. En 1988, nous avons estimé à environ 800 adeptes, le nombre d'initiés des différents couvents participant aux différentes processions qui précèdent le voyage à la plage.

3. Op.cit.p. 132-135.

4. En 1988 et aujourd'hui encore, les cultes de Dangbé et de Kpase sont sous l'autorité de la même personne, les fonctions de chef de clan et de chef de culte étant souvent associés, sans doute en raison de la pénurie de candidat à une charge financièrement très lourde.

5. C. Agbo (op.cit. p.69) remarque qu'à partir de la colonisation française, certains chefs de culte prétentieux comme celui de ZO firent sacrifier des bœufs à leur divinité. Il ne fait aucun doute que des positions de pouvoir dans l'administration coloniale ont élevé le statut de certaines familles qui pour le renforcer sacrifiaient de manière ostentatoire pour leurs divinités jusqu'alors considérées comme périphériques.

6. Objets dieux portés par les adeptes. Voir les photos 123 (*Ta vodun*) et 124 (*Acina vodun*) in Verger (op.cit.,1957). Il s'agit principalement des vodun *Mase* et *Bosikpn*, originaire de la vallée de l'Ouémé. (cf. Verger, op.cit.p.561-62).

7. Je me souviens du *gozen* de Dangben en 1988, où nous avons attendu des heures sous un soleil de plomb que le Mawun apparaisse sur une place, près de la maison des pythons pour conclure la procession de Dangbe. De la même façon, nous l'avons attendu, lors de la procession à la mer, aux premières heures de l'aube à un carrefour délimitant la frontière de la ville, avant de poursuivre la procession jusqu'à la plage.

8. Les divinités royales *Nesuxwe* sont abritées dans des temples rectangulaires dont les murs extérieurs tachetés symbolisent la panthère royale *kp*, dans le quartier Fonsramé, littéralement quartier des Fon (cf. Sinou, *Le comptoir de Ouidah, une ville africaine singulière*, Paris, Karthala,1995, p. 87).

9. Tegbesu, le 4^e roi d'Abomey selon les uns, ou Glele, le 9^e selon d'autres. Respectivement 4^e et 9^e rois d'Abomey. L'hypothèse Glélé semble tenir à son emblème, un bélier tenant dans sa bouche la double hache, symbole de la puissance du royaume d'Oyo. Cependant, ce dernier n'étant plus une menace pour Abomey à l'époque de Glélé, la version du roi Tegbesu paraît plus convaincante. R. Law recense ces différentes hypothèses dans *Ouidah : The Social History...*, op. cit., p. 88-98.

10. Ostracisé au Danxom pour avoir à travers la variole fait succomber plusieurs rois.

11. Dont la divinité principale *Xevioso* se manifeste par le tonnerre.

12. Voir Cafuri (2003) et Tall (2009).

Bibliographie

Agbo, C., *Histoire de Ouidah du xv^e au xx^e siècle*, Avignon, Les Presses Universelles, 1959.

Bay, E.G, 1998. *Wives of the Leopard. Gender, Politics and Culture in the kingdom of Dahomey*, Charlottesville & London, University of Virginia Press.

Cafuri, R., 2003. « Le site historique d'Abomey (Bénin, Afrique occidentale) entre passé et présent », *Université européenne d'été « Habiter*

le patrimoine : sens, vécu, imaginaire », Saumur, 13-16 octobre.

Tall, E.K., 1995. « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'études africaines*, n° 137, p. 195-208.

2009. « Guerre de succession et concurrence mémorielle à Ouidah, ancien comptoir de la traite », *Politique Africaine*, 115, octobre 2009, pp. 155-173.

Hartog, F., 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.

Law, R., 2004. *Ouidah : The Social History of a West African Slaving "Port"*, 1727-1892, Athens, Ohio University Press.

Marin, L., 1994. *De la représentation*, Paris, Gallimard, Le Seuil.

Pazzi, R., 1984. « Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle aja-tado » in de Medeiros, F. (ed), *Peuples du Golfe du Bénin*, Paris, Karthala, p.11-19.

Sinou, A. & al., 1995. *Le comptoir de Ouidah, une ville africaine singulière*, Paris, Karthala.

Verger, P., 1957. *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, IFAN.

Pipes en terre blanche d'origine européenne des XVII^e-XIX^e siècles de Dohouan: contribution à la connaissance du commerce négrier de la région de Tiapoum (Sud-est de la Côte d'Ivoire)

Kouakou Siméon Kouassi

L'auteur

KOUASSI Kouakou Siméon, est Professeur d'Archéologie à l'Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan. Auteur de plusieurs publications (articles et livres) sur les peuplements, les traditions politiques ou sociales en Côte d'Ivoire ainsi que sur la mer et le développement en Afrique, il a également participé à des grandes rencontres scientifiques internationales et animé des séminaires de formation.

Résumé

Lorsqu'il s'agit de parler de la traite négrière, en ce qui concerne la côte sud-est ivoirienne en particulier, l'on se heurte à la déficience de la mémoire. Fait volontaire ou simple effet d'usure du temps ? Toujours est-il que tout se passe comme si cette région dite Côte des bonnes gens n'existait pas à l'époque de ce commerce. Fait tout aussi troublant, les Essouma et Nzema habiles commerçants de la région, entretenaient déjà des rapports étroits avec les européens qui les fréquentaient. Des fouilles archéologiques entreprises en 2015 et 2017 sur le site de Dohouan, un village déserté Nzema, ont fourni des perles, des porcelaines et des pipes en terre blanche en grand nombre, témoins d'un commerce de traite florissant.

La présente étude qui s'interroge sur les mobiles de l'irruption des pipes à fumer d'origine européenne, en particulier, a pour objectif de réfléchir sur leur présence dans les transactions de l'époque. Ce, afin de restituer des informations à même d'apporter des pistes pour résorber, le trop long silence, sur les parties prenantes de ce commerce dans cette partie de l'Afrique de l'ouest. La méthode d'approche s'appuie sur une classification de ces pipes et leur confrontation avec des études disponibles à leur sujet surtout au Bénin. Il apparaît une diversité de ces artefacts. Les analyses auxquelles nous aboutissons permettent de restituer, en partie, la place importante qu'occupait la région actuelle de Tiapoum, où se situe le site fouillé, dans le commerce de traite aux XVII^e-XIX^e siècles.

Mots-clés : Pipes en terre blanche, Commerce, Traite, Négrier, Côte des bonnes gens.

Introduction

L'esclavage de case qui existait depuis de longues dates en Afrique s'intensifie avec le « commerce triangulaire » et l'économie de plantation. Pour l'histoire, on retient que les Européens en abordant la Côte d'Ivoire actuelle par la mer au sud, avaient un mobile globalement mercantile. Les Portugais sont les premiers à prendre contact avec la côte ivoirienne en 1471. A cette date, JOAO De Santarem et PEDRO Escobar découvrent la côte des Krou où ils se ravitaillent en ivoire, en épices et en esclave (Coquery-Vidrovitch, 27 Avril 1965, pp.87-91 et pp.109-110 ; Ekanza, Tirefort, 2000, p.13).

Les Hollandais s'imposent grâce à la puissance de leur flotte. Ils dominent la côte pendant tout le XVII^e siècle, même si quelques navires interlopes continuent à y commercer. Les produits auparavant convoités comme la maniguette ou les épices, l'ivoire et l'or, perdent rapidement de leur intérêt. Dès la deuxième moitié du XVII^e siècle, le trafic change de nature. La main-d'œuvre servile distance de loin toutes les autres ressources. On estime à environ 6000 à 7000 le nombre d'esclaves annuellement vendus au cours du XVIII^e siècle. A la suite des Portugais et des Hollandais, les Anglais s'imposent à leur tour dans toutes les relations avec le littoral. La France matérialise sa présence, dès 1637 (épisodiquement) et revint en 1843 définitivement.

L'influence européenne ne s'arrête pas à la côte. Elle pénètre profondément l'arrière-pays d'où proviennent l'or et les esclaves. Le commerce côtier est ainsi relié à un commerce intérieur, sous-estimé, voire insoupçonné et pourtant très actif en direction des cités du Nord (Ekanza, Tirefort, op. cit., p.13).

A l'heure actuelles le manque de témoignages, pour l'écriture satisfaisante de ce passé en Côte d'Ivoire, nous amène à analyser les pipes en terre cuites blanches de l'époque des négriers mises au jour à l'occasion des fouilles à Dohouan chez les Nzema (cf. Carte).

« La pipe », lit-on dans l'Encyclopédie de Diderot, est un long tuyau délié fait ordinairement d'une terre cuite très fine. A l'un des bouts, qui est recourbé, elle a un petit vase que l'on nomme fourneau, dans lequel on met le tabac pour l'allumer et le fumer ».

La terre utilisée pour la fabrication des pipes ne devait pas contenir de fer qui aurait donné une teinte rouge à la cuisson. L'argile pouvait être beige. La composition chimique est faite d'alumine et de silice auxquelles

sont associés des oxydes de fer, de titane, de la chaux et de la magnésie. La primauté de la fabrication des pipes en terre est attribuée aux Hollandais et aux Flamands. Gouda et Dunkerque ont leurs manufactures dès le XVII^e siècle.

Avec Rivallain (s.d., p.17) on remarque que les pipes font partie des objets qui entraînent dans le règlement des coutumes et des esclaves au XVIII^{ème} siècle, et leur assortiment était désigné par une appellation spécifique d'une région à l'autre : *once, pièce, paquet...*, dont la composition était fixée par les interlocuteurs. La côte des Esclaves réclamait en priorité des cauris, celle d'Angola, des étoffes de coton.

Qu'en est-il des moyens d'échanges pour la côte qui nous intéresse ? (Pipes ? Etoffes ? Verroteries ?, ...) Que disent l'archéologie et les témoignages disponibles ?

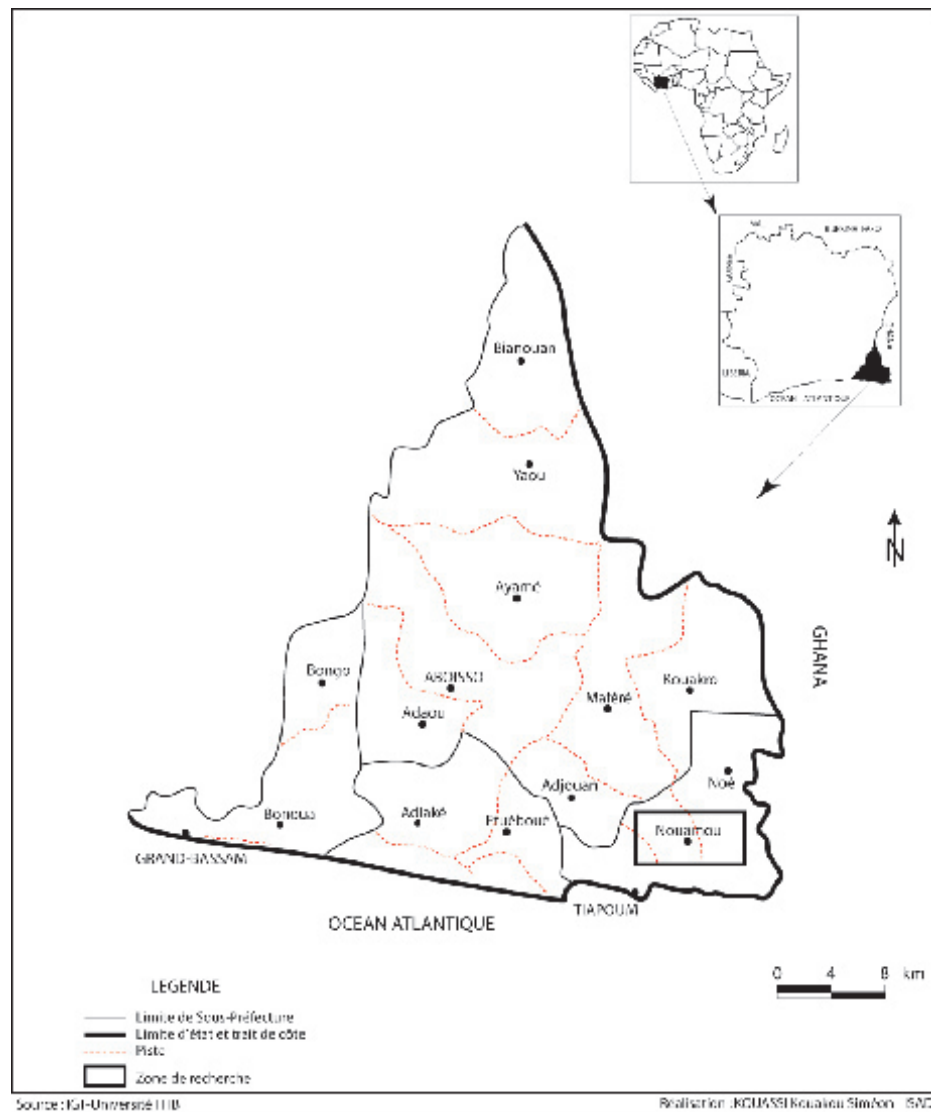
Pour rendre compte de notre réflexion, nous mettrons premièrement en exergue la présence des pipes blanches dans l'histoire de l'Afrique de l'ouest, deuxièmement l'importance des pipes à Dohouan et troisièmement leur place dans le contexte Nzema.

1. De la présence des pipes blanches des XVII^e-XIX^e siècles sur les côtes du golfe de Guinée

Les premières pipes en terre ont été fabriquées en Europe du nord, principalement en Angleterre, en Hollande et en France. Elles sont connues en Angleterre vers 1575/1580 à Londres et Bristol. Elles sont une imitation des formes de pipes observées en Virginie à la même époque (Rivallain, 1982, p.96). Les Hollandais prennent le dessus dès 1620 avec Gouda qui apparaît alors comme une véritable zone industrielle pour l'époque en Europe. De Gouda, les pipes conditionnées par lots de 144 pièces, constituant chacun un "gros", unité de vente à partir de la manufacture, étaient expédiées un peu partout en Europe et dans le monde.

La place de la ville de Gouda dans la manufacture des pipes au XVIII^e siècle est due à sa position géographique au Nord de la rivière *Gouwe* à la confluence avec *l'Ijssel*. Elle était ainsi facilement approvisionnée en argile dont la région ne disposait pas et pouvait facilement écouler par voie fluviale ses produits finis à des prix très compétitifs (Adandé, 1984, pp.209-212). Pour le contexte, il ressort que c'est avec des réfugiés anglais installés en Hollande à Gouda, à l'image de William Baernets en 1617, que la fabrication s'amorce (Rivallain, 1982, p p.96). Les chiffres ci-après qui montrent les

Carte: Dohouan dans le sud-est de la Côte d'Ivoire



Source: IUT-Université IIB

Realisation : KOUASSI Kouakou Simon / SVD

pipes en fonction des lieux de provenance témoignent de l'importance de la production de ce produit en Europe dès le XVII^e siècle :

- 45 360 000 de Hollande,
- 408 600 du nord de la France,
- 241 920 d'Angleterre,
- 57 600 de Gênes,
- 5 760 de Savoie,
- 1 654 128 d'Italie,
- 7 200 de Naples-Sicile,
- 66 240 du Levant,
- 775 008 d'Espagne (Gosse Ph, 2000, pp.2-5),

Pour ce qui est des côtes du golfe de Guinée, ces pipes européennes y sont importées dès le XVII^e siècle dans les cales des navires. Bristol s'illustre comme zone d'origine de ce commerce de la fin du XVII^e siècle et au XVIII^e siècle. Le monopole de la fabrication de ces dernières était détenu en grande partie par la famille Tivet. Chester près de Liverpool au XVIII^e siècle est impliqué. Ces pipes se caractérisent par des tuyaux courts et décorés. Glasgow prend sa place de 1880 à 1967. Il faut aussi signaler qu'à partir de 1719, des commerçants anglais achetaient des pipes de formes différentes que les leurs en Hollande, surtout à Gouda où l'on dénombre plus de 2 000 marques de fabricants, pour les exporter en Afrique. Les coûts étant plus abordables. En France, au XVIII^e siècle, on fabrique des pipes d'un certain type destinées à l'Afrique, le centre producteur étant Saint-Omer (Rivallain, 1982, p.96) auquel on peut ajouter Dunkerque et Arras.

Dans le Golfe de Guinée, des pipes blanches de fabrication européenne ont été découvertes dans le sud du Ghana et du Nigeria. Sur les sites côtiers fortifiés du Ghana, de la région de Kumasi et de la Volta à Kpando, les pipes venant de Gouda puis d'Angleterre au XIX^e siècle, ont été mises au jour (Rivallain, 1982, p.89 et pp.99-100). Dans le cours inférieur de l'Ouémé, en période d'étiage, soit aux abords de la lagune de Porto Novo, sur des buttes le long du cordon littoral ou à sa proximité : Togbin, Ouidah, Pahou, des pipes en terre blanche ont été également découvertes. Elles sont fines, constituées d'un fourneau et d'un tuyau d'un seul tenant. Pour le cas qui attire notre attention, c'est-à-dire le sud-est ivoirien, le site de Dohouan nous donne des orientations.

2. Importance des pipes mises au jour à Dohouan : caractéristiques morphologiques

Au cours des campagnes de fouilles 2015 et 2017 trois espaces dénommés Dohouan 1 (2015), Dohouan 2 et Dohouan 3 (2017) ont été fouillés par niveau de 10 cm. L'option de la fouille d'un carré sur deux (disposition en damier) a été retenue la plupart du temps pour donner une vision élargie du site. Les couches, de façon générale, contenaient à la fois des éléments archéologiques et non archéologiques (cf. Photo n°1). Les données non archéologiques sont constituées d'une quantité importante de racines et de végétaux, d'un sol sableux poreux à structure granuleuse, d'un sédiment noirâtre à dominance de charbon de bois.

Photo n°1: Vestiges in situ à Dohouan



Photo: Equipe de recherche

2.1. Dohouan 1

A Dohouan 1 les données archéologiques exhumées, sont composées de bouteilles de forme cylindrique, conique, ovoïde de couleur verdâtre, blanchâtre, bleu-ciel et de taille différentes ; de fragments de pipes de couleur blanchâtre décorés ou non marqués pour certains de l'effigie de leurs fabricants ; de fragments d'ossements d'animaux ; de coquillages de diverses espèces ; de tessons d'encolures ou de panses de céramiques ; de perles de différentes natures ; d'objets métalliques corrodés. Pour la première campagne, nous avons mis au jour sur 5/16 carrés (A1, B2, C1, C3 et D2) les proportions d'éléments de pipes comme suit :

Tableau 1: Importance et répartition des pipes par carré Dohouan site 1

Carrés	A1	B2	C1	C3	D2	TOTAL
Nombre de fragments	9	10	9	6	9	43
Nombre de fragments de tuyaux	5	8	6	4	3	26
Nombre de fragments foyers	4	2	3	2	6	17
TOTAL	18	20	18	12	18	86

Ces éléments de pipes ont été trouvés entre 0 et -94 (cf. Annexe 1). Les caractéristiques générales suivantes peuvent être relevées à leur sujet :

- tuyau tronqué avec une longueur oscillant entre 2 et 5,8 cm ;
- Ø externe du tuyau situé entre 0,5 cm et 0,9 cm quand le Ø interne est de 0,2 cm ;
- Ø externe du foyer compris entre 2,1 cm et 2,2 cm et Ø interne entre 1,6 cm et 1,9 cm ;
- longueur du foyer située entre 3,1 cm et 4 cm ;
- profil du bord des foyers rectiligne dans la majorité des cas. Un seul profil arrondi observé ;
- angle axes Foyer/Tuyau de 110° à 116° avec une abondance de 115° ;
- décors assez rares cependant 11 décors en reliefs à mi hauteur du four à la base et du talon sont à signaler ;
- inscription du fabricant rarement marquée, on y voit quand elle existe London.

2.2. Dohouan 2

La fouille à Dohouan 2 a permis de décaper 17/36 carrés à savoir : A2, A4, B2, B3, B4, C1, C4, D2, D5, E2, E3, F2, F4, H4, H5, I4, I5) (cf. Tableau 2,). Cette partie du site s'est avérée peu riche en vestiges archéologiques notamment en pipes.

Tableau 2: Importance et répartition des pipes par carré Dohouan site 2

Carrés	A2	A4	B2	B3	B4	C1	C4	D2	D5	E2	E3	F2	F4	H4	H5	I4	I5	TOTAL
Nombre de fragments	1	3		3		2	1	1				1					3	15
Nombre de fragments de tuyaux	2		2	1		2	2		2						2			11
Nombre de fragments foyers	1		3	2	1	2	2	1		1			1				1	13
TOTAL	4	3	5	6	1	5	5	2	2	1		1	1		2		4	39

Dohouan 3 où nous avons fouillé 8/15 (A1, B1, B2, B3, C1, C2, D3, E2) avait pour objectif de rechercher *in situ* des artefacts et des ecofacts (cf. Annexes 8 et 9) pour documenter davantage le site.

Tableau 3: Importance et répartition des pipes par carré Dohouan site 3

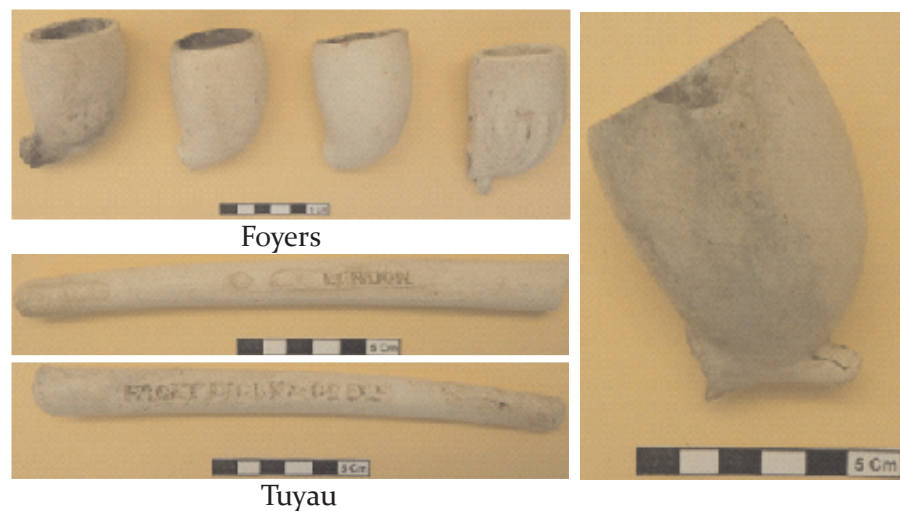
Carrés	A2	A4	B2	B3	B4	C1	C4	D2	D5	E2	E3	F2	F4	H4	H5	I4	I5	TOTAL
Nombre de fragments	1	3		3		2	1	1				1					3	15
Nombre de fragments de tuyaux	2		2	1		2			2						2			11
Nombre de fragments foyers	1		3	2	1		2	1		1			1				1	13
TOTAL	4	3	5	6	1	2	5	2	2	1		1	1		2		4	39

2.3. Dohouan 3

Les vestiges mis au jour sont la céramique (tessons d'encolures et de panses), des bouteilles, des coquillages d'espèces *Achatina* et *Pachymelania*, des haches polies de couleur verdâtre, des tuyaux et foyers de pipes, des perles de multiples couleurs, de la porcelaine et des ossements divers. Le tableau 3 montre l'importance des pipes.

Les pipes exhumées ont des caractéristiques proches. Celles-ci se présentent comme suit:

- tuyau tronqué é avec une longueur oscillant entre 4 et 13,50 cm;
- Ø externe du tuyau situé entre 0,2 cm et 0,9 cm Ø interne entre 0,18 cm et 0,3 cm ;
- Ø externe du foyer compris entre 2,1 cm et 2,3 cm et Ø interne entre 1,6 cm et 1,98 cm;
- longueur du foyer située entre 3,5 cm et 4,5 cm;
- profil du bord des foyers rectiligne;
- angle axes Foyer/Tuyau situé entre 111° et 118° avec une prédominance de 115° ;
- décors assez rares en reliefs à mi-hauteur du foyer à la base et sur le talon ;
- inscription du fabricant rarement marquée, on y voit quand elle existe London et la présence de quelques talons.



Photos : KOUASSI Kouakou Siméon

On note qu'aucune pipe n'est complète (cf. Photo n°2). De façon générale, les foyers ont une même forme standard, ovoïdale régulière. Les décors sont rares de même que les talons. L'angle des axes du foyer et du tuyau se situe entre 110° et 118°.

3- Aspects chronoculturels des pipes de Dohouan

D'entrée, on peut reconnaître que les pipes et l'introduction du tabac en Afrique de l'Ouest sont l'objet d'une abondante littérature et ce, depuis de longues dates (Polet T 2, décembre 1988, p.473). Même si on peut penser que les africains avant le tabac, ont eu le réflexe de fumer d'autres plantes (avec des pipes phalliques en terre à l'aspect massif), il est important de dire que les pipes blanches d'origine européenne amplifient l'acte de fumer. Du XVII^e au XIX^e siècle, la qualité de la production comme les centres de fabrication évoluèrent, et certains se spécialisèrent dans la fabrication destinée à l'Afrique, et surtout à l'Amérique. Le tabac, plante provenant du Nouveau Monde, et donc en liaison avec le commerce triangulaire, montre l'apparition de ces pipes en Afrique occidentale à l'entame du XVII^e siècle.

L'association de ces pipes à des perles à Dohouan, questionnée par la méthode de la spectrométrie de masse à plasma avec prélèvement par ablation laser¹, montre que la plupart des perles ont été acheminées dans la région après le premier quart, voire la première moitié du XIX^e siècle. La mise en évidence sur ces artefacts de colorant comme le chrome ou l'uranium qui n'apparaissent qu'après 1830, l'atteste.

Si nous nous reportons au cas du Bénin, qui nous sert de référence dans le cas de ce travail, on se rend compte que les pipes européennes arrivèrent sur le littoral béninois, amenées par les navires pour servir d'éléments de paiement notamment lors du commerce de traite (Rivallain, 1982, p.9). Dans ce contexte, et en nous appuyant sur des caractéristiques techniques de ces pipes à savoir : le profil du bord du foyer rectiligne et l'inscription : London (cf. Photo n°2) qui sont les plus répandues sur les tuyaux, on peut émettre l'hypothèse de relations constantes sur cette partie de la côte ivoirienne voisine du Ghana, avec l'Angleterre. Au XVIII^e siècle, certains centres en Angleterre comme Liverpool ou Bristol, approvisionnèrent l'Afrique de l'ouest de la fin du XVII^e siècle à la fin du XVIII^e siècle. Glasgow exporta des pipes en Afrique occidentale de 1880 à 1967 (Rivallain, 1982, p.14).

Fumer à cette époque fut une activité de détente. L'action était également liée à des formes de cérémonie comme en témoigne des faits

collectés dans le golfe de Guinée et ailleurs. Ainsi, on voit avec l'orfèvre de Nuremberg, Michael Hemmersann, en 1639-1640, que des habitants du Fort Saint-Georges de la Mine réunis pour les libations, sont assis en cercle sur des sièges autour d'un grand pot de vin de palme, buvant et fumant alternativement. En 1743, Isert souligne l'importance du plaisir de fumer pour les hommes et les femmes de Christianburg, surtout du tabac du Brésil fort cher. D'autres sources indiquent aussi que deux principales qualités de pipes arrivaient d'Europe : les plus chères, 1 shilling 8 pence la *grosse* servaient à la consommation locale, les autres, à 8 pence la *grosse*, étaient fumées par les esclaves lors de leur transport (Rivallain, s.d. n°8, pp.19-20).

Dans un golfe de Guinée soumis au dictat des négriers, les produits échangés ont pu logiquement avoir partout, la même portée et le même prestige.

Conclusion

Les pipes comme on le voit sont de bons marqueurs chronologiques et comme tel, elles peuvent permettre de dénouer bien des situations à l'épreuve de la perte de mémoire. Celles qui ont retenu notre attention, permettent dans l'état actuel des recherches d'aboutir à deux réponses.

Premièrement, nous remarquons que ces pipes permettent d'observer que cette partie de la côte ivoirienne avait entretenue des contacts précoces avec l'Angleterre dans le cadre du commerce négrier. De concert avec Ekanza (2000, pp.39-40) on peut observer que les côtes du golfe de Guinée, particulièrement la tranche à laquelle appartient le sud du territoire ivoirien, quand bien même elle soit réputée insalubre et malsaine aux XVII^e et XVIII^e siècles, et où les maladies - fièvres, dysenteries et scorbut - y décimaient les équipages, était curieusement beaucoup fréquentée par les navires.

Deuxièmement, les pipes largement diffusées aux XVII^e-XIX^e siècles en Afrique de l'ouest, sont à la fois des marqueurs du commerce négrier et objets de prestige. Leur présence dans les transactions de la marchandise humaine et dans l'acte de fumer surtout, le montre. Cependant, force est de remarquer que des enquêtes de terrain sont nécessaires pour identifier les itinéraires et les principaux destinataires.

Note

¹ Les analyses ont été effectuées au Laboratoire IRAMAT UMR 5060 Centre Ernest-Babelon à Orléans/France.

ANNEXES

CARACTERISTIQUES MAJEURES DES PIPES DE DOHOUAN SITE 1

Campagne 2015

N° Carré / Profondeur	Longueur du Tuyau	Ø Tuyau	Ø Foyer	Longueur du foyer	Profil du bord du foyer	Angle foyer/ Tuyau	Type de décor	Inscription du fabricant
C1/-35,5 à -62,5	Tronquée	0,8 cm/ 0,2 cm	2,1 cm/ 1,9 cm	3,3 cm	Rectiligne	25 115°/ 0,9 cm	Néant	Néant
C1/-35,5 à -62,5	2 cm / Tronquée	0,5 cm/ 0,2 cm	Fendu	3,1 cm	Arrondi	26 116°/ 1,5 cm	Néant	Néant
D2/ -12	5,8 cm	0,5 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Tuyau noirâtre	Néant
D2/-10 à -30	3,6 cm/ Tronquée	0,5 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Bout arrondi	Néant
D2	Tronquée	0,6 cm/ 0,2 cm	2,1 cm/ 1,8 cm	3,8 cm	Rectiligne	110°/1,7 cm	Assise à la base du tuyau	Néant
A1/-94 et +	Tronquée	0,9 cm/ 0,2 cm	2,2 cm/ 1,9 cm	4 cm	Néant	20 110°/ 1,5 cm	Néant	Néant
A1/-94 et +	Tronquée	0,8 cm/ 0,2 cm	2,1 cm/ 1,6 cm	3,5 cm	Rectiligne	25 115°/ 0,4 cm	11 décors en reliefs à mi hauteur du four / base et talon	Néant
A1/-94 et +	4 cm/ Tronquée	0,8 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Inscription : Pacet DIG... London	London

112

CARACTERISTIQUES MAJEURES DES PIPES DE DOHOUAN

Campagne 2017

N° Carré / Profondeur	Longueur du Tuyau	Ø Tuyau	Ø Foyer	Longueur du foyer	Profil du bord du foyer	Angle foyer/ Tuyau	Type de décor	Inscription du fabricant
DOH 3 D3/-27	Tronquée	0,9 cm/ 0,2 cm	2,1 cm/ 1,7 cm	3,7 cm	Rectiligne	115°/1,7 cm	Néant	Néant
DOH 3 B1/-20-40	Tronquée	0,7 cm/ 0,18 cm	2,2 cm/ 1,98 cm	3,6 cm	Rectiligne	115°/1,3 cm	Néant	Néant
DOH 3 B2/ Décap1	Tronquée	0,7 cm/ 0,2 cm	2,3 cm/ 1,8 cm	3,8 cm	Rectiligne	118°/1,2 cm	Néant	Néant
DOH 3 B1/-20-40	Tronquée	0,8 cm/ 0,2 cm	2,3 cm/ 1,9 cm	3,5 cm	Rectiligne	110°/1,4 cm	Néant	Néant
DOH 3 C1/-20-40	Tronquée	0,8 cm/ 0,2 cm	2,2 cm/ 1,98 cm	3,5 cm	Rectiligne	114°/1,1 cm	Néant	Néant
DOH 3 B2/o-20	Tronquée	0,7 cm/ 0,2 cm	2 cm/ 1,78 cm	4,2 cm	Rectiligne	114°/0,6 cm	Néant	Base portante Néant
DOH 3 B1/o-20	Tronquée	0,8 cm/ 0,2 cm	2,2 cm/ 1,7 cm	3,5 cm	Rectiligne	111°/1 cm	Néant	Néant
DOH 3 C2/-20-40	Tronquée	0,8 cm/ 0,2 cm	2,2 cm/ 1,78 cm	4 cm	Rectiligne	114°/1,4 cm	Néant	Néant
DOH 3 C2/-20-40	Tronquée	0,8 cm/ 0,2 cm	2,1 cm/ 1,6 cm	3,6 cm	Rectiligne	115°/1,2 cm	11 décors en reliefs à mi hauteur du four / base et talon	Néant
DOH 3 E2/-58	Tronquée	1 cm/ 0,2 cm	2,2 cm/ 1,78 cm	4,5 cm	Rectiligne	115°/1,5 cm	Néant	Néant
DOH 3 E2/-58	Tronquée	1 cm/ 0,2 cm	2,3 cm/ 1,8 cm	3,8 cm	Rectiligne	115°/0,8 cm	Néant	Néant
DOH 3 A1/ Décap1	Tronquée	0,2 cm/ 0,8 cm/ 0,2 cm	2,3 cm/ 1,8 cm/ 1,9 cm	3,9 cm	Rectiligne	111°/1,1 cm	Néant	Base portante

113

DOH 3 A1/Décap 1	Tronquée	0,7 cm/ 0,2 cm	2,2 cm/ 1,8 cm	3,6 cm	Rectiligne	114°/1,4 cm	Néant	Néant
DOH 3 A1/Décap 1	Tronquée	1 cm/ 0,2 cm	2,2 cm/ 1,8 cm	3,8 cm	Rectiligne	112°/1,1 cm	Néant	Néant
DOH 3 B2/0 à -20	6,5 cm/ Tronquée 8,5 cm	0,5 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Inscription : London	London
DOH 3 B2/0 à -20	Tronquée 8,8 cm/	0,5 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant
DOH 3 C1/0 à -20	Tronquée 5,1 cm/	0,5 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant
DOH 3 C2/-84,5- 94	Tronquée 4 cm/	0,7 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant
DOH 3 E1/-59	Tronquée 4,1 cm/	0,5 cm/ 0,3 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant
DOH 2 F2/-43,5 à -49,5	Tronquée	0,5 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Inscription de chiffre/ noirâtre	Néant
DOH 3 A1/0 à -20	4 cm/ Tronquée	0,5 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant
DOH 3 A1/0 à -20	7,9 cm Tronquée	0,5 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant
DOH 2 D3/32,5	7,8 cm Tronquée	0,5 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant
DOH 3 C2/Décap 2	10 cm/ Tronquée	0,5 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant
DOH 3 B1/0 à -20	6 cm/ Tronquée	0,6 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant
DOH 3 B1/0 à -20	13,5 cm/ Tronquée	0,5 cm/ 0,2 cm	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant	Néant
DOH 3 B3/0 à -40	6,4 cm/ Tronquée	0,2 cm bout aplati	Néant	Néant	Néant	Néant	Couleur noirâtre	Néant

Références bibliographiques

ADANDE (A.B.A.), *Togudo-Awute, capitale de l'ancien royaume d'Allada. Etude d'une cité précoloniale d'après les sources orales, écrites et les données de l'archéologie*, thèse de 3^e cycle, non publiée, Paris, Université de Paris 1- Panthéon-Sorbonne, 1984, 412 p.

COQUERY-VIDROVITCH (C.), *La découverte de l'Afrique. L'Afrique noire atlantique des origines au XVIII^e S.*, France, Mesnil-Sur-L'Estée, Collection archives Julliard, 27 Avril 1965, 255 p.

EKANZA (S.-P.), «Une histoire oubliée : les relations entre la France et Assinie aux XVII^e et XVIII^e siècles», in *Enquêtes & documents*, Nantes, Ouest Editions, Centre de Recherches sur l'Histoire du monde atlantique, Université de Nantes, n°26, 2000, pp.39-51

EKANZA (S.-P.), TIREFORT (A.), «La Côte d'Ivoire. Regards croisés sur les relations entre la France et l'Afrique, la Côte d'Ivoire d'Hier aux années 1980: Jalons historiques.», in *Enquêtes & documents*, Nantes, Ouest Editions, Centre de Recherches sur l'Histoire du monde atlantique, Université de Nantes, n°26, 2000, pp.11-25

GOSSE Ph, *Les pipes de la quarantaine (Port antique de Pomègues). Pipes en terre blanche de l'Europe du nord*, ARPHA, 2000, pp.2-5
<http://philippe.gosse.pagesperso-orange.fr/Terre-b/Europ-nord-1a-s.pdf>

GOSSE Ph, *Les pipes de la quarantaine (Port antique de Pomègues). Pipes en terre blanche de l'Europe du nord*, ARPHA, 2000, pp.28-30
<http://philippe.gosse.pagesperso-orange.fr/Terre-b/Europ-nord-1b-s.pdf>

GOSSE Ph, *Les pipes de la quarantaine (Port antique de Pomègues). Pipes en terre blanche de l'Europe du nord*, ARPHA, 2000, pp.56-58
<http://philippe.gosse.pagesperso-orange.fr/Terre-b/Europ-nord-2-s.pdf>

GOSSE Ph, *Les pipes de la quarantaine (Port antique de Pomègues). Pipes en terre blanche de l'Europe du nord*, ARPHA, 2001, pp.73-76
<http://philippe.gosse.pagesperso-orange.fr/Terre-b/Europ-nord-3-s.pdf>

GOSSE Ph, *Les pipes de la quarantaine (Port antique de Pomègues). Pipes en terre blanche de l'Europe du nord*, ARPHA, 2001
<http://philippe.gosse.pagesperso-orange.fr/Terre-b/gouda-11-imp-s.pdf>

GOSSE Ph, *Les pipes de la quarantaine (Port antique de Pomègues). Pipes en terre blanche de l'Europe du nord*, ARPHA, 2001

<http://philippe.gosse.pagesperso-orange.fr/Terre-b/gouda-11-imp-s.pdf>

GOSSE Ph, *Les pipes de la quarantaine (Port antique de Pomègues). Pipes en terre blanche de l'Europe du nord*, ARPHA, 2001

<http://philippe.gosse.pagesperso-orange.fr/Terre-b/gouda-21-imp-s.pdf>

GOSSE Ph, *Les pipes de la quarantaine (Port antique de Pomègues). Pipes en terre blanche de l'Europe du nord*, ARPHA, 2001

<http://philippe.gosse.pagesperso-orange.fr/Terre-b/gouda-31-imp-s.pdf>

RIVALLAIN Josette, « Pipes importées trouvées dans le sud du Bénin. Description, identification, rôle », in *Annales de l'Université d'Abidjan*, série I (Histoire), T X, 1982, pp.89-102

RIVALLAIN Josette, « Pipes européennes du littoral Béninois », in *Cahiers du CRA*, n°8, pp.9-24

Le vodun dans un processus de patrimonialisation au Bénin : cas de l'Institut Vodun Mietonou

David Gnonhouevi

L'auteur

GNONHOUEVI David est doctorant en Histoire de l'Art à l'Université d'Abomey-Calavi.

Résumé

A Tindji, dans la commune de Zakpota, Attohoué Joachim Kowovi AHOANGBOISSAN a créé l'Institut Vodun Miétonou dédié à la mémoire de l'esclavage et à la valorisation de la culture vodun. La démarche qu'il propose est d'appréhender l'univers du vodun à partir des œuvres d'art. Cette étude nous permet de comprendre en quoi les œuvres réalisées dans ce centre culturel participent du devoir de mémoire et contribuent à la patrimonialisation du vodun.

Mots-clés : mémoire, esclavage, patrimoine, vodun Miétonou

Introduction

Le 10 janvier a été décrété journée des religions endogènes au Bénin. Dans la partie méridionale du pays, c'est une occasion de retrouvaille pour les adeptes du vodun et touristes du monde entier, autour de festivités diverses. Car, en fait, si l'aspect sacré, ésotérique, du vodun, pratique ancestrale dans la Baie du Bénin et en Amérique (Brésil, Haïti, Cuba...), est essentiellement consacré au couvent, son aspect profane est ici populaire et s'appréhende, au-delà du culte, à travers une expression artistique.

Attohoué Joachim Kowovi AHOANGBOISSAN propose justement une approche de cet univers à partir des œuvres d'art. Pour ce faire, il a créé à Tindji un centre touristique dénommé *Institut Vodun Miétonou* dédié à la mémoire de l'esclavage et à la connaissance de la culture vodun. La recherche documentaire ainsi que les deux phases de travaux de terrain que nous avons entrepris afin de cerner la philosophie et les motivations de ce promoteur ont permis de situer le contexte de cette initiative, d'analyser quelques œuvres réalisées en son sein et de dégager la contribution de *l'Institut Vodun Miétonou* dans la culture au Bénin.

Contexte de création de l'Institut Vodun Miétonou

L'institut Vodun Miétonou est créé en 2007 à Tindji, un village situé dans la commune de Za kpota dans le département du Zou. *Miétonou* (de *mîè* = notre, *tò* = père, *nũ* = chose) signifie en fongbè, langue du Bénin méridional, « le patrimoine de nos pères ». Le Vodun est donc considéré comme un patrimoine à entretenir et à valoriser pour la postérité. Il est valorisé au Bénin tant par ses adeptes que par des artistes qui y trouvent également une source d'inspiration. Bon nombre de ceux-ci à l'instar du musicien Sagbohan Danialou et du plasticien Romuald Hazoumè connus sur la scène internationale affirment leur appartenance à la culture vodun. Romuald Hazoumè en parle souvent à travers ses « masques-bidons » et Sagbohan Danialou emprunte le langage de la musique pour le dire.

Le concept vodun est bien difficile à définir. La multiplicité de définitions proposées par différents chercheurs montre bien la difficulté à dire de quoi il s'agit. Selon B. Maupoil (1943, p.54), le vodun est : « *ce qui est mystérieux pour tous, indépendamment du moment et du lieu, donc, ce qui relève du divin* ». L. Desquiron (2003, p.27) pense que le vodun est :

« Une force immatérielle existant partout dans l'espace, mais à qui on peut assigner un point matériel où les initiés

peuvent l'invoquer par des formules connues d'eux seuls. La jarre encastrée dans les sanctuaires des grands dieux, certains rochers, certains arbres, certaines rivières ne sont pas le séjour permanent du vodun, mais un lieu de rendez-vous convenu entre la divinité et ses fidèles, lieu qui se trouve sacralisé par son contact privilégié avec la divinité ».

Le vodun a fait l'objet de nombreuses recherches par des ethnologues, des anthropologues et des historiens, au premier rang desquels, Bernard Maupoil, Pierre Fatumbi Verger, Melville Jean Herskovits & Frances Herskovits, Maximilien Quenum, et plus récemment, Félix Iroko, Bernard Gilli, Pierre Saulnier, Gilbert Rouget, Albert de Surgy, Roberto Pazzi, Kadya Tall et quelques autres..

Ses manifestations publiques les plus spectaculaires ont fait l'objet de reportages photographiques, notamment ceux de Gert Chesi, Henning Christoph, Jean-Dominique Burton et Daniel Lainé. De nombreux objets de culte ont par ailleurs été collectés au siècle dernier, collectes qui ont permis l'organisation de plusieurs expositions et la réalisation de plusieurs travaux d'esthétique dont ceux de l'historienne d'art Suzanne Preston Blier. Tous ces différents chercheurs ont élaboré une littérature abondante sur le vodun dans laquelle les uns transcrivent vaudou, d'autres voodoo, vodoun et d'autres encore autrement. L'historien d'art Joseph Adandé à travers un article publié dans l'ouvrage *Bois Sacré Bénin* (2014, p 37) a montré que :

« Tous ceux qui ont disserté sur la question, disent la difficulté à comprendre vraiment ce dont il s'agit. Certains le réduisent simplement à un fatras de pratiques « diaboliques » parce que le sang y coule en abondance sans faire peur à ses acteurs. D'autres sont médusés par le faste des pas de danses, la beauté de ses vêtements et parures et l'émotion qui s'en dégage ».

Les pratiques du vodun ont largement dépassé les frontières béninoises pour faire des adeptes partout dans le monde. Attohoué Joachim Kowovi AHOANGBOISSAN, le promoteur de l'Institut Vodun Miétonou dit avoir exploré divers endroits du globe, où il fut surpris de constater que les pratiques du vodun restent encore bien vivantes. Il est lui-même un initié du vodun. Il était au départ un commerçant de cajou qui eut l'occasion d'explorer plusieurs pays du monde. Il aurait eu l'idée de créer l'Institut vodun Miétonou lorsqu'il effectuait dans le cadre de ses activités économiques, un voyage en Haïti et au Brésil. A ces lieux, il aurait

participé à des cultes dont le cérémonial très similaire aux pratiques vodun à Abomey, l'ont beaucoup émerveillé. Il aurait réalisé par la même occasion que le vodun est une identité culturelle commune à divers peuples à travers le monde. Au cours d'un voyage au Vatican, il réalisa que la religion est un élément important de développement et pense que le vodun mérite aussi d'être valorisé tout comme le christianisme. Revenu au Bénin et après de longues réflexions, Attohoué Joachim Kowovi AHOUANGBOISSAN a réalisé que l'un des moyens pour mieux expliquer le vodun à ceux qui désirent le connaître serait d'emprunter le langage des arts. Pour lui, il s'agit de trouver un moyen pour déconstruire les stéréotypes hérités de la période coloniale sur le vodun et dont les Eglises évangéliques se font le relais dans les sociétés actuelles au Bénin. Il créa donc l'Institut Vodun Miétonou à Tindji.

Attohoué Joachim Kowovi AHOUANGBOISSAN, le promoteur de cet espace culturel et touristique dit n'avoir pas choisi au hasard le village Tindji, dont il est natif, pour accueillir son Institut. Ce village serait l'un parmi les plus anciens du plateau d'Abomey mais surtout parce que les temples de plusieurs divinités du panthéon vodun se côtoient dans cet espace qui aurait des liens historiques avec l'ancien royaume du Danxomè. On comprend donc que le choix de Tindji permet non seulement au promoteur de promouvoir le tourisme culturel, mais aussi de montrer que le vodun est né à cet endroit d'où il s'est exporté, grâce à l'esclavage, aux îles de la Caraïbe, au Brésil et à Cuba sans exclure les Etats-Unis.

Les liens du vodun avec le Brésil et Cuba sont particulièrement vivaces. Ils sont évoqués par Pierre Verger et Roger Bastide. Aux Etats-Unis, d'autres pratiques similaires les y ont précédées dont Robert Farris Thompson (1983) a rendu compte. L'ouvrage est d'autant plus intéressant qu'il montre l'extension des pratiques similaires en essence, provenant d'autres régions de l'Afrique Centrale en particulier, avec lesquelles les pratiques vodun du golfe de Guinée sont entrés en dialogue. D'après Monsia (2003, p.23):

«vaudou remonte à la nuit des temps. Lorsqu'on pénètre plus en profondeur les arcanes de ce mysticisme, on remarque qu'ils proviennent de la Science des Eléments et des Incantations, laquelle se trouve également mentionnée dans le tarot, le livre de la sagesse et de la connaissance de l'ancienne Egypte. Aussi le vaudou relève de la plus haute initiation des temps passés, de la sainte Théurgie».

A Tindji, l'Institut Vodun Miétonou accueille en représentation artistique plusieurs divinités du panthéon des peuples de langue Gbe. Il s'agit pour le promoteur de mettre en place un plan comparatif avec d'autres divinités, par exemple, celles de la Grèce et de la Rome antiques. Une manière, selon Joachim Kowovi AHOUANGBOISSAN, de montrer à la face du monde que dans la spiritualité les lois sont les mêmes. A travers cette initiative, il entend œuvrer afin que les gens comprennent autrement le vodun qui, selon lui, reflète les préoccupations universelles et éternelles de l'humanité.

Le vodun a un univers plastique qui inspire la création contemporaine au Bénin. Joachim Attohoué est très conscient de la complexité à expliquer le vodun à un non initié. La connaissance du vodun n'est pas une mince affaire. Elle s'acquiert le plus souvent dans les couvents et impose d'énormes sacrifices à l'aspirant. L'une des manières de l'appréhender c'est à travers les arts et cela, les artistes contemporains béninois savent bien le faire. Ils le font parce qu'ils connaissent le vodun. Ils sont nés et vivent dans un univers qui en est imprégné. Pour atteindre ses objectifs, le promoteur de l'Institut Vodun Miétonou a donc sollicité la compétence d'artisans qui l'ont aidé à matérialiser ses idées: Sulpice Gaguidi et Azaria sont les artisans qui grâce à leur savoir-faire ont rendu accessible le vodun sous un aspect plastique au public. Le premier est à la fois un sculpteur sur bois et des bas-reliefs tandis que son second est peintre- décorateur.

Etude de quelques œuvres de l'Institut Vodun Miétonou

Les œuvres réalisées dans cet Institut peuvent être regroupées en trois catégories à savoir: les peintures murales, les bas-reliefs et les sculptures sur bois. Toutes ces œuvres abordent des thématiques relatives au vodun et à la mémoire de l'esclavage.

L'image ci-dessus montre les œuvres réalisées sur la façade extérieure de l'Institut vodun Miétonou. Chacun des piliers situés aux extrémités de l'entrée de l'Institut a sur la partie visible au visiteur une rangée de quatre semi- amandes ouvertes dont l'ensemble forme un chapelet divinatoire connu chez les prêtres de fa ou *bokonɔ* chez les Fon, sous le nom de *Agumagan* ou *Akplɛ*. Malheureusement, un hangar précaire qui est celui d'une vieille femme vendeuse de manioc frit, situé juste devant le petit portail, ne rend pas bien visible la deuxième rangée d'amandes représentées sur le pilier à droite face au visiteur. Ces deux rangées d'amandes concaves forment le signe géomantique *gbemeji* encore appelé



Photo n°1: Façade extérieure de l'Institut Vodun Miétonou, Sulpice Gbaguidi & Azaria, 9m x 3m, 2016.

Jiogbe. C'est le premier signe du fa. Remy HOUWANOU (1984, p53) nous aide à l'interpréter:

«terre est recouverte d'eau; les herbes y ont poussé, les montagnes s'y sont érigées en barrière et le vent qui souffle ne réussit pas à les renverser. O fa Jiogbé! Jamais la route de fè (la mort) n'est fermée au chien. Jamais non plus la route de fè n'est fermée à Aklassu (vautour) dans les airs. Aklassu fond sur un corps sans vie et dit: je suis tombé grâce à Jiogbé, sur un cadavre. Jamais la foudre n'atteint le rongeur Aguidigbahun au cœur de la montagne».

Le fa est une science divinatoire très connue dans l'ancien royaume du Danxomè et dont la tradition est entretenue jusqu'à nos jours. C'est une pratique qui relève de la géomancie. Cette dernière est une technique de divination pratiquée par tous les peuples de la terre et dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Pour ce qui concerne le fa, l'histoire nous apprend

que les anciens rois du Danxomè y ont souvent recours lorsqu'il s'agit de prendre une décision importante ou encore avant l'accomplissement d'un rituel. L'origine immédiate de cette science divinatoire serait l'ancien royaume Ifè au Nigéria. Là, elle est l'apanage des groupes socioculturels Yorouba-Nago qui la désignent sous l'appellation de *Ifa*. Mais son origine lointaine reste à élucider. Le fa comporte 256 signes dont les 16 primaires sont des divinités qui auraient engendré les autres. La consultation du Fa est encore très ancrée dans les habitudes des couches paysannes béninoises qui ne sont pas encore corrompues par les églises évangéliques dont la rage et la fureur des pasteurs sont une menace permanente pour les religions endogènes dont les couvents se vident pour gonfler l'effectif des fidèles dans les églises où la promesse du salut est enseignée. Joachim Attohoué affirme avoir été à plusieurs reprises associé à satan par des fidèles de l'église évangéliques du quartier Tindji qui le saluaient à peine. Pendant que certains d'entre eux viennent clandestinement solliciter son assistance spirituelle pour débloquer certaines situations.

Les deux portes à l'entrée principale de l'Institut portent chacune la représentation de masques mâle et femelle. Nous pensons que ces deux masques appartiennent par leur iconographie à une culture qui n'est pas celle d'Abomey puisque le Danxomè n'est pas une société à masque. Les masques les mieux connus au Bénin sont les masques Gelede des groupes socioculturels Yorouba-Nago. Les deux masques faciaux représentés dans un fond blanc sur les portes semblent appartenir à la communauté Bamoum du Cameroun. Leur présence ici a un autre sens. Le promoteur de l'Institut Vodun Miétonou dit vouloir illustrer l'homme et la femme sans lesquels le vodun ne saurait se faire magnifier. On peut toutefois se demander pourquoi il n'a pas pensé aux masques Gelede qui proviennent d'une communauté Yorouba-Nago beaucoup plus proche de celle du Danxomè avec laquelle ils ont en partage les pratiques divinatoires du fa.

Chez les Yorouba, c'est par ifa, le rituel de divination, que le consultant prend contact avec les Orisha, et c'est Orumila, l'Orisha de la divination et du destin, qui transmet aux dieux les questions des hommes et leur apporte en retour les réponses des dieux. C'est également lui qui informe les dieux si les sacrifices destinés à les apaiser ont été réalisés comme ils se devaient.

Chez les Fon du Bénin, cette fonction est tenue par le vodun Légbà qui sert d'intermédiaire entre le monde des vodun dont il parle toutes les langues et le monde des humains, via la divination du fa. Pierre Fatumbi Verger (1954, pp 13-14) nous en dit davantage:

«En Afrique, l'Orisha ou le vodoun est une force de la nature, une chose d'aspect surnaturel, un phénomène puissant qui a été établi, fixé par les soins d'un être humain en un lieu déterminé. La divination par Ifa confirme cette indication et fait savoir s'il s'agit d'une divinité se rattachant à un temple déjà établi».

Le vodun, religion de la partie méridionale du Bénin a dans son panthéon, une divinité, Légbà, qui assure le lien entre les hommes et les dieux, mais qui a la responsabilité de maintenir la joie et la bonne humeur dans leur communauté d'abord puis ensuite chez les humains. Ce rôle, Légbà arrive à le jouer par sa capacité à provoquer une instabilité dans l'ordre établi et à jouer des tours imprévus aux uns et aux autres particulièrement lorsqu'on n'a pas respecté les sacrifices prescrits. Il le peut aussi par sa grande capacité à valoriser le phallus et à l'utiliser comme instrument de joie. Légbà est une divinité dont le témoin est souvent érigé à la croisée des chemins, au seuil des villages ou des maisons. Raison pour laquelle il est représenté sur la façade extérieure de l'Institut Vodun Miétonou et sur le pilier central

La divinité Légbà est ici représentée sous une forme anthropomorphe à partir de symboles et idéogrammes empruntés à l'univers vodun, à l'Égypte ancienne et à la Grèce antique. La couleur rouge qui domine l'ensemble de cette sculpture symbolise le sang. Ce liquide vital intervient souvent lors des sacrifices. Pierre Fatumbi Verger (1954, p. 13) parle d'une interdépendance. Il dit:

« Interdépendance car l'ashè (puissance sacrée) de l'orisha pour garder sa force, a besoin de recevoir les sacrifices et les offrandes faits par l'alahè. L'Orisha protège l'alahè dans la mesure même où celui-ci lui fait des sacrifices et les offrandes prescrits et le maintient en bonne situation pour qu'il continue à les faire ».

La tête de Légbà a ici une forme très proche de celle d'un être humain d'un âge avancé qui ne possède plus qu'une dent dans sa bouche avec des yeux en amandes, des oreilles assez larges. Les petites scarifications horizontales sur son front montrent bien qu'il s'agit d'un initié. On voit généralement ces scarifications sur le corps des adeptes de divinités. Le front et les joues portent des inscriptions de signes géomantiques. Sur le front, on voit une combinaison de signes *di-losò*, sur la joue gauche le signe *cè* et sur la joue droite le signe *Tula*. La combinaison de ces deux signes



Photo n°2: *lègba*, Sulpice Gbaguidi, 2m x 0,5m, 2016

donne le couple *cè-tula*. Deux lions représentés face à face debout sur leurs pattes symbolisent le corps de cette divinité Légbà et traduisent l'énergie débordante, la rage et l'efficacité. Au milieu de ces créatures zoomorphes apparaît le phallus proéminent de Légbà, symbole de sa virilité, qui porte le couple de signes *guda-fu*. Attohoué Joachim Kowovi AHOANGBOISSAN explique que c'est sur ces trois signes géomantiques *di-losò*, *cè-tula* et *guda-fu* qu'on érige le témoin de la divinité Légbà qui est le plus souvent une motte portant un phallus.

On la retrouve surtout chez les populations Ewé, Adja, Mina, Fon, du Bénin et du Togo. Elle est connue chez les populations yorouba du Bénin et du Nigéria sous le nom d'Elegbara, Eshu-Elegbara, Eshu-Bara ou encore Eshu. Dans le culte Vaudou haïtien, Lègba est vénéré sous deux formes contradictoires : la forme d'un enfant rebelle, ou la forme d'un sage vieillard estropié marchant à l'aide d'une canne. A cet effet, Pierre Fatumbi Verger (1954, pp 14- 15) livre ici une compréhension du culte vaudou au Brésil. Il écrit:

«Brésil les «terreiros» ou temples d'influence Nago sont composés de PEJIS où sont les autels des divinités du «barracón» grande salle pour les cérémonies publiques, souvent ornée de statues et d'images de saints catholiques. (...) Les obligations envers les divinités requièrent des sacrifices d'animaux et des offrandes de nourritures, en privé, dans le PEJI. Pour les cérémonies publiques qui viennent ensuite, le «barracón» est décoré de guirlandes de papier aux couleurs du dieu fêté ce jour-là. Au début, l'orchestre composé de trois tambours de tailles différentes transmet une série d'appels rythmés aux diverses divinités, car chacune d'elles a son rythme particulier. ESHOU ELEGBA est expédié peu après, c'est le messenger des autres dieux et comme il a un caractère difficile, il faut le contenter le premier pour éviter qu'il n'amène le trouble et ne suscite des difficultés au cours de la cérémonie».

La technique utilisée par l'artisan Sulpice Gbaguidi pour réaliser la sculpture du Légbà et le chapelet divinatoire est celle des bas-reliefs. Mais ici, les matériaux utilisés sont modernes. Il s'agit du ciment, du sable et de la peinture à huile. La technique du bas-relief occupe une place importante dans les arts de la cour royale d'Abomey. Plusieurs palais royaux en sont décorés. C'est une technique dont les artistes de cour avaient le secret. Elle consiste à prélever de la latérite à laquelle était ajouté un liant qui lui garantit une résistance contre les intempéries. Des historiens d'art comme Suzanne Preston Blier et Marlène Biton ont élaboré une documentation abondante sur les bas-reliefs d'Abomey.

A l'intérieur de l'Institut Vodun Miétonou, toujours sur le pilier principal de la façade est réalisée la sculpture d'une autre divinité importante du panthéon vodun. Il s'agit de la divinité *Minɔna* ou *Na* qui veut dire en français «reine mère». Cette divinité honore le pouvoir spirituel de la femme chez les Fon. Dans la culture vodun, la femme est magnifiée car elle est dotée de pouvoirs capables d'engendrer le genre humain. *Minɔna* fait également objet de culte dans la société Gelede chez les Yoroubaoù elle est connue sous le nom de *Iyami Oshòronga*. Elle est mise en comparaison avec la Vierge Marie, mère de l'enfant Jésus adorée chez les catholiques pour montrer la place importante qu'occupe la femme dans toutes les sociétés du monde.

Ce bas-relief comporte plusieurs éléments inspirés de l'univers vodun. Du haut vers le bas de cette sculpture, on distingue trois symboles

d'autels d'ancêtre connus chez les Fon sous le nom de *Asén*. Ils sont disposés sur un plateau divinatoire dans lequel on lit le couple de signes géomantiques *Lete-Ogbe*. On y voit également d'autres symboles du vodun. Au milieu de tout ceci, une créature féminine est représentée au premier plan; ses seins sont semblables à un symbole de justice. Son corps porte le signe géomantique *Sa-meji*. Chez les Fon, *Minɔna* est une divinité qui est vénérée dans une pièce de bois ayant une forme plus ou moins circulaire dont la surface creusée de manière sommaire, symbolisant le sexe féminin est appelé *Akpakpo*. Tout comme le phallus du Légbà symbolise la virilité



Photo n°3: *Minon nan*, Sulpice Gbaguidi, 300 cm x 80 cm, 2016.

masculine, cette pièce de bois est le symbole du sexe féminin qui engendre la vie.

L'image suivante est l'une des peintures murales réalisées par l'artisan Azaria selon les instructions du promoteur de l'Institut. Au premier plan, deux personnages sont représentés: il s'agit à gauche de Jean-Jacques Dessalines devenu plus tard empereur Jacques 1^{er} d'Haïti et dont le règne a duré 2 ans (02/09/1804 – 17/10/1806) et du roi Béhanzin à droite, dont la durée du règne a été de 4 ans (1890-1894).

Au milieu de ces deux personnages est représentée en second plan, une main qui porte la marque de la palme d'or. Cette dernière symbolise la récompense suprême attribuée à une personne pour ses efforts.

Une scène qui illustre la Traite transatlantique se trouve représentée un peu plus haut à l'arrière-plan des deux personnages. Lorsqu'on recourt à l'histoire, on se rend compte que Jean-Jacques Dessalines a été connu pour ses luttes qui ont abouti à l'indépendance de Haïti en 1804. D'origine africaine, il fut d'abord esclave à Saint-Domingue dans l'habitation de Henri Duclos. Durant les troubles qui mènent à l'indépendance de l'île, il devient lieutenant de Toussaint Louverture et combat à ses côtés lors de la



Photo n°4: Dessalines & Béhanzin, Azaria, 2m x 1m, 2016

Guerre des couteaux (1799-1800). En octobre 1802, il organise la mutinerie de l'armée de Saint Domingue contre l'expédition napoléonienne. Après la déportation de Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines poursuit les combats contre les Français qu'il vainquit en 1803 et proclame l'indépendance du Haïti en 1804. Béhanzin est un ancien roi du Danxomè dont l'histoire de la résistance farouche aux Français est très connue au Bénin car elle est suffisamment enseignée dans les programmes scolaires. Contrairement à Jean-Jacques Dessalines sur qui la population béninoise en majorité ne sait pas grande chose. Pour ce qui concerne Toussaint Louverture, sa statue est érigée en monument à Alada, d'où les princes Agasuvi ont migré pour fonder le royaume de Danxomè et celui de Xogbonu.

Le portrait de Dessalines dans cette œuvre est peut-être, pour attirer l'attention du visiteur sinon il aurait été souhaitable de choisir de représenter Toussaint Louverture dont on connaît au moins les origines qui remontent au Dahomey précolonial. Lorsque le promoteur de l'Institut Vodun Miétonou choisi de faire dialoguer Dessalines et Béhanzin dans une même œuvre, cela paraît anachronique si l'on prend en compte l'écart chronologique qui sépare les deux personnages. Mais si l'on considère les faits, Jean-Jacques Dessalines et Béhanzin se rejoignent dans l'idée car ils ont combattu tous des Français pour une même cause de liberté des Noirs sur des territoires différents. C'est peut-être cette bravoure que le promoteur de l'Institut a voulu mettre en exergue à travers le symbole de la palme d'or représenté au milieu de ces héros et montrer que la traite transatlantique a aussi créé des liens culturels entre le Haïti et le Bénin.

Le vodun aurait été associé à ces différents combats contre les Français. Mais le vodun ce n'est pas que des sacrifices d'animaux ou des paroles incantatoires. Le vodun c'est aussi une source d'inspiration pour l'art. Il est rare de voir, au cours d'une cérémonie publique, qu'un adepte de vodun soit incapable d'esquisser des pas de danses pour honorer son vodun. Encore moins qu'il soit vêtu de manière sobre et mal paré. La beauté du vodun est magnifiée lors des cérémonies publiques, comme celles par exemple des Sakpatasi, des Egungun et des Gelede, qui ont souvent drainé du monde. Tout adepte d'une divinité doit savoir danser. Gilbert Rouget (2001, p 108) montre la place des chants et des danses dans le culte vodun:

«L'initiation au culte des vòdoun se présente ainsi, d'abord avant tout, comme un apprentissage d'un certain comportement musical. L'objectif est de transformer les novices en personnes capables, par le pouvoir du chant et de la danse, de

mettre en communication les hommes et les dieux».

Pierre Fatumbi Verger enrichit et cite au début de son ouvrage (1954, p3) pensée de Nietzsche en ces termes: « *je ne pourrais croire qu'à un Dieu qui saurait danser... Maintenant je vole, maintenant je me vois au-dessous de moi, maintenant un dieu danse en moi*». Ici au Bénin et ailleurs, des mains frappent les tambours et les adeptes du vodun dansent.

L'image ci-dessous peut être décomposée en trois parties pour faciliter l'analyse. A gauche, trois personnages masculins jouant à divers instruments modernes de musique et une femme dont la position corporelle semble illustrer qu'elle est en mouvement. La couleur jaunâtre de leur peau peut faire dire que les personnes en présence sont des métisses ou des blancs. Au centre de cette œuvre, il y a aussi quatre personnages tous masculins dont la couleur de peau semble indiquer qu'il s'agit de Noirs. Le tambour, les gongs, les castagnettes, les coiffures, les parures semblent indiquer que ces personnages ont en partage la culture vodun. Vers la droite de l'image, figurent également quatre autres personnages masculins



Photo n°5: Sulpice Gbaguidi, *Jazz time in blues moments*, technique: peinture à huile, 2m x 1,5m, 2016.

jouant à divers instruments de musique dont les deux plus jeunes font vibrer les lames de l'harmonica qu'ils tiennent chacun à la bouche. Leur style vestimentaire est très proche de celui d'un Afro-américain tandis que ceux qui jouent aux guitares et trompettes semblent vêtus dans un style européen. Le mélange de couleurs dans cette œuvre illustre un brassage interculturel. La femme parée, à moitié nue, qui exalte la beauté féminine est Joséphine Baker. Le titre *Jazz time in blues moments* de l'œuvre montre bien qu'il s'agit d'une partie de jazz. Cette peinture murale montre comment les expressions musicales vodun se sont nourries des rencontres interculturelles et des transformations sociétales issues de l'esclavage pour donner naissance à une musique moderne jazz. C'est une musique de protestation et de revendication identitaire, un style de musique afro-américaine né aux Etats-Unis au début du XX^e siècle. Il est issu du croisement du blues, du ragtime et de la musique européenne. C'est aussi une musique de revendication identitaire qui rappelle les luttes pour la liberté des Noirs aux Etats-Unis. Martin Luther King, lors d'un discours intitulé "*De l'importance du jazz*" prononcé à l'occasion de l'ouverture du Berlin Jazz Festival en 1964 montrait que le jazz est une musique triomphante (www.parisglobalforum.org), Voici un extrait du discours:

«la vie elle-même n'offre ni ordre, ni sens, le musicien de jazz crée un ordre et un sens à partir des sons de la terre qui passent par l'instrument et la voix. Et le combattant des droits civiques reconnaissait que tout le pouvoir de notre mouvement pour la liberté aux Etats-Unis venait de la musique du Jazz. Elle nous renforçait avec ses rythmes puissants quand le courage commençait à nous manquer. Elle nous calmait avec ses riches harmonies lorsque notre esprit déclinait».

C'est dire donc la contribution de cette musique à la libération des Noirs aux Etats-Unis. Si le vodun a influencé le jazz aux Etats-Unis, le jazz à son tour enrichi le répertoire des musiques modernes béninoises dont nombre de musiciens béninois tels que Angélique Kidjo, le groupe Gangbé Brass Band sont des ambassadeurs dans le monde. D'autres encore font le mélange du jazz avec le *Rap* et d'autres sonorités traditionnelles béninoises inspirées de l'univers vodun pour créer leurs propres musiques.

L'iconographie de l'œuvre ci-après montre que la mémoire de l'esclavage et le vodun constitue la trame d'une culture répandue à travers le monde. Cette mémoire encore vivante dans l'esprit des Béninois est illustrée dans la partie supérieure de l'œuvre par une scène de la traite atlantique.

Le vodun y est également présent à travers les symboles et idéogrammes. Les différents territoires impliqués dans ce commerce triangulaire sont respectivement représentés par les couleurs de leurs drapeaux. On y distingue le drapeau de la France et celui des Etats-Unis d'Amérique. Les statuettes noires et rouges fixées sur les portes font allusion aux Métis qui, en dépit du métissage, conservent un lien avec les populations africaines, la culture vodun. Le titre «Le vodun réclame ses enfants» de cette œuvre est donc un appel à la diaspora africaine qui doit toujours garder à cœur son identité culturelle.

La porte du retour telle qu'elle est réalisée dans l'Institut Vodun Miétonou renvoie une image dont l'idée est totalement contraire à celle de la porte du non retour réalisée sur la plage à Ouidah. L'historien d'art Romuald Tchibozo (2014, p15) a montré que ce monument de la porte du non-retour «est source d'un malaise sociologique chez les populations locales tout comme certaines œuvres réalisées sur la route de l'esclave». La porte du non-retour érigée sur la plage de Ouidah entretient localement un imaginaire selon lequel, les esclaves vendus ne reviendront jamais sur la terre de leurs ancêtres. Ce que semble contredire celle de l'Institut Vodun Miétonou.



Photo n° 6: *Porte du retour*, Sulpice Gbaguidi, 6m x 4m, 2016

Esclavage et Vodun mis en image dans l'art contemporain au Bénin

Plusieurs initiatives mettent en valeur la culture béninoise. La première fut l'organisation du festival Ouidah 92. Nous devons en effet à ce Festival International des Cultures Vodun, organisé en 1992 mais qui n'eut lieu qu'en 1993, suivi du lancement de la conférence sur la Route de l'Esclave en 1994, la réapparition publique du vodun dont la représentation dans les arts furent alors exaltés dans une série de créations encore visibles dans la ville de Ouidah, essentiellement à travers les sculptures monumentales de la forêt de Kpasè, accessible depuis au grand public, et tout le long de la route de l'Esclave menant, du centre de la ville à la plage de Ouidah, au Monument du Non-retour.

Les frères Calixte et Théodore Dakpogan, Cyprien Tokoudagba, Dominique Gnonou alias Kouass, Yves Kpèdé, Romuald Hazoumè furent sollicités et heureux d'apporter leurs contributions dans une ville où tous les temples vodun avaient été repeints pour la circonstance. Une foire internationale d'art accompagna l'événement. Ce fut véritablement la première fois au Bénin. On n'avait plus honte d'être adepte du vodun et bientôt comme toutes les autres religions, une journée de célébration des religions endogènes furent fixée à la date du 10 janvier. Le vodun se révélait ainsi comme une religion de très grande ouverture, favorable à la créativité. Ce souffle nouveau continue d'accompagner l'art béninois.

L'initiative de l'Institut Vodun Miétonou a le mérite de s'inscrire dans ce processus de mise en patrimoine du vodun déjà mis en place par le premier gouvernement du régime démocratique. Toutes les sculptures et les peintures réalisées dans cet Institut valorisent la culture vodun en même temps qu'elles apportent des explications sur certaines divinités comme le Légbà, le *Minona*, rappellent les liens entre esclavage et vodun pour montrer qu'il est du devoir de tous de contribuer à la valorisation de la culture vodun car celle-ci est non seulement le patrimoine culturel des Béninois, mais aussi de plusieurs peuples à travers le monde. Si la fête annuelle du 10 janvier au Bénin est une occasion de retrouvaille pour adeptes du vodun et touristes, l'Institut vodun Miétonou offre une opportunité particulière de comprendre davantage le vodun à partir des œuvres d'art.

Conclusion

De l'analyse des œuvres réalisées dans l'Institut Vodun Miétonou,

nous retenons que la mémoire de la traite atlantique est encore vivante dans l'esprit des béninois. Le vodun est à la fois une religion et une culture profondément ancrée dans l'histoire du monde qui rappelle chaque fois la filiation des populations béninoises à celles des Noirs d'outre-Atlantique. Vodun, traite négrière et diaspora noire forment ainsi la trame d'une histoire de la population noire dans le monde, dont le Bénin est l'un des lieux originels et symboliques et dont les productions artistiques sont un des vecteurs privilégiés.

Références bibliographiques

- ARAUJO, A., 2009, « Enjeux politiques de la mémoire de l'esclavage dans l'Atlantique Sud », *Lusotopie* XVI(2) | 2009.
- BAKO-ARIFARI, N., 2000 « La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des africanistes* 70 : 221-231.
- BOUCHER, M., 2014, *Bois sacré Bénin*, Wallonie-Bruxelles international, 145p.
- CHATEAU D., 1998, *L'art comme fait social total*, Paris.
- CIARCIA, G., 2011, « Rhétoriques et pratiques de l'inculturation », in *Gradhiva* 2008,
- « Mémoire de l'esclavage au Bénin. Le passé à venir », *Gradhiva*, Revue d'anthropologie et d'histoire des arts 8 | 2008.
- CLAIR J., 1997, *La responsabilité de l'artiste*, Gallimard, Paris.
- CORNEVIN R., 1981, *La République Populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours*, Paris, Editions Maisonneuve & Larose, 584 p.
- FRANCASTEL P., 1965, *Peinture et société*, Paris.
- PODA M., 2010, « Musiques actuelles et religion Vodoun au Bénin », *Géographie et cultures*, 76 | 2010.
- ROUGET, G., 2001, *Initiatique vòdoun: images du rituel*, Editions Sépia, 107p.
- TALL, E.K.,
- 1995a « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'études africaines* 137 : 195-208.
- 1995b « des cultes vodun et du Christianisme céleste au Sud-Bénin » *Cahier des sciences humaines*, Paris, Orstom, 31 (4): 797 -823.

2003, « Les nouveaux entrepreneurs en religion : la génération montante des chefs de cultes de possession à Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil) », *Autrepart* 2003/3 (n° 27), p. 75-90.

2009, « Imaginaire national et mise en patrimoine dans l'Atlantique Sud », *Lusotopie*, XVI(2)

TCHIBOZO, R., 2005, « Art contemporain au Bénin », *Harmattan* 2005, Cotonou.

-----, 2016f, « Lieux de mémoire au Bénin, réconciliation ou souvenirs outrageux », *Revue Baobab* Universités d'Abidjan et de Bouaké, Coulibaly Daouda (dir.), On-line sur le site www.revuebaobab.org, pp. 65-75 : 1996-1898.

-----, 2014, *Les Plasticiens et la satire sociale : le cas des artistes du Bénin*. IMO – IRIKISI Vol.6, N°1, 1er Semestre 2014, FLASH – UAC.

-----, 2010, « L'art plastique au Bénin au détour du XXIème siècle », in : Hecht (D.) & Kawik (G.) edit. : *Afrika und die Kunst. Einblicke in deutsche Privatsammlung*, Bottrop, Kawik Verlag, 2010: 126-131.

-----, 2011, « le Gèlèdè, un argument de développement artistique sous régional : cas de la République du Bénin (Afrique de l'ouest) » ; In: IMO – IRIKISI Vol.3, N°1, 1er Semestre 2011, FLASH - UAC 43-52.

-----, 2015d, « Pratiques esthétiques sur la route de l'esclave à Ouidah: regard tourné vers le passé », *Ingénierie culturelle*, revue de l'Institut Régional d'Enseignement Supérieur et de Recherche en Développement Culturel (RES-RDEC), pp. 07-19, -9167.

VERGER P., 1957, *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la baie de tous les saints au Brésil et à l'ancienne Côte des esclaves en Afrique*, Dakar, IFAN n° .51.

-----, *Dieux d'Afrique, culte des orishas et vodouns à l'ancienne côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil*, Editions Paul Hartmann, Paris, 1954, 193p.

_____, 1968, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golf du Bénin et Bahia de todos os Santos du XVIIème au XIXème siècle*, Paris, la Haye, Mouton et C^{ie}, 720 p.

Wallerstein I., « Ethnicity and National Integration in West Africa », in: *Cahiers d'études africaines*. Vol.1 N°3, p. 129.

Le palmier à huile, de son statut singulier à l'art contemporain

Romuald Tchibozo

L'auteur

Romuald TCHIBOZO a fait sa thèse en 2003 sur le thème: *l'Art et l'arbitraire, une étude de la réception de l'art contemporain d'Afrique en Occident, le cas Allemand de 1950 à nos jours* à la Humboldt Universität de Berlin. Actuellement, il enseigne l'Histoire de l'art à l'Université d'Abomey-calavi. Ses recherches sont consacrées aux relations culturelles et artistiques entre l'ancienne République Démocratique Allemande et les pays Africains, à l'évolution de l'art contemporain au Bénin et en Afrique, mais aussi quelques réflexions aux questions liées au patrimoine, notamment les masques *Gèlèdè* des sociétés yoruba.

Résumé

Le palmier à huile dont les traces ont été retrouvées après des travaux conjugués des botanistes et archéologues à plusieurs endroits en Afrique de l'Ouest, notamment en Guinée/Conakry pendant l'Éocène, au Bénin, au Nigeria, au Niger, au Sénégal pendant le Miocène et en Ouganda en Afrique de l'Est au cours de cette même dernière période a contribué à structurer l'établissement des populations dans diverses parties du continent et par ricochet, est devenu un élément important des cultures locales. Les contacts avec les autres sociétés du monde, en particulier l'Europe vont alors le transfigurer. De simple produit de la vie quotidienne et de commerce de change, il rentrera dans une logique de commerce mondialisé et deviendra la nouvelle attraction de l'Europe sur le continent lorsque ses intérêts auront changé par rapport aux matières premières provenant du nouveau monde. Il ne sera plus tout à fait nécessaire d'expédier des esclaves en Amérique. Ils seront utilisés sur place pour le développement des plantations et la production de l'huile rouge. C'est dans cette relation multiséculaire et compliquée faite d'intrigues et de spoliation que les artistes contemporains vont puiser leur inspiration pour nous sortir des œuvres assez parlantes à l'histoire, mais aussi à la situation présente.

Le but de ce papier est de révéler les travaux d'un artiste qui s'est consacré à la réflexion sur ce thème en liant les maux de la vie contemporaine à l'histoire déjà tumultueuse des relations entre les continents.

Mots clés: Afrique, République du Bénin, Atlantique Sud, Palmier à huile, art contemporain.

Introduction

Le constat général lorsque, prosaïquement, il est dit que l'Afrique est un continent béni et que Dieu lui a tout donné, peu de gens, à commencer par les Africains, en prennent conscience et le tiennent pour sérieux. Mieux, quand on dit que c'est un continent riche, la plupart des personnes se tournent vers le pétrole et les richesses du sous-sol. Mais, il suffit de s'intéresser à l'étude de quelques phénomènes, à l'analyse de certaines réalités, pour commencer à appréhender toute la profondeur et l'importance de telles déclarations. C'est ce vers quoi peut nous conduire la présence du palmier à huile sur le continent qui, en réalité, a bouleversé le mode de vie de l'humanité entière.

L'histoire du palmier à huile est inhérente à l'histoire de l'Afrique du moins, à celle de la partie du continent baptisée le golfe de Guinée. Les auteurs s'accordent unanimement pour y trouver son origine au crétacé supérieur à l'ère secondaire, au cours de la période allant de 136 à 65 millions d'années avant notre ère¹. Ceci est d'ailleurs caractéristique de son nom, *l'Elaeis guineensis* (Jacq.), donné en 1763 par Jacquin². Selon Jean Maley (1999), il possède un pollen particulier reconnaissable parmi des milliers d'autres³, qui, en premier lieu, le distingue des autres palmiers africains notamment le *Borassus aethiopum* usuellement appelé rônier et ensuite, le différencie de *l'Elaeis oleifera* (Kunth) Cortès, une espèce sauvage sud-américaine présente en Amazonie, au Brésil et qui, ne sert guère à produire de l'huile. Son habitat naturel correspond à ce que les auteurs anglais nomment *oil palm belt*, l'équivalent de ce que les géomorphologues, biogéographes, botanistes et palynologues ont appelé le *Dahomey-gap*. Dans l'actuelle République du Bénin, le palmier à huile a eu un destin particulier depuis des temps immémoriaux avant de devenir assez important pendant la période précoloniale en acquérant un statut hors du commun sous les règnes des rois des différents royaumes du Sud du pays. Toutefois, pendant longtemps et paradoxalement encore aujourd'hui, l'opinion la plus répandue donne le palmier à huile pour une plante d'importation. À quoi pourrait être due cette impression erronée ? De même, pourquoi interroger le palmier à huile dans un contexte où, ce sont les questions de productions culturelles dans l'Atlantique Sud qui sont sollicitées ?

D'une part, si son histoire est intimement attachée à celle de sa terre d'origine, ceci nous amène à penser qu'elle est également associée à celle de ses relations avec les autres continents. C'est ainsi que certains auteurs ont supposé l'expansion du palmier à huile en Amérique datant

de la période de la traite négrière officielle qui s'est déroulée entre 1562 et 1807 et qui a favorisé l'essor des échanges de toute nature entre les deux parties de l'Atlantique⁴. En outre, le déploiement des plantations de palmeraies en Asie découle des rapports certes précieux, mais qui sont mis en place entre l'Europe et le continent africain. Ainsi, l'intérêt de ce sujet se situe dans la transversalité qu'il offre à la thématique de production dans l'Atlantique Sud en nous installant dans les mutations qui s'instaurent dans les champs de recherche. Il s'articule depuis la période précoloniale jusqu'à celle des circulations liées à la globalisation en passant par toutes les réflexions des *postcolonial studies* et rejoint de ce fait, ce que souligne Jacques Pouchepadass lorsqu'il déclare : « On évolue, semble-t-il, de questionnements axés sur la question de la domination, vers des questionnements portant davantage sur des faits de circulation, d'échange, de coexistence, de flux »⁵. Ceci soutient notre idée sur la complexité du problème qui est posé à travers ce thème. Enfin, rarement le palmier à huile est étudié sous un autre angle que ceux agro-industriel, économique et social. Nous pouvons donc formuler l'hypothèse que le palmier à huile est au centre de la structuration de la vie sociale, cultu(r)elle et artistique en Afrique. Il serait dès lors utile, d'explorer la dimension cultu(r)elle de cette plante à la lumière des migrations des peuples sur le continent qui induit leur structuration et par-delà, la production culturelle et artistique.

La méthodologie adoptée est systémique et par conséquent, pluridisciplinaire compte tenu d'une part, de la longue période d'étude que couvre le sujet et le champ large d'investigation qu'il offre et d'autre part, du dialogue qu'il instaure entre plusieurs mondes : les deux versants de l'Atlantique, l'Europe et l'Asie. Il est important de souligner à l'égard de cette dernière considération que les normes sociales, les cultures et les identités se construisent en action et durant les interactions entre ces mondes (Arripe (d'), 2009) et que les synthèses obtenues aujourd'hui à travers par exemple les œuvres dont nous allons parler ici en sont les résultantes. Les outils d'archéologue, d'historien, de botaniste, de géographe, de géologue, d'anthropologue, d'historien de l'art et les réflexions des *postcolonial studies* sont sollicités pour une meilleure explication des divers aspects du sujet. Il y a aussi un choix nécessaire, celui de ne pas étendre cette étude à tout le continent, ni même à tout le Bénin. Ceci pour rester concentrer, comme nous sommes en début de réflexion sur le sujet, sur les œuvres d'un artiste béninois qui véritablement, a travaillé sur la longue durée à l'aune de cette plante depuis au moins trente ans.

Nous aborderons ainsi, dans un premier temps le statut particulier de cette plante en tant que déterminant de la formation sociale en Afrique et son importance au temps des rois au Danxomè par exemple. Dans un second temps, nous décrirons l'imaginaire qu'elle a pu générer en incitant à l'artisanat. Enfin, nous montrerons en quoi elle constitue une source d'inspiration artistique contemporaine.

I- Le palmier à huile au cœur de la formation des sociétés africaines

La dimension culturelle du palmier à huile ne fait l'ombre d'aucun doute dans la plupart des sociétés africaines du fait que cette plante est le substrat de leur établissement à un endroit quel qu'il soit, justifié par les étapes successives de son expansion et surtout, de leur organisation. Quelques exemples pris dans différentes parties sur le continent permettent de corroborer nos réflexions. Plusieurs auteurs, géographes, agronomes et anthropologues⁶ en particulier, ont mené plusieurs recherches de terrain afin de comprendre, pour les uns, le phénomène de la diffusion des palmeraies sur différents territoires et pour les autres, l'organisation des populations autour de ces palmeraies. Ceci a généré des résultats inattendus. Par exemple, le mythe de fondation de certaines populations évoque le rôle particulier joué par les palmeraies. C'est ce que semble restituer Maley (1999 :240-241), lorsque citant une des études de Haxaire (1996), il indique que les mythes de fondation de diverses populations forestières africaines associent le palmier à huile à leur origine.

C'est le cas des Gouro, population Baoulé de la Côte d'Ivoire, dont « un mythe présente ce palmier comme un don de dieu au commencement de l'humanité »⁷. La conception du rôle du palmier à huile chez cette population attribuée à cette plante, la lourde responsabilité d'assurer la survie de l'humanité dont elle est d'ailleurs contemporaine puisque l'informateur de Haxaire (1996) déclare plus loin, « les petits palmiers ne meurent pas, ils poussent dans la forêt sans que l'homme ne les ait plantés et pourtant ils lui reviennent... »⁸. Aussi, le sacré, chez les Gouro interdit-il l'introduction de régime entier de noix de palme dans les villages : la cueillette du régime et son égrenage se réalisent entièrement dans les plantations.

Aucune étude sérieuse n'a encore fourni des explications assez pointues sur cette attitude des populations Gouro, encore moins sur ses motivations profondes. Blanc-Pamard (1980) et Haxaire (1996), dans une quête d'essai de rationalisation des gestes, l'ont interprété comme une

opération favorisant le renouvellement des palmiers et leur dissémination autour des villages. Mais à y regarder de près, ceci paraît plus complexe et surtout, la dispersion de graines n'a sûrement pas besoin d'interdiction de transport de régimes, car les mêmes études avaient montré d'autres modes de constitution de ces palmeraies à l'état naturel qui n'exigent nullement l'intervention humaine (Schnell, 1946 ; Letouzey, 1978, 1985 ; Villiers, 1981).

D'autres populations n'ont pas été touchées par la « grâce divine » du palmier à huile à la fondation de leur communauté et l'ont pratiqué seulement au moment où il a connu une expansion dans leur région⁹. Elles sont plutôt allées le chercher dans leur quête de survie à leur environnement.

En effet, les premières traces du palmier à huile remonteraient à l'holocène au Cameroun et plus largement en Afrique Centrale donc, un peu plus tard qu'en Afrique de l'Ouest où il a été signalé en Guinée/Conakry pendant l'Éocène. Ces traces seraient décelées dans les rares carottes sédimentaires qui contiendraient des pollens du palmier à huile et sont prélevées au large de l'embouchure de la Sanaga dont l'estimation se situerait entre ca. 11 300 ans BP et le début du dernier millénaire (Bengo, 1996). L'essor de palmeraies, conjugué à des problèmes économiques et dynastiques, va favoriser des migrations à grande échelle. Ainsi, rapporte Barbier (1981) :

Au XIXe siècle, la pression des Bamoun qui s'accroît (au nord-est) et l'importance soudaine des palmeraies qui fournissent, à partir des années 1850, un produit d'exportation, déclenchent une immigration en forêt dans la partie septentrionale (pays diboum) de l'actuel département du Nkam Aujourd'hui encore, le pays diboum reste pourvoyeur d'huile grâce à ses immenses palmeraies naturelles.¹⁰

L'attraction que les palmeraies ont exercée sur cette population diboum au Sud du territoire Bamiléké est si forte qu'elle a fini, avec le temps, par la transformer en spécialiste du palmier à huile dans la région et contribuant ainsi, à la structuration de l'économie.

Il en est de même des Ngando, en Centrafrique, qui seraient arrivés dans le lieu où ils vivent actuellement au Sud du pays à la recherche de palmeraies. C'est ce que soulignait Guille-Escuret (1990) : *Les Ngando semblent être arrivés sur les rives de la Lobaye au cours de la seconde moitié du XIXe siècle en traversant la forêt vers le Nord (à partir de l'actuel Congo),*

guidés par "leurs" Pygmées. Ce qui signifie qu'ils connaissaient les bienfaits du palmier à huile et cherchaient à s'installer là où il croît. Pour sa part, Maley (1999: 243) que chez les Ngando, certains informateurs âgés nous ont affirmé que leurs aïeux avaient demandé aux Pygmées Aka de les conduire à des aires peuplées de palmiers.

Cependant, ce ne sont pas toutes les populations de l'Afrique Centrale qui sont allées chercher le palmier à huile. Le cas des Wuli, populations des Grass Fields à l'Ouest du Cameroun semble antinomique. Bien qu'originaires du Cameroun et donc, ayant reçu la diffusion du palmier un peu plus tard qu'en Afrique de l'Ouest, elles paraissent avoir toujours vécu avec cette plante au point de distinguer la cueillette de l'agriculture. Baeke (1996) qui a étudié cette population indique un de leurs mythes d'origine, « met en évidence l'antériorité de l'exploitation du palmier à huile sur le travail de la terre et distingue nettement les deux types d'exploitation des plantes que sont la cueillette et l'agriculture »¹¹.

Si le déploiement du palmier à huile a ainsi engendré l'installation de certaines populations, il a aussi grandement facilité l'organisation socioéconomique dans certaines régions.

L'exemple du Danxomé (dans l'actuelle République du Bénin) est évocateur dans ce sens. Le palmier à huile y concentre toutes les contradictions qui ont déterminé son positionnement dans le monde dès la période précoloniale. L'intérêt suscité par son essor a donné lieu à toutes les intrigues économiques et diplomatiques de l'époque car sur ses côtes, se produisait la meilleure huile¹². Ces contradictions sont jonchées d'idées reçues.

La toute première est ce sentiment assez répandu encore aujourd'hui, que le palmier à huile est une plante importée. Son statut de produit de « » à la traite négrière avait longtemps fait circuler l'idée qu'il fut introduit au Danxomé par le contact avec les Amériques. À l'origine de cette rumeur, les prétendues missions antiesclavagistes entreprises par diverses puissances à la fin du XIXe siècle dans le royaume pour inciter les rois à développer cette plante. Les plus résolus furent, dans un premier temps, les anglais qui dès 1840, auraient envoyé plus de seize missions officielles près des rois¹³. Leurs intérêts avaient changé et ils trouvaient des motifs de convaincre les rois à plutôt encourager l'esclavage sur place pour alimenter directement les industries européennes. Forbes (1851 :-186), dans son rapport des missions chez le roi Gezo écrivait :

La première démarche pour l'établissement du commerce

*de l'huile de palme doit être l'encouragement du travail sur son territoire (...) S'il retenait ses esclaves pour les faire cultiver le sol, le Dahomey (ses ressources une fois développées) deviendrait une grande nation, et lui-même un grand roi.*¹⁴

En d'autres termes, les anglais conseillent au roi de continuer l'esclavage, mais sur son territoire pour satisfaire les besoins de leurs industries. Il faut cependant noter que cette opinion est contraire à ce qui avait été prôné il y a quelques siècles aux prédécesseurs de ces rois sur les mêmes côtes. Les attraites ne sont plus liés aux matières premières provenant des Amériques, mais au palmier à huile qu'on ne peut avoir, à cette époque, qu'en Afrique.

Mais, pendant que les anglais proposaient au roi de convertir la traite négrière en esclavage domestique, les maisons de commerce françaises, après avoir dépêché quelques missions près le roi, voulaient continuer la traite sur place en utilisant les esclaves acquis directement à l'exploitation du palmier huile. Ceci est tout de même surprenant d'autant plus que, dans une lettre datant du 8 mai 1850, les frères Régis sollicitaient du Ministre de la Marine et des Colonies, l'autorisation d'acheter des esclaves obligés de travailler pendant dix ans dans sa factorerie¹⁵. À cette lettre, le ministre a répondu le 24 mai 1850 en laissant aux Régis, la porte ouverte. Il leur précise que Ouidah ne faisait pas partie des établissements français de la Côte occidentale, et qu'il ne pouvait pas juger si le projet générerait une infraction à la loi surtout que le système d'engagement que Régis proposait d'instaurer à Ouidah était interdit au Sénégal¹⁶.

Par conséquent, les populations du plateau d'Abomey, qui ont reçu un peu plus tard que le Sud le palmier à huile, ont une forte impression que c'est eux-ci qui l'ont amené. Au cours de recherches relativement récentes, Nyijazunon Mankabanon, informateur de Juhe-Beaulaton à Gnijazun, a confié que le palmier est arrivé dans la région d'Abomey sous le roi Kpengla (1774-1789) et déclarait :

*Pour distribuer les graines de palmier à huile, le roi a réuni les chefs de village et leur a indiqué comment faire. Nous ne connaissons pas la valeur commerciale du palmier à huile. Ce sont les Européens qui nous l'ont apprise quand ils ont commencé l'exportation de l'huile à Glexwe (Ouidah).*¹⁷

C'est cette médiation orchestrée d'abord par les Anglais, puis par les Français notamment les frères Régis, qui a surtout fait enfler cette idée que le palmier est une plante d'importation.

Le deuxième élément important du palmier à huile au Danxomè, c'est sa contribution à la structuration socioéconomique du royaume.

En effet, le palmier à huile, à un moment de l'histoire du royaume, est devenu précieux. Alors qu'il était présent depuis des temps immémoriaux dans le Sud, son apparition sur le plateau d'Abomey est un fait socioéconomique important au point de susciter des polémiques sur le rôle de tels ou tels monarques dans son développement. Nous n'allons pas revenir sur cette histoire abordée dans plusieurs études dont celle de Juhe-Beaulaton (1998).

Cependant, la question mérite d'être posée de savoir, pourquoi on attribue ce développement à Gezo alors que dans les années 1770 existait déjà un florissant commerce de l'huile de palme à Ouidah et qu'Agonglo (1789-1797) avait déjà amené les premières noix à Agbomé. Il faut signaler qu'au-delà des polémiques, c'est lui qui l'organisa de façon plus économique et les circonstances l'y ont aidé (Coquery-Vidrovitch, 1971). Des recherches de terrain ont permis de découvrir à Lisezun : *que c'est Gezo qui a amené le detin (palmier à huile). Les rois envoyaient les noix de palme aux chefs de village qui les distribuaient aux habitants. C'est ainsi que le palmier à huile s'est répandu partout dans la région* (Juhe-Beaulaton, 1998 : 13).

De même, par le biais de différents acteurs, il y eut une structuration géographique des palmeraies pour optimiser leur exploitation. C'est ce qu'indique ici Forbes (1851 :175) lorsqu'il explique qu'un des négociants, traitant d'esclaves à Ouidah possède un grand domaine à Ouidah, une grande ferme à *Torree* (Tōli), ainsi qu'à *Whybagon* (Hwegbo), *Ah-grimeh* (Aglimè), *Troo-boo-doo* (?), *Carrnah* (Kana) et Abomey. Toutes ces propriétés longent la route Ouidah-Abomey et ceci signifie une colonisation suffisante d'habitants, d'ouvriers agricoles et d'esclaves pour en assurer l'exploitation.

Vallon (1861 :357) note, quant à lui, que : *Le nombre de jeunes palmiers récemment plantés, dont quelques-uns sont déjà en plein rapport, est incalculable autour de presque tous les villages qui n'étendent guère leur récolte au-delà d'un certain périmètre.* L'interprétation qu'il donne de ce fait semble légère et ne tient pas compte de la situation qui prévalait à cette époque où il faut saisir cela comme une stratégie d'occupation et de sécurisation de la route commerciale. Si les populations vont en profondeur des terres pour l'exploiter, à quel moment pourront-elles rendre compte de difficultés urgentes à signaler ? Vallon manque ici, de mettre en lumière le génie qui a caractérisé cette occupation du terrain, car en fait de villages, ce

sont des garnisons de l'armée royale.

II- Le palmier à huile, facteur d'émulation de l'imaginaire africain : l'artisanat

Le palmier à huile a permis de tout faire ou presque. La question de l'imaginaire que nous abordons a pour but de montrer comment les populations ont su exploiter de façon pragmatique le palmier à huile pour leur survie au quotidien. Ici, nous adoptons le sens que confère Mitchell (2009) à l'acceptation du mot imagination en créant deux catégories, l'inventive et l'imitatrice. Il ne sera donc pas nécessaire, pour cette étude, de démontrer que c'est l'imagination « créatrice » qui nous intéresse et qui est en œuvre et non celle « reproductive » et d'ailleurs, il y a suffisamment de raisons d'avoir cette lecture.

Le palmier à huile, profondément africain, trouve sa manifestation dans l'impact produit dans tous les aspects de la vie. Les populations se le sont approprié au point où son utilité profane se confond à celle sacrée. Il a envahi la vie entière, il est chanté, est devenu un marqueur social en termes de richesse⁸ et il est vénéré car il n'y a pas de cérémonie qui ne nécessite la présence de l'un des dérivés de cette plante.

Déjà en 1843, le pasteur Freeman expliquait l'interdiction de consommer le vin de palme par le fait qu'il fallait abattre l'arbre pour l'obtenir. Or le palmier qui venait d'être introduit sur le plateau d'Abomey était encore précieux aux yeux des rois et des lois du royaume et donc, ce que relate un courrier de Mr. Régis au Ministre de la Marine et des Colonies au sujet de l'imposition de la vénération des palmiers à huile sous l'impulsion de ses agents envoyés au roi⁹ procède beaucoup plus d'éléments de positionnement au regard du ministre que de la réalité. Si les rois avaient attendu les agents des frères Régis, la défense de couper des palmiers à huile ne prendrait pas la forme de vénération qui nécessite un conditionnement mental et psychologique, mais d'interdiction. Alors, quel est le panorama de l'imaginaire créé par le palmier à huile ?

Sur le plan artisanal, donc directement utilitaire, il serait fastidieux d'énumérer toutes les inventions des populations, en particulier pour l'agro-alimentaire, mais également pour la fabrication de savon et des produits cosmétiques. Dans l'architecture traditionnelle, le palmier à huile suffit à lui-même pour bâtir une maison et la meubler. Le tronc sert à faire les poteaux, la charpente et le plafond puisque, reconnu résistant au feu

à cause de l'absence de cambium (Maley, 1999 :238 ; Swaine, 1992) et aux termites surtout, lorsqu'il est enduit d'huile rouge. Cette même partie est utilisée pour la réalisation des meubles. Les feuilles nattées ou superposées les habillent, du toit jusqu'aux pourtours des chambres voire la clôture de l'espace et, bien agencées, elles font aussi de bons balais. En ce qui concerne la vannerie, les créations sont innombrables et vont de pièces à trier les grains jusqu'à l'artisanat d'art. Les nervures des branches servent à réaliser des paniers de diverses tailles pour différents usages et certains reçoivent de la pyrogravure. De même, on en obtient des cordes variées élaborées soit pour puiser de l'eau, soit pour se hisser sur le palmier afin de récolter les fruits, soit pour faire des liens. Il y a aussi les coques de palmiste, combustible particulièrement apprécié des forgerons qui réalisent des outils agricoles et d'autres objets du quotidien. C'est ce que soulignait Carrère (2010 :3) en écrivant :

Là où il croît naturellement, le palmier à huile apporte depuis des siècles aux populations locales de nombreux avantages : de l'huile de palme, des sauces, du savon, du vin, des engrais (cendres), des toitures (feuilles), des matériaux de construction (troncs), des médicaments (racines). Aujourd'hui encore, tous ces usages traditionnels du palmier à huile représentent une partie importante de la culture africaine dans les pays où croît le palmier.

Mais, il y a plus fascinant notamment, les produits issus des restes de la pression de l'huile. Certains, qui correspondent à ce que nous soulignons ici seront évoqués pour permettre de comprendre que l'inconscient souvent mentionné des actions accomplies était relative et que la naïveté des gestes n'était que le jugement des « autres ».

D'abord, les péricarpes ou grosses fibres qu'on obtient en les séparant des noix après trituration des fruits. Elles produisent des boulettes, une sorte de combustible ou de déclencheur de feu nommé *délian* en fongbè ou en gungbè, des langues du Sud Bénin. Elles sont très sensibles au feu et facilitent grandement la mise à feu du bois pour les cuissons. La manière de les réaliser et surtout de les laisser sécher est quasi commune à toutes les sociétés du Sud du Bénin où croît le palmier à huile.

Ces pratiques qui sont très anciennes sont répandues, comme le montrent les Figures 1a et b ci-dessus, dans le Sud du Bénin et certainement au-delà. La scénarisation choisie par les populations pour les sécher donne bien l'impression de pratiques artistiques contemporaines. Ceci peut susciter



Fig.1a- Délian de la région de Porto-Novo (Misérété)



Fig.1b- Délian de la région d'Abomey

nombre d'interrogations attachées aux théories de l'art, à la perception des productions des "autres" ou encore à ce qu'est l'art contemporain. Pourtant, au-delà de l'aspect pratique sous-jacent qui serait prescrit par le fait d'éviter à ces produits le contact avec le sable qui en diminuerait l'efficacité ou encore, d'empêcher qu'ils soient à la portée des animaux domestiques, ce geste mérite attention. On peut ici noter que, l'utilisation des biens de consommation dans la représentation était plus vieille que leur apparition dans les arts aussi modernes que contemporains.

Photo: Romuald Tchibozo ©



Fig.2- Matière servant à réaliser le kpelbe, Misérété.

Photo: Romuald Tchibozo ©

Ensuite le *kpelbe*. Son procédé de réalisation est plus complexe qu'on ne l'imagine et requière de la patience. Ceci est bien décrit dans plusieurs études consacrées à la valorisation des sous-produits de l'huile de palme en République du Bénin²⁰. Certaines fibres plus fines et non utilisées pour le *délian* sont mises de côté lors de la première trituration des fruits et le lavage. On passe ensuite à la cuisson de l'eau de lavage et procède à l'écumage à chaud avant de récupérer dans le liquide restant, une boue qui servira à agglomérer les fibres mises de côté. Deux options s'offrent pour faire le *kpelbe*. Première option : on verse ce liquide dans un trou creusé dans la terre. L'eau est absorbée par le sol pendant environ une journée et, on vide la boue du trou et la mélange aux fibres. Deuxième option : On verse petit à petit ce liquide sur les fibres, préalablement disposées dans un panier en nervures de palmier. Les fibres vont alors filtrer le liquide en ne retenant que la partie la plus solide.

Quelle que soit l'option, les fibres agglomérées par la boue seront modelées en des formes aplaties, appelées *kpelbe* et collées au mur ou étalées sur les branchages du palmier (Fig.3a et b). Comme le *délian*, elles vont servir de combustibles pour faciliter l'allumage du feu, mais sont un peu plus consistantes.

Au-delà de l'artisanat, la fabrication et les scénarios de séchage du *délian* et du *kpɛɛbɛ* donnent lieu à des performances. Ceci renvoie à ce que nous vivons avec les artistes plasticiens contemporains. Il y a dans les deux cas les différentes étapes d'aboutissement à l'œuvre à savoir, la préparation de la matière et ensuite, la performance.



Fig.3a- *kpɛɛbɛ* plaqués au mur (Misérété)



Fig.3b- Performance de *kpɛɛbɛ* au sol (Bohicon)

Photo: Romuald Tchibozo ©

Imagede Guide d'utilisation des équipements de transformation des fruits de palme, p. 5.

III- De l'artisanat à l'art: le palmier à huile au service de l'art contemporain

L'une des problématiques à interroger ici, c'est le passage de l'utilisation triviale des dérivés du palmier à huile à celle d'un mode d'expression artistique. Il s'agit de comprendre comment s'est opérée cette mutation. Toutefois, l'ancrage profond de cette plante dans les traditions et la vie quotidienne des peuples d'Afrique ne pouvait qu'inspirer les artistes du continent pour exprimer ce qu'ils ressentent et, de fait, devrait nous dispenser de ce questionnement.

Le champ est vaste et, pour éviter les truismes, nous n'allons pas ici, comme signalé plus loin, élargir cette étude au continent, ni d'ailleurs à tout le Bénin. Les analyses seront consacrées aux œuvres d'un artiste béninois, Dominique Kouas, qui s'est investi dans des recherches longues sur cette plante dont il s'inspire depuis plus de trente ans pour élaborer ses œuvres.

La principale matière utilisée, c'est la corde obtenue à partir des fibres du cœur des branches du palmier. Il en a fait sa grande spécialité qu'il décline à l'infini. À l'origine, cette corde servait usuellement à puiser de l'eau dans les puits. Elle est désignée en fongbè et gungbè²¹, *dotɔkan*, littéralement, la corde du puits. Elle a été conçue et réalisée prioritairement à cette fin, mais l'artiste l'a récupérée et adaptée à un langage plastique propre.

Nous sommes ici, en présence d'un fait important de l'histoire de l'art sur lequel il faut insister : le caractère de détournement lié à l'acte d'utiliser cette corde pour des fins de l'art. Ce phénomène est apparu à grande échelle avec les artistes avant-gardistes occidentaux avant que ceux du Nouveau Réalisme, actifs en France entre 1960 et 1963, ne l'accentuent. Ils ont utilisé ce procédé pour introduire des objets ordinaires, souvent destinés à d'autres buts comme œuvre d'art ou éléments constitutifs d'œuvres d'art dans une stratégie globale de subversion pour contester les codes esthétiques. Cependant, l'objectif sérieusement visé est, selon Heinich (1998:77): «*la déconstruction des frontières entre l'art et la vie, par l'utilisation des objets triviaux, directement empruntés au quotidien*». Les plus emblématiques sont Picasso et Braque avec leurs collages, Warhol avec la boîte de soupe Campbell, Beuys avec leurs installations, Marcel Duchamp avec les Ready-made, Arman avec ses accumulations ou encore Jackson Pollock avec la toile libre posée au sol et qui surtout, suivant Bosseur (1998: 68), utilisait déjà dans ses tableaux: *du sable, du verre brisé, des galets, de la ficelle, des clous et bien d'autres éléments étrangers à la peinture.*

Mais en Afrique, ce procédé remonte encore plus loin et semble avoir nourri son émergence en Occident. Nous pourrions évoquer ici, l'exemple de la sculpture du dieu *Gu* au XVII^e siècle, maintenant exposée au pavillon des sessions du Louvre à Paris. Sa réalisation est une succession de détournement de matériaux et formes divers (Tchibozo, 2018a). Pourtant, ce n'est pas la problématique la plus importante. Ici, il serait plus utile d'interroger la dimension que prend cet acte pour l'Afrique. Les différentes étapes de la démarche de l'artiste Kouas sur le thème nous permettraient d'en rendre compte.

La première forme qu'il a développé sur ce thème, c'est celle anthropomorphe obtenue à partir d'une sculpture en fer forgé, une autre de ses spécialités, qui en constitue la base. Ensuite, il l'habille complètement du *dotōkan*, ce qui, distinctement, fait ressortir la forme humaine, même si formellement la tête est parfois absente. Cette première forme assez réaliste confond l'homme au palmier à huile comme s'ils ne faisaient qu'un (Fig.4a et b).

Sur la Fig.4a, on observe deux sculptures qui portent différents signes. La sculpture à gauche semble féminine par sa forme et le symbolisme des signes semble bien le prouver. Le trait en zigzag figure le dieu *Xevioso*, le tonnerre tandis que les points nous rappellent *Sakpata*, dieu de la terre nourricière, féconde et qui reçoit l'homme en son sein. Les cauris en bas de la pièce sont le reflet de la richesse en même temps qu'affirmation d'ouverture à d'autres cultures. Au sommet, elle est coiffée de deux gongs latéraux sophistiqués dans leur réalisation et un autre central géminé. La deuxième pièce quant à elle, porte un gong géminé associé à trois têtes en miniature et un rideau de fer en dessous et le tout couronné par un fagot de cordes qui tient lieu de cheveux en l'absence remarquable de tête.

La Fig.4b caractérise le rapport très étroit entre l'homme et cette plante qui le porte comme une mère tiendrait son enfant ou encore comme une plante parasite. À cet homme, est accolé un gong géminé et sur son torse, une figure humaine qui pourrait être un masque. Nous pourrions aussi interroger l'origine de cet homme dont la décoration sur la poitrine renvoie au haut en dentelle blanc qui couvre le col des habits des rois, princes et dignitaires en vogue dans les cours royales en Europe. Nous avons abordé cet aspect dans la première partie de ce papier en montrant combien cette plante est à la base de l'établissement des hommes, de leur migration, voire de leur survie.

Après la forme sculpturale, il a adopté celle renvoyant au tableau



Fig.4a- Kouas, Sculptures avec *dotōkan* portant des symboles culturels



Fig.4b- Kouas, Sculpture portant l'homme

Photo: Romuald Tchibozo ©

de peinture. Un cadre, un fond et des éléments de composition réalistes illustrent les idées qu'il développe. Sauf qu'ici, rien n'est vraiment fait comme sur un tableau de peinture classique.

Le support de fond est le *dotōkan* utilisé dans les deux cas (Fig.5a & b) pour former différentes figures géométriques, des cercles, losanges et rectangles. Ensuite, la corde est sollicitée pour sculpter d'autres formes sur le fond. Ceci a donné pour la Fig. 5a, une forme anthropomorphe avec la tête identifiable avec ses caractères. Il y est également posé différents objets comme de petites Calebasses, des perles et deux petites sculptures de *bocio*²².

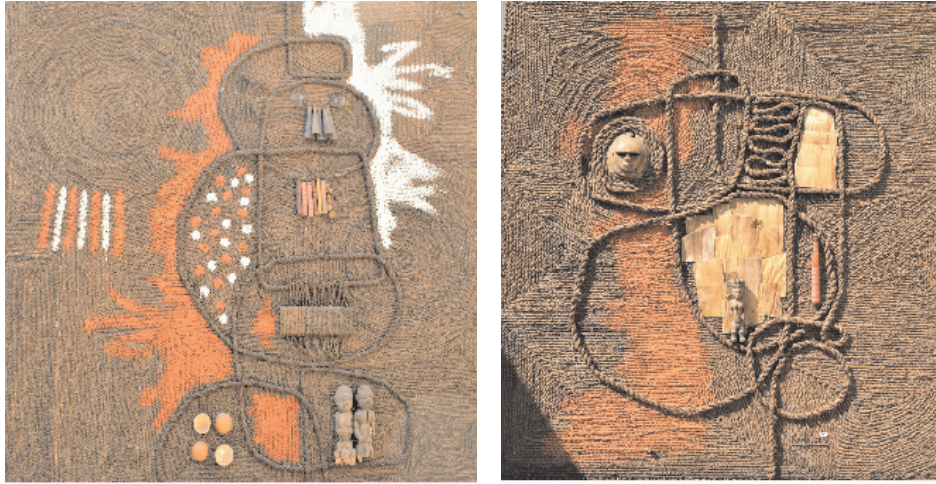


Fig.5a & b- Kouas, tableaux imitant la forme classique sauf qu'ici, le *dotokan* décide des formes et des sujets.

Photo: Romuald Tchibozo ©

L'interprétation de cette pièce est dense et nous ne pensons pas qu'on pourrait aller jusqu'au bout sans déborder les limites éditoriales. Il faut cependant retenir que la bi-dimensionnalité classique du tableau de peinture est prétextée pour créer une œuvre en trois dimensions. En ce qui concerne la Fig. 5b, le fond réalisé avec le *dotokan* est un peu plus complexe que le précédent à cause de la juxtaposition de plusieurs figures géométriques. Pour éviter l'abstraction, l'artiste invite au centre du tableau une figure difficile à identifier à quelque chose de précis. On pourrait penser à un masque difforme. Cependant, quelques éléments empruntés à d'autres matériaux lui donnent un peu de relief. Le pendentif encadré de trois rangées de *dotokan* et traversé par la forme réalisée en ocre, donne à lire la manifestation de diverses divinités. Vers le haut, l'ocre est réalisé dans le cercle de fond et donne l'impression d'un tourbillon de poussière qui s'élève dans le ciel, caractéristique du dieu *Dan* ou serpent. Vers le bas, il dessine un personnage finalement sans membres inférieurs. Ceci peut renvoyer à *Mamiwata*, déesse de la mer qui procure la richesse. Enfin, une sculpture de jumeau *Ibeji* est placée en bas, presque comme à l'entrée d'une structure particulière formée des feuilles de bananier.

Ceci renvoie à d'autres travaux de l'artiste qu'il a nommé *Igbo*, le bosquet ou la forêt sacrée. *Ibeji* serait allé dans la forêt sacrée comme le veut

la tradition et l'expression consacrée, il serait décédé. De cette forme encore réaliste par certains aspects, va émerger une plus abstraite dont les *bocio* installées au centre des pièces en rappelle encore le réalisme (Fig. 6 a & b).



Fig. 6 a & b- Kouas, Tableaux à base de *dotokan* avec accumulation de *bocio*.

Photo: Romuald Tchibozo ©

Ici, malgré la présence remarquable des *bocio* on saisit la dextérité et la finesse du travail accompli par l'artiste avec le *dotokan*. De multiples formes géométriques sont réalisées sur chacun des tableaux avec en prime, la conception de points de fuite. Ceci met en perspective les théories qui tendent à faire croire que l'art contemporain africain est le résultat de l'utilisation de matériaux et techniques occidentaux pour exprimer des sujets africains. Ici, le matériau est exclusivement africain avec une appropriation de la technique occidentale. Les points de fuite vont servir de réceptacle pour les *bocio* qui sont en nombre impaire, sept (7).

Il serait fastidieux de revenir ici sur toute la symbolique de ce chiffre. Néanmoins, par rapport au destin du palmier à huile, on peut signaler, suivant Henri Corbin (1961), que le nombre 7 est bien universellement le symbole d'une totalité, mais d'une totalité en mouvement ou d'un dynamisme total, un peu comme celui de cette plante. Mieux, ici, lorsqu'on observe de plus près la pièce, elle est composée de 4 figures féminines et 3 masculines. Ceci nous renvoie à l'exégèse de ce chiffre en Afrique. En effet, chez les Dogons, sept étant la somme de 4, symbole de la féminité, et de 3, symbole de la masculinité, il représente la perfection humaine. L'artiste a-t-il sciemment organisé les figures en connaissance de cause ? Doit-on ici, penser qu'il est en train de revendiquer la perfection humaine de l'africain face aux préjugés des "autres" surtout, dans un contexte où le bien provenant du continent a irradié le monde entier ?

Sur la Fig.6b, les formes réalisées rappellent des feuilles qui apparemment ne proviennent pas de palmier. Ainsi rangées à l'intercession de ces structures, ceci donne l'impression d'un acte de sacrifice qui généralement, est accompli sur les carrefours, aux intercessions de quatre routes et les figures sont féminines et ceci pourrait plutôt renvoyer à la complexité de la nature de la femme. Par contre, sur la Fig.6a, on a l'impression que les *bocio* sont placés dans une caisse ou un endroit creux. Doit-on en déduire qu'ils sont protégés du pillage ou en train d'échapper à leur origine ? Il pourrait aussi s'agir du sort qui leur est fait dans les musées occidentaux, ces sculptures sont rangées le plus souvent, dans les réserves. Ceci nous amène à la forme la plus abstraite dans la démarche de l'artiste concernant ce thème (Fig.7).

Selon Kouas, le *gbenukun* a émergé d'une voix intérieure qui, après un travail d'introspection, surgit pour rappeler aux hommes, la nécessité de bien gérer les biens publics. La matière de base, c'est encore le *dotokan* qui sert à puiser l'eau et donc, à régler l'un des problèmes essentiels de



Fig.7- Kouas, *gbenukun*, l'abstraction totale.

Photo: Romuald Tchibozo ©

l'homme car sans ce liquide, la vie est quasi impossible. C'est d'ailleurs pour cela qu'il est au cœur de plusieurs conflits à travers le monde, là où il arrive à en manquer. La relation entre ce dérivé du palmier à huile qui sert à assurer un besoin vital en Afrique et le sort de cette plante aujourd'hui dans le monde nous ramène à la problématique de la corruption, un phénomène devenu universel et à celle du processus d'appauvrissement du continent. L'adoption de cette direction particulière de création artistique remue le couteau dans la plaie de l'histoire tumultueuse de l'Afrique avec le reste du monde et nous renvoie à ce que pensait Millet (1997 : 18) : *L'art est devenu contemporain en nous parlant de notre vie de tous les jours (...)*. Notre vie de tous les jours en Afrique et au Bénin, ce sont les interrogations que suscitent ces œuvres de Kouas sur le mystère de la pauvreté du continent malgré les immenses richesses de toutes sortes dont elle regorge, en particulier, le palmier à huile. En réalité, en termes de mystère, il n'en existe pas semble-t-il souligner en évoquant la corruption. Ce qui revient à examiner de plus près le "mythe de l'Afrique maudite et indigente". Ceci se révèle plus, à la lumière de cette production artistique, un phénomène idéologique et un fait des hommes que la réalité.

Gbenukun signifie en fongbè et gungbè, « l'œil du monde » et ici,

contrairement aux autres pièces où le *dotokan* est utilisé de façon brute, on en a réalisé de petits ronds en plusieurs pièces qui sont, à leur tour, assemblées à l'aide de fils de fer. La pièce apparaît à la fin comme un assemblage de multitudes de ces petits cercles un peu comme pour dire, les yeux qui voient ce qui se passe sont nombreux et que ces faits ne peuvent rester inconnus.

L'interprétation qu'on peut en faire est multidimensionnelle. Premièrement, est-ce que c'est le palmier qui a ouvert les yeux du monde par son expansion et la richesse qu'il a pu générer ? Ceci engage d'autres questions essentielles : est-ce la convocation de l'œil comme témoin de toute cette histoire tortueuse depuis l'esclavage ?

D'abord, il faut signaler qu'après l'esclavage qui a alimenté les industries et enrichi l'Europe, sur le continent, c'est le palmier à huile qui est à l'origine de la constitution de la première plus grande firme agro-alimentaire et la première multinationale moderne, UNILEVER. L'histoire a commencé en 1911 avec l'attribution par Léopold II aux Lever Brothers, célèbres et riches de la production du savon "Sunlight" en Angleterre, de 67.800 kilomètres carrés en R. D. Congo, colonie privée du roi belge, estimés à environ deux fois la taille de la Belgique. Quelques années plus tard en 1930, l'entreprise devient si prospère qu'elle fusionne avec la Néerlandaise Margarine Unie pour devenir UNILEVER (Kindela, 2006). Le capitalisme, dans sa version d'accumulation d'intérêts, s'est construit sur le sol africain, mais n'y a laissé que les conséquences fâcheuses de son succès.

La seconde dimension de l'interprétation est : comment l'inspiration artistique a pu rejoindre l'expansion du palmier ? En 1911 les Néerlandais ont mis en place les premières plantations à Sumatra, suivis par les Anglais en Malaisie, avant qu'au cours des années 1960, la production de ces territoires ne supplante celle de l'Afrique. Résultat : l'Afrique est marginalisée sur un bien créateur de richesse, désormais délocalisé dans une autre région du monde qui s'en est enrichie pendant que le même produit sème la précarité, la désolation et la pauvreté sur son continent originel. La production artistique serait la manière de retenir toute cette histoire douloureuse sur un bien entièrement africain, mais qui lui a échappé et introduit une problématique importante, la corruption qui en est à l'origine.

Conclusion

En conclusion, l'artiste a emprunté ce mode d'expression artistique pour défendre les principes universels de lutte contre la corruption et les

mauvais traitements encore en cours en Afrique sur quelques plantations de palmier à huile surtout, en R. D. Congo (Carrère, 2010 : 54). Le palmier, désormais universel, peut bien endosser ce regard porté par les africains contemporains à travers les arts plastiques. L'art devient à ce niveau universel. Les enchevêtrements réalisés dans les tableaux à partir des lianes symbolisent la complication des relations entre l'Afrique et les autres sociétés du monde, mais aussi une difficulté à démasquer et à combattre la corruption. Cette création traduit-elle la peur des africains de voir disparaître quelque chose une fois encore qui vient du continent d'autant plus que sa productions mondiale est désormais insignifiante ? Ou encore c'est un appel aux africains à ouvrir les yeux sur le mal qui leur est fait en voulant faire d'eux de petits producteurs de leur propre bien, les maintenir dans une situation précaire qui ne peut vraiment les enrichir ? Ceci nous interpelle pour chercher à comprendre le sens des actions des ONG européennes en particulier qui encouragent la transformation traditionnelle familiale du palmier à huile tandis qu'ailleurs, on continue à en faire une activité hautement industrielle. Sur le plan strictement artistique, ces œuvres ouvrent une nouvelle dimension de production plastique qui mérite d'être creusée pour en tirer l'essentiel du sens et surtout, son insertion dans l'histoire de la création. Les performances pour l'obtention des produits dérivés de l'extraction de l'huile de palme dont le *kpelebe* sont-elles innocentes ou à considérer comme des gestes d'art ? Y aura-t-il un jour une reconnaissance institutionnelle ?

Notes

1 - Certains travaux moins prudents que ceux strictement scientifiques remontent cette apparition au crétacé, mais exactement à 85 millions d'années avant notre ère, notamment l'article de la CNUCED, *Huile de palme* réalisé en 2016 à titre d'information par le groupe spécial sur les produits de base de la CNUCED. D'autres auteurs cités par Maley (1999 :237) tels que Zaklinskaya et Prokofyev (1971), estiment l'antériorité de la plante en Guinée Conakry à l'éocène, entre 54 et 40 million d'années avant notre ère ; Médus (1975) quant à lui, estime au Miocène, de 26 à 12 millions d'années avant notre ère, la présence de pollen trouvés dans des couches géologiques au Sénégal ; Zeven (1964) en retrouve au Nigeria dans le delta du Niger et l'évalue à la même période ainsi que Dechamps & al. (1992) et Ergo (1997) en Ouganda.

2- Jacquin fut l'un des tous premiers spécialistes de la description et de la classification végétale qui attribua cette appellation de *Elaeis Guineensis* à cette plante, en référence à son lieu d'origine.

3- On dénombre plus de 2 800 espèces connues de palmiers qui sont réparties en 226 genres regroupés dans la famille des Arécacées ou Palmacées. Pourtant il est aisé de distinguer les pollens de *Elaeis guineensis*(Jacq), une des principales espèces en Afrique

dont est extrait l'essentiel de l'huile de palme.

4- Jean Libert, 2011, *Vulgarisation des équipements adaptés et motorisés pour huilerie et savonnerie artisanale*, mis en ligne en Janvier 2012 sur le site www.codeart.org, consulté le 24 mars 2017.

5- Jules Naudet, 2011, « La portée contestataire des études postcoloniales. Entretien avec Jacques Pouchepadass », *La Vie des idées*, 16 septembre 2011, en ligne, consulté le 16 janvier 2017. URL : <http://www.laviedesidees.fr/La-portee-contestataire-des-etudes.html>.

6- Voir références bibliographiques

7- C. Haxaire, 1996, cité par Maley (1999 :240-241).

8- *Ibid.*

9- Jean Maley, 1999, *op. cit.*

10- J-C Barbier, 1981, cité par Maley (1999 :242).

11- V. Baeke, 1996, cité par Maley (1999 :241).

12- Confère la lettre des frères Régis au Ministre de la Marine et des Colonies, datée du 4 janvier 1844 dans laquelle ils déclaraient : « Whydah ancien foyer de la traite des esclaves, produit l'huile de palme la plus pure et la plus belle de la côte occidentale d'Afrique ».

13- Voir R. Burton, 1966 [1864], *A mission to Gelele, king of Dahome*. London, Routledge & Kegan Paul, p. 15.

14- La traduction de cette citation, à l'origine en anglais, a été assurée par D. Juhe-Beaulaton, 1998, « La palmeraie du Sud Bénin avant la colonisation : essai d'analyse historique », in Monique Chastanet (dir.), *Plantes et paysages d'Afrique, une histoire à explorer*, Paris, Karthala, p. 11.

15- Régis, frères, 1850, Lettre de Régis au Ministre de la Marine et des Colonies, Paris, 08/05/1850, Sénégal et Dépendances IV, dossier 42.

16- 1850, Lettre du Ministre de la Marine et des Colonies à Régis, 24/05/1850. Sénégal et Dépendances IV, dossier 42b.

17- Dominique Juhe-Beaulaton, 1998, *op. cit.*, p. 13.

18- Au Bénin et certainement à plusieurs autres endroits sur le continent, laisser une palmeraie à ses enfants est gage d'un bon héritage. Ils pourront en vivre bien longtemps. Il n'est donc pas rare d'entendre certains parents, pour rappeler à leurs enfants qu'ils doivent travailler, leur dire qu'ils n'ont pas de palmeraies à leur céder.

19- Régis, frères, 1850, Lettre de Régis au Ministre de la Marine et des Colonies, *op. cit.*, dossier 42.

20- Confère Clémence Jouan & al., 2013, *Guide d'utilisation des équipements de transformation des fruits de palme, Département du Zou, Bénin*, Groupe Énergies Renouvelables, Environnement et Solidarités (GERES), France, Aubagne ; Stéphane Fournier & al., 2001, *La transformation artisanale de l'huile de palme au Bénin et au Nigeria*, CERNA, CIRAD, Frei Universität Berlin, SRPH, CIRAD, p. 32 ; AY P., 1990, *Women in food processing, traditional palm oil production and changes through the introduction of appropriate technologies*, African book builders, Ibadan; Fournier S., 2000, *Savoir-faire artisanaux et semi-artisanaux d'extraction d'huile de palme au Bénin : performances*

techniques et bilans économiques, Document de travail, Cirad-Tera, 24 p. ;

21- Le fngbè et le gungbè sont des langues parlées au Sud du Bénin.

22- Le *bocio* est une sculpture de taille variée, dans divers matériaux dont la principale caractéristique est la pointe réalisée au bas de la pièce qui permet de l'enfoncer dans la terre. On la retrouve au Sud et au Centre du Bénin, du Togo voire, du Nigeria et sert à différentes fonctions de protection, d'envoûtement ou parfois d'émissaire etc.

Bibliographie

1850, Lettre de Régis au Ministre de la Marine et des Colonies, Paris, 08/05/1850, Sénégal et Dépendances IV, dossier 42.

1850, Lettre du Ministre de la Marine et des Colonies à Régis. 24/05/1850. Sénégal et

Dépendances IV, dossier 42b.

Arripe (d') A., 2009, « Construction d'un dispositif méthodologique et de ses outils : savoir commun et savoir scientifique, de l'induction aux hypothèses », *Études de communication*, Numéro 32, pp 97-108.

Aubreville A., 1937, *Les forêts du Dahomey et du Togo*, Bull. Comité d'études Hist. et Scient. Afr. Occid. Fr., 20, 112 p.

Baeke V., 1996, *Le temps des Rites. L'univers magico-religieux des Wuli (Mfumte du Cameroun occidental)*. Thèse Sc. Sociale, Univ. Libre Bruxelles.

Barber R.J., 1985, « Land snails and past environment at the Igbo-Iwoto Esie site, southwestern Nigeria », *W. African J. Archaeol.*, 15, pp. 89-102.

Barbier J-C, 1981, « Le peuplement de la partie méridionale du plateau Bamiléké », in *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, éd. du CNRS, Vol. II, pp. 332-354.

Bengo M.D., 1996, *La sédimentation pollinique dans le sud Cameroun et sur la plate-forme marine à l'époque actuelle et au Quaternaire récent. Études des paléoenvironnements*. Thèse Science, Univ. Montpellier-2, 199 p.

Blanc-Pamard C., 1980, « De l'utilisation de trois espèces de palmiers dans le sud du V Baoulé (Côte d'Ivoire) », *L'Arbre en Afrique Tropicale, la Fonction et le Signe, Cahier de l'ORSTOM*, Sc. Humaines, 17, pp. 247-255.

Bosseur J.-Y., 1998, *Vocabulaire des arts plastiques du*

XX^e siècle, Paris, Minerve.

Burton R., 1864, *A mission to Gelele, king of Dahome*, London, Routledge & Kegan Paul, 372 p.

Brouwers J.H., 1993, *Rural people's response to soil fertility decline. The Adja case (Benin)*, Wageningen Agricult. Univ. Papers, 93, 4.

Carrère R., 2010, *Le palmier à huile en Afrique : le passé, le présent et le futur*, Mouvement Mondial pour les Forêts Tropicales, collections du WRM sur les plantations, N°15.

Coquery-Vidrovitch C., 1971, « De la traite des esclaves à l'exportation de l'huile de palme et des palmistes au Dahomey : XIX^e siècle », in Meillassoux C. (Ed.), *The development of indigenous trade and markets in West Africa*, Oxford, University Press.

Corbin H., 1961, *Trilogie Ismaélienne*, Téhéran/Paris, Adrien-Maisonneuve.

De Maret P., 1985, *Le contexte archéologique de l'expansion Bantu en Afrique centrale*, Colloque CICIBA, Libreville. 29 p.

Daniel J., 1902-1903, « Le palmier à huile du Dahomey », *Revue Coloniale*.

Desneux R. et Rots O., 1959, « Vers une exploitation plus intensive et plus rationnelle des palmeraies spontanées du Kwango (sud-ouest Congo) », *Bull. Agric. Congo Belge*, 50, pp. 295-328.

Dijon H., 1986, *Agroécologie du Palmier à huile (Elaeis guineensis Jacq.) en zone forestière centrafricaine, Lobaye*, Mémoire ESAT, CNEARC.

Duncan J., 1847, *Travels in western Africa in 1845, 1846*, London. vol.1, 304 p., vol. 2, 314 p.

Dupont L.M. et Agwu C.O., 1991, « Environmental control of pollen grain distribution patterns in the Gulf of Guinea and offshore NW-Africa », *Geol. Rundschau*, 80, pp. 567-589.

Dupont L.M. et Weinelt M., 1996, « Vegetation history of the savanna corridor between the Guinean and the Congolian rain forest during the last 160,000 years », *Veget. Hist. Archaeobota.*, 5, pp. 273-292.

Eggert M.K., 1993, Central Africa and the archaeology of the equatorial rainforest: reflections on some major topics, in Th. Shaw, P. Sinclair, B. Andah et A. Okpoko (eds.), *The Archaeology of Africa: food, metals and towns*, Routledge publ., London et New-York, pp. 289-329.

Elenga H., Schwartz D. et Vincens A., 1994, « Pollen evidence of late Quaternary vegetation and inferred climate changes in Congo », *Palaeogeogr., Palaeoclimatol., Palaeoecol.*, 109, pp. 345-356.

Elenga H., Schwartz D., Vincens A., Bertaux J., De Namur C., Martln L., Wirrma D. et Servant M., 1996, « Diagramme pollinique holocène du lac Kitina (Congo) : mise en évidence de changements paléobotaniques et paléoclimatiques dans le massif forestier du Mayombe », *C.R.Acad. Sc.*, série 2a, 323, pp. 403-410.

Ergo A. B., 1996, « Nouvelle évidence de l'origine africaine de l'Elaeis guineensis Jacq par la découverte de graines fossiles en Uganda », *Ann. Gembloux*, 102, pp. 191-201.

Forbes F. E., 1851, *Dahomey and the Dahomans*. London, 2 vol.

Giresse P., Maley J. et Brenac P., Late quaternary palaeoenvironments in the lake Barombi Mbo (Cameroun) deduced from pollen and carbon isotope of organic matter, *Palaeogeogr., Palaeoclimatol., Palaeoecol.*, 107, pp. 65-78.

Guille-Escuret G., 1990, Palmier à huile, vin de palme et transformations sociales en Lobaye (Foret Centrafricaine). *Information sur les Sciences Sociales*, SAGE, Londres, 29, pp. 327-353.

Haxaire C., 1996, « Le vin de palme et la noix de kola : nourritures paradoxales, médiateurs de la communication avec les dieux », in C.M. Hladick et al. (Eds), *L'alimentation en forêt tropicale : Interactions bioculturelles et applications au développement*, Paris, UNESCO Publi., pp. 923-938.

Heinich N., 1998, *Le Triple Jeu de l'Art contemporain*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Jouan C. & al., 2013, *Guide d'utilisation des équipements de transformation des fruits de palme*, Département du Zou, Bénin, Groupe Énergies Renouvelables, Environnement et Solidarités (GERES), France, Aubagne.

Juhe-Beaulaton D., 1998, « La palmeraie du Sud Bénin avant la colonisation : essai d'analyse historique », in Monique Chastanet (dir.), *Plantes et paysages d'Afrique, une histoire à explorer*, Paris, Karthala, pp.327-352.

Kindela F., 2006, « Recycling the past: rehabilitating Congo's colonial palm and rubber plantations », en ligne sur <http://news.mongabay.com/>

bioenergy/2006/09/recycling-past-rehabilitating-congos.html

Letouzey R., 1978, « Notes phytogéographiques sur les Palmiers du Cameroun », *Adansonia*, 18, pp. 293-325.

Letouzey R., 1985, *Notice de la carte phytogéographique du Cameroun au 1/500.000*. Inst. Carte Intern. Vegetation, Toulouse et Inst. Rech. Agron., Yaoundé.

Libert J., 2011, *Vulgarisation des équipements adaptés et motorisés pour huilerie et savonnerie artisanale*, mis en ligne en Janvier 2012 sur le site www.codeart.org, consulté le 24 mars 2017.

Maley J., 1999, « L'expansion du palmier à huile (*Elaeis guineensis*) en Afrique Centrale au cours des trois derniers millénaires : nouvelles données et interprétations » in Serge Bahuchet, Daniel Bley, Hélène Pagezy, Nicole Vernazza-Licht (eds.) *L'homme et la forêt tropicale*, Société d'Écologie Humaine, Marseille, Éditions de Berger.

Millet C., 1997, *L'art contemporain*, Paris, Flammarion / Dominos.

Mitchell W. J. T., 2009, *Iconologie : image, texte, idéologie*, Paris, Les Prairies ordinaires (Penser/croiser).

Naudet J., 2011, « La portée contestataire des études postcoloniales. Entretien avec Jacques Pouchepadass », *La Vie des idées*, 16 septembre 2011, en ligne, consulté le 16 janvier 2017. URL:<http://www.laviedesidees.fr/La-portee-contestataire-des-etudes.html>.

Schnell R., 1946, « Note sur le Palmier à huile, sa répartition et sa dissémination dans la région forestière », *Notes Africaines*, IFAN, Dakar, 31, pp. 30-31.

Tchibozo R., 2018a, « Le *Gou*, une expression culturelle ou un mode de vie », dans Didier Houenoude, Maureen Murphy (dir.), *Création contemporaine et patrimoine royal au Bénin : autour de la figure du Dieu Gou*, actes du colloque organisé à Porto-Novo, 2016, site de l'HiCSA, mis en ligne en février 2018, pp. 95-110.

Vallon A., 1861, « Le royaume du Dahomey », *Revue Maritime et Coloniale*, (2) août pp. 332-363 et (3) nov. pp. 329-363.

Villiers J.F., 1981, *Formations climaciques et rélictuelles d'un Inselberg inclus dans la forêt dense Camerounaise*, Thèse Sciences, Univ. Paris, 501 p.

L'interprétation archéologique des pipes en argile et ses implications pour l'identité afro-brésilienne¹

Scott J. Allen

L'auteur

Scott J. Allen est détenteur d'un doctorat en Anthropologie (Université Brown, USA) et d'un post-doctorat en Archéologie géophysique. Il est actuellement Maître de Conférence au département d'Archéologie de l'Université Fédérale du Pernambouc (Brésil) et Chercheur associé aux centres d'études archéologiques des Universités de Coimbra et Porto (Portugal), au groupes Cultures Américaines et Afro-américaines (CINAF) de l'Université de Barcelone (Espagne) et du Musée d'Histoire naturelle de l'Université Fédérale d'Alagoas au Brésil. Ses recherches portent principalement sur l'archéologie de contact, la colonisation et les enchevêtrements culturels, les méthodes et techniques de recherche et l'archéologie géophysique.

Résumé

Le rôle de l'archéologie dans le discours sociopolitique contemporain est un thème bien débattu chez les archéologues. Il est en effet important de les sensibiliser sur leur rôle dans la production de connaissances dans le monde moderne. Cet intérêt est, de manière croissante, également partagé par des groupes engagés dans des luttes sociales en termes de race, de religion, de sexualité et de classe, parmi tant d'autres. Certains types de matériaux archéologiques, comme certains contextes stratigraphiques récurrents, capturent fréquemment l'attention des archéologues et du public, en ce qu'ils sont nettement ou notoirement perçus comme les marqueurs d'une identité culturelle. Des pipes en argile et exhibant des motifs décoratifs complexes, trouvées en contexte archéologiques et muséologiques se sont vues attribuer de manière croissante, au travail et à l'usage des Africains et de leurs descendants, qu'ils soient esclaves ou affranchis. Ces objets contribuent ainsi au discours sur le patrimoine afro-brésilien, même si de façon assez modeste. En effet, la qualification de ces pipes comme africaines est fréquemment exagérée dans la mesure où cette affiliation est affirmée sans qu'elle ne soit toujours bien contextualisée. Et cela entraîne des implications tant pour la recherche archéologique que pour les groupes qui fondent en partie leur discours contemporain sur ces objets tangibles.

Mots-clefs : pipes en terre de barre ; culture matérielle ; archéologie historique ; Nordeste du Brésil

Introduction

L'importance de l'archéologie dans le discours social et politique contemporain a sensibilisé les chercheurs sur leur rôle dans la production des connaissances. Parallèlement à cette prise de conscience dans l'académie, des groupes sociaux engagés dans un vaste éventail de questionnements concernant la religion, la sexualité, le racisme etc., portent un intérêt grandissant au passé et aux objets archéologiques.

Certaines catégories d'artefacts captent davantage l'attention des archéologues et du public, dans la mesure où ceux-ci apparaissent souvent comme des « marqueurs » du thème de leur intérêt. C'est particulièrement frappant dans les études sur l'identité de certains groupes. Ainsi, certains types d'anneaux, de poteries et de bouteilles, sont presque immédiatement investis et parfois de manière non critique dans leur interprétation

archéologique et leur consommation publique.

Au Brésil, les pipes en argile présentant des décorations complexes, qu'elles aient été récupérées lors de fouilles archéologiques ou vues dans des musées, leur fabrication et leur utilisation sont de plus en plus assignées aux Africains et aux Afro-brésiliens, qu'ils soient libres ou asservis. Ce type de pipe est très courant pour les archéologues historiques. Faits d'argile, moulés ou formés, il présente des motifs décoratifs allant de quelques incisions à des motifs complexes (Figure 1).

Néanmoins, l'assignation « africaine » de ces pipes est quelque peu trompeuse, dans la mesure où l'association est souvent affirmée, sans être suffisamment démontrée. Ceci a des conséquences pour la pratique de l'archéologie, et pose la question de savoir comment présenter des conclusions critiques au public (cf. Allen, 2016).



Figure 1: Images de l'exposition, *Marcas da Alma: uma viagem pela cultura afro-brasileira através das marcas corporais* (Cicatrices

de l'âme: un voyage dans la culture afro-brésilienne au travers des marques corporelles)

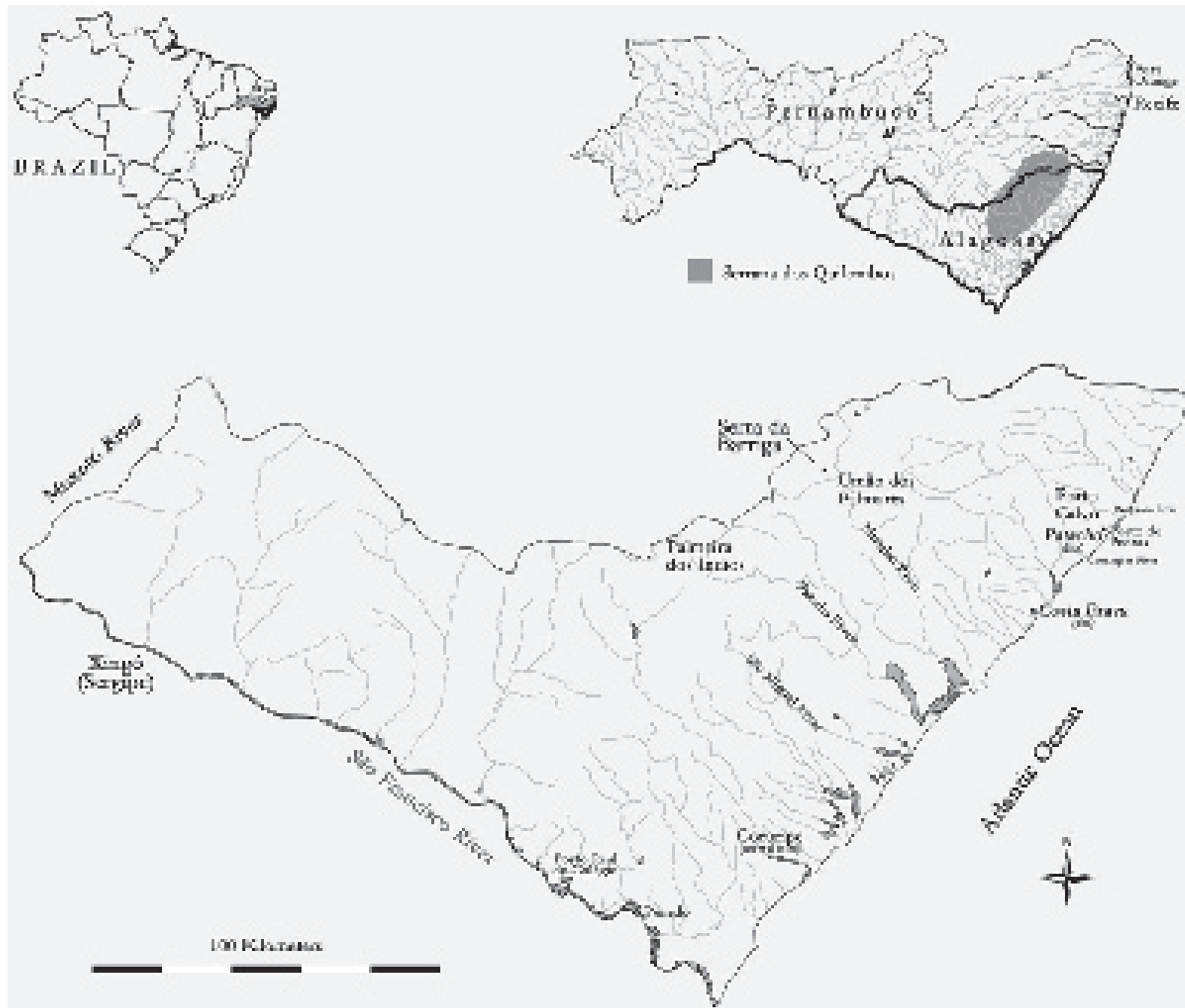


Figure 2: Carte d'Alagoas. La zone noircie est la Região Serrana dos Quilombos, avec la ville d'União dos Palmares au centre.

Dans ce texte, je présente l'état actuel des recherches sur ces pipes au Brésil, et les répercussions de ces recherches dans le discours public. J'espère montrer comment nous regardons les pipes et quelques-uns des problèmes liés à notre recherche, notamment l'écho que celle-ci a pour des groupes sociaux contemporains qui pourraient s'appuyer sur ce que nous disons au sujet de ces éléments dans leur quête identitaire.

Mon intérêt pour les pipes en argile découle de la recherche que j'ai faite dans une région appelée la *Serrana dos Quilombos* (Figure 2). La région a été le domaine de Palmares – le nom de plusieurs communautés d'esclaves en fuite, ou *quilombos* et *mocambos* comme on les appelle au Brésil, qui ont existé pendant plus de 100 ans jusqu'à leur reddition face aux Portugais en 1694. On pense que le dernier bastion était installé sur la Serra da Barriga, maintenant un Parc National Historique, et le centre de la plupart des études archéologiques à ce jour (Allen, 2001, 2013).



Figure 3: Pipes données au Musée Maria Mariá, União dos Palmares.

Les pipes présentées dans la Figure 3 ont été découvertes par l'archéologue Charles Orser dans un petit musée local de la ville d'União dos Palmares et auraient été trouvées sur la Serra da Barriga, ce qui l'a amené à les identifier comme «pipes mystiques de Palmares» (Orser, 1996). Son affirmation a deux implications importantes : 1) les pipes doivent être placées chronologiquement au 17^{ème} siècle, et 2) les pipes doivent avoir été faites et utilisées par des habitants de Palmares.

Cela semblait un bon endroit pour commencer à évaluer cette affirmation et construire un récit archéologique qui comprenne à la fois des questions de base sur la chronologie et des questions plus complexes sur le sens, l'identité, l'économie etc. de ces objets.

Toutes les pipes montrées dans la Figure 4 proviennent de sites de la région. Les pipes de gauche (Figure 4a) appartiennent toutes au contexte préhistorique amérindien et ont été découvertes sur le site de la *Serra da Barriga*. Celles de droite (Figure 4b) proviennent de sites qui vont du 17^{ème} à la fin du 19^{ème} siècle. Les deux pipes en haut à gauche de la Figure 4b ('a' et 'b') dérivent d'une fortification hollandaise de 1635, contemporaine de Palmares. Les autres sont de périodes beaucoup plus tardives.

Il est clair que les pipes étudiées n'ont pas été fabriquées ou utilisées par les habitants de Palmares. Au cours de ce processus de recherche dans la littérature et des collections comparables, j'ai été très intrigué par le traitement médiocre et largement déséquilibré en général de ces pipes historiques. Certains archéologues ont mis en valeur leur confection par les amérindiennes d'Amérique du Sud (D'Anquino, 2001), tandis que d'autres ont conclu que les pipes avaient été fabriquées dans des zones urbaines pour les marchés locaux et régionaux (Mello Neto, 1977). Cependant, la réflexion la plus répandue soutient que les pipes ont été fabriquées et utilisées par les africains et leurs descendants (Agostini, 2009). Il nous est ainsi apparu que nous en savions très peu, archéologiquement et historiquement parlant, de ce groupe d'artefacts et, plus important encore, de son rôle dans la vie quotidienne.

Le fait que ces pipes puissent être associées à des individus et à des groupes Afro dans leur vie quotidienne a un fondement historique, basé surtout, mais pas exclusivement, sur le visuel. Des illustrations des XVIII^e et XIX^e siècles montrent que des individus d'origine africaine, en particulier des femmes, fument dans divers contextes (Figure 5).

Comme le souligne Agostini, les représentations graphiques, qui décrivent souvent les mouvements du marché et des scènes de marché en



Figures 4a et 4b: Pipes en argile des sites archéologiques d'Alagoas et de Pernambuco.



Johann Baptist von Spix,
Voyage au Brésil dans les années 1817-1820
(München, 1823-31, réimprimé Stuttgart,
1966-67), Atlas (initialement publié 1831)



Henry Chamberlain, "Vistas e costumes
de cidade e arredores de Rio de Janeiro
em 1819-1820"



« Market Woman or Hawkers, Rio de
Janeiro, Brésil », ca. Années 1770

Figure 5: Images de www.slaveryimages.org, compilées par Jerome Handler et Michael Tuite, et commanditées par la Virginia Foundation for the Humanities et la bibliothèque de l'University of Virginia.

général, indiquent que l'acte de fumer faisait partie de la vie quotidienne afro-brésilienne.

En regardant les images produites par les voyageurs naturalistes au XIXe siècle, nous pouvons trouver un certain nombre de représentations d'esclaves fumant des pipes. Pour travailler avec les images, il est suggéré ici de développer un index thématique (Leite, 1997). On peut observer des scènes qui accompagnent l'ensemble du parcours des Africains qui viennent d'arriver au Brésil, des marchés du port de Rio de Janeiro, des ranchs en route vers la campagne, dans leurs nouvelles habitations dans les plantations de café, illustrant aussi leur utilisation dans des scènes de travail quotidien ou associées à des moments de repos ou de loisirs, à la fois dans des contextes ruraux et dans des contextes urbains. Aucune scène rituelle n'est représentée, mais certaines associations semblent suggestives, comme l'esclave dépeint par Debret à la recherche d'un vendeur de plantes, tenant, mais ne fumant pas, une pipe. (Agostini, 2009 :41).

L'étude de ces pipes basée sur des approches qui tiennent compte de l'identité et du symbolisme a peut-être été expérimentée pour la première fois dans le contexte brésilien par Lima et al. (1993) dans un article sur les fouilles du site, *Fazenda São Fernando*.

Les pipes, ou « pitos », également faites en argile et représentées dans l'iconographie de l'époque, étaient utilisées par les esclaves, hommes et femmes indistinctement. Composées de tuyaux courts et de fourneaux, elles présentent des décorations discrètes incisées et en relief. Ces objets ont été analysés à la lumière d'une hypothèse, à tester lorsque les échantillons recueillis sur les sites archéologiques historiques seront suffisamment importants pour supporter un traitement statistique fiable, selon laquelle ces motifs décoratifs peuvent être liés à certains groupes africains, exclusifs à des tribus spécifiques, clans, etc., comme une forme de maintien de l'identité ethnique face à la fragmentation provoquée par l'esclavage. Ces modèles sont combinés avec ceux qui apparaissent dans les scarifications et les peintures corporelles des Africains dans l'iconographie de l'époque (Lima et al, 1993: 189).

Plusieurs archéologues ont repris les idées de Lima et *al*, et ont produit un corpus de littérature de grande influence dans l'archéologie de la diaspora africaine au Brésil, non seulement pour les pipes, mais aussi pour les récipients en argile et le dépôt spatial de divers matériaux. Les thèmes de la cosmologie et de la cicatrisation (Symanski 2013, 2007, Souza & Agostini, 2012) ont mis en évidence l'intégration de symboles traditionnels dans de nouveaux contextes. Cette recherche s'est appuyée sur des données démographiques liées à la traite négrière atlantique ainsi que sur des documents historiques locaux de manière à établir un argument contextuel fort pour la décoration de certains artefacts selon des modèles traditionnels. Savoir si certaines pipes incorporent des motifs de scarification ou reproduisaient des symboles religieux est une question d'interprétation, mais les études sont très bien pensées et représentent la meilleure recherche archéologique historique au Brésil traitant de la diaspora africaine et de la décoration de la poterie.

Bien que les études sur les pipes se concentrent presque exclusivement sur le domaine symbolique et spirituel, il y a des progrès dans leur compréhension d'une manière plus large. Par exemple, Souza (2008) a observé que « différents groupes céramiques peuvent avoir été liés aux préférences de segments sociaux spécifiques, manifestant non seulement des différences ethniques et culturelles, mais aussi de sexe, de statut socio-économique, entre autres » (147), une observation valable également pour les pipes. Une liste commerciale analysée par Agostini mentionne « l'importation de 300 pailles », ou tuyaux, (Agostini, 2009: 44), ce qui nous amène à réfléchir sur l'importation et la circulation possibles de « *piteiras* », l'embout qui devrait accompagner les pailles. Ce n'est pas par hasard si les motifs décoratifs des pipes moulées se répètent dans tout le Nordeste du Brésil, ce qui souligne la nécessité de contextes bien conçus pour résoudre certains questionnements.

Néanmoins, il est de plus en plus courant dans l'archéologie historique brésilienne de faire des corrélations *a priori* entre la scarification et les motifs décoratifs, alors que la plupart de ces études « manquent d'analyse contextuelle » (Souza et Agostini, 2012: 102). Ce manque de rigueur interprétatif a, je le suggère, des implications sur la production des connaissances du passé brésilien africain, notamment en raison des contextes sociopolitiques complexes pour l'interprétation archéologique en général.

Les Pipes et le public

Compte tenu de la promesse de l'étude des motifs décoratifs, il est tout à fait compréhensible que cette relation entre objets et Afro-Brésiliens entre dans le discours à tous les niveaux de la société. Les musées et les expositions jouent un rôle clé dans le processus de transformation des objets en une preuve concrète et tangible du passé, incorporant et perpétuant des théories sur la façon dont ils devraient être contextualisés, compris et réfléchis. En dehors des avantages éducatifs évidents, « les expositions muséales peuvent réifier et perpétuer des connaissances stéréotypées » (Barker, 2010 : 297).

Il est malheureusement assez commun de voir le terme « *pipes africaines* » utilisé dans divers contextes tels que les journaux, les musées locaux et Internet. Cela est dû à l'appropriation de recherches archéologiques soigneusement menées, mais appliquées sans critique. Il est assez facile de trouver des exemples comme ceux montrés dans la Figure 6.

Les contextes de ces pipes ne permettent pas de telles affirmations concrètes, mais elles parlent assez efficacement à un public non-archéologue en général et à ceux qui pourraient se tourner vers le passé afro-brésilien pour un certain nombre de raisons. Elles sont un patrimoine tangible spécifiquement lié à l'identité et au symbolisme afro-brésiliens.

Bien qu'il soit avantageux de reconnaître les faiblesses d'interprétation dans l'étude de la culture matérielle, il est également important d'essayer d'identifier les causes sous-jacentes possibles de ces erreurs. Ainsi, dans l'esprit d'une archéologie réflexive, il faut se poser la question suivante: « est-ce qui pourrait influencer la manière par laquelle ce groupe de pipes a été étudié dans le contexte brésilien » ?

Essentialismes, Africanismes et Démocratie Raciale

Faïence portugaise, plats anglais, céramiques néo-brésiliennes, pipes africaines. L'association des cultures et des objets est une pratique aussi ancienne que la discipline elle-même, et il est courant de voir des identités associées à la culture matérielle. Ces attributions font encore aujourd'hui partie du lexique et de la communication de l'archéologue. L'essentialisme, dans le contexte brésilien, a été bien exploré par Souza (2008), qui retrace le développement des termes utilisés dans la classification des céramiques au cours du développement de l'archéologie historique brésilienne. Son analyse met l'accent sur la relation entre les objets, les concepts et les groupes au regard des divers contextes sociopolitiques contemporains



Figure 6: *A: “Pipes africaines” B: “Pipes africaines” C: “Pipe africaine d’âge indéfini” D: «Pipe en céramique faite et utilisée par les Noirs asservis»²*

dans la formation de la discipline. Par le processus d'essentialisation des catégories et des objets, la culture matérielle peut acquérir une identité naturalisée. Au sens idéologique et post-moderne du terme, cette identité est tenue pour acquise, non remise en cause, considérée comme normale et même « évidente ».

La réduction de la complexité contextuelle des objets à une identité conduit, dans le contexte de l'archéologie de la diaspora africaine, à la position selon laquelle les pratiques culturelles afro-américaines rappellent des traditions similaires en Afrique, ce qui mène à des études sur les survivances culturelles africaines, ou *africanismes*. Herskovits, lorsqu'il a encadré ses affirmations dans les études sur l'acculturation, soutenait que plusieurs africanismes avaient été retenus par les Afro-Américains et avaient joué un rôle d'intégration dans leur vie sociale (1941). L'idée ne fut pas sans controverse et un débat s'en suivit entre Herskovits et Frazier (1949) qui, à son tour, proposa que la traite des esclaves avait été si choquante qu'elle avait affaibli la vie sociale des groupes africains et, par conséquent, avait empêché l'incorporation de traditions dans la vie socioculturelle des Amériques.

La question de la matérialité est entrée dans cette discussion avec le début des études sur l'archéologie de la vie quotidienne africaine dans les Amériques. L'élément tangible des données archéologiques a fourni un laboratoire naturel pour déterminer et comprendre ces « africanismes ». Presque toutes les études traitant de l'archéologie de la diaspora africaine considèrent, à un niveau ou à un autre, les soi-disant africanismes, y compris dans l'architecture, la poterie, les habitudes alimentaires, les outils et les biens dits spirituels parmi d'autres groupes de culture matérielle (voir Orser (1998), Singleton (1999), Singleton & Souza (2009) pour d'excellents panoramas sur l'archéologie de la diaspora africaine).

Les études varient du point de vue de ceux qui perçoivent la culture matérielle comme une manifestation passive de traditions mémorisées ou comme des tentatives inconscientes (par exemple, Ferguson, 1992) de maintenir ou de construire une identité culturelle distincte. Les africanismes, qu'ils soient implicites ou explicites, alimentent encore de nos jours de nombreuses études. Dans le contexte actuel, je crois que l'histoire sociale de la formation de la société moderne a un poids énorme sur la perception et la compréhension de la culture matérielle. Les classifications « culturelles » semblent être naturalisées dans beaucoup de discours sur la société brésilienne, peut-être à cause de la manière dont

l'État moderne s'est formé, souvent réduit aux contributions des « trois races » (Allen, 2001).

Bien que Souza (2008) discute également de l'influence de la « démocratie raciale » sur le développement des catégories céramiques, elle semble plus confiante dans le fait que ses implications, « viennent à être réfutées tout au long d'un processus qui a commencé dans les années 1950 » (148). Je crois que cette doctrine, bien qu'ayant été réfutée académiquement, imprègne encore beaucoup le discours socio-politique. L'archéologie, par extension, ne peut s'isoler de la tendance. Ainsi, les Indiens, Noirs et Blancs, principaux « méta-groupes culturels », auraient, par extension, leur culture matérielle associée. Aucun archéologue que je connais ne souscrit à une formulation aussi simple ; nous reconnaissons que les contextes, bien que soumis à différentes lectures, sont d'une importance primordiale en archéologie. Malgré tout, d'un œil critique, on peut souvent voir que cette idée imprègne plusieurs productions archéologiques, en particulier celles qui ne s'adressent pas à la communauté scientifique.

Conclusion

Alors, comment mieux aborder l'étude des pipes? Sommes-nous trop concentrés sur l'« » et le « spirituel » et, par extension, sur le « »?

Il est nécessaire de se demander, dans des contextes de colonisation et de marchés informels, si les artisans des pipes et les fumeurs, consommateurs de ces objets, étaient les mêmes individus (Agbe-Davies, 2010). En les étudiant à différentes échelles, par exemple en se concentrant sur les producteurs (artisans), les utilisateurs (fumeurs) ou l'économie (commerçants), entre autres sphères de la vie, les pipes du passé pourraient mener à une histoire riche et intéressante (cf., Agbe-Davies, 2010, 2015, Agostini, 2009).

« Quand la culture matérielle devient un objet du commerce, les moyens de diffusion ne correspondent pas nécessairement à ceux de la réplique » (Agbe-Davies, 2015 : 16). Autrement dit, entrés ainsi sur le marché formel et informel, ces objets prennent des significations aussi diverses que celles des gens qui les ont utilisés. Cette affirmation ne diminue pas les interprétations symboliques, puisqu'elles font partie de ce complexe quotidien.

Les divers contextes disponibles pour la discipline de l'archéologie historique ont été bien explorés par Deagan (2008), Little (2014), entre

autres, et il est de la plus haute importance que nous tirions parti de la richesse des sources disponibles pour construire des contextes solides. Heureusement, les études que j'ai citées précédemment ont construit des contextes cohérents, basés sur des données démographiques liées au trafic d'esclaves dans le monde atlantique, les registres du commerce, l'ethnographie, d'autres sources imprimées, et ainsi de suite. En outre, ces auteurs examinent de manière critique ces sources en les étudiant à différentes échelles pour obtenir des récits plausibles. Cependant, c'est l'appropriation et l'application non critique de ces résultats qui est préoccupante.

La plupart des affirmations sur les prétendues « pipes africaines » partent du principe que les objets portent des symboles qui se réfèrent aux identités et aux pratiques culturelles, c'est-à-dire par analogie avec d'autres études et avec des objets similaires issus de contextes différents. La majorité des interprétations s'arrête à ce niveau d'analyse et n'est pas convaincante. En outre, l'objet acquiert un privilège d'interprétation *avant* le contexte archéologique, c'est-à-dire que le récit souhaité informe l'interprétation archéologique, d'autant plus qu'il s'agit d'un sujet de grande pertinence dans la politique culturelle.

Il n'est pas du tout révolutionnaire de suggérer que les pipes soient étudiées «des contextes particuliers et parmi des ensembles de pipes qui partagent des contextes similaires, pas nécessairement avec les traditions locales dans l'abstrait, divorcé de l'époque et du lieu» (Agbe-Davies, 2015 : 14). Surtout, faire l'inverse porte le risque de construire des récits basés sur des arguments faibles qui sont ensuite diffusés à un public qui cherche l'inspiration dans le passé. Il n'est pas suffisant, pour une bonne archéologie, de construire des interprétations contextuelles solides. Encore faut-il le faire de manière responsable.

Notes

1. Ce texte est une version des publications et présentations précédentes traitant des questions liées à l'interprétation archéologique des pipes en d'argile dans le contexte de l'archéologie de la diaspora africaine au Brésil.

2. A: "Pipes africaines" (source: "Monumenta e Iphan resgatam a história da formação de Salvador/ BA", http://www.maxpressnet.com.br/e/iphan/iphan_04-09-07.html); B: "Pipes africaines" (source: "Monumenta e Iphan resgatam a história da formação de Salvador/ BA", http://www.maxpressnet.com.br/e/iphan/iphan_04-09-07.html); C: "Pipe africain d'âge indéfini" (source: <http://extra.globo.com/noticias/rio/nas-obras-do-porto->

[arqueologos-encontram-ossos-usados-por-escravos-em-cultos-africanos-17193458.htm](http://extra.globo.com/noticias/rio/nas-obras-do-porto-arqueologos-encontram-ossos-usados-por-escravos-em-cultos-africanos-17193458.htm) ; D: "Pipe en céramique faite et utilisée par les Noirs asservis" (source: <http://www.palmares.gov.br/2011/04/obra-de-drenagem-revela-porto-de-traffic-de-africanos-escravizados-no-rio-de-janeiro/>)

Remerciements

Le soutien du Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ, 453273/2017-3) et de l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) a été fondamental pour ma participation au Colloque International, « Du Danxomè au Bénin à l'aune de la traite négrière - Circulations et productions cultu(r)elles dans l'Atlantique Sud », qui m'a offert l'opportunité d'élargir ma compréhension de la signification de pipes. Mes études sur les pipes ont été soutenues par plusieurs individus et agences, en particulier les étudiants et chercheurs du Núcleo de Ensino e Pesquisa Arqueológico (ICS / UFAL) et du Centro Arqueológico Palmarino, União dos Palmares, Alagoas. Un remerciement spécial à Grégoire van Havre pour la révision du français.

Références Bibliographiques

AGBE-DAVIES, A. 2015. *Tobacco, Pipes, and Race in Colonial Virginia: Little Tubes of Mighty Power*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press

_____. 2010 Concepts of community in the pursuit of an inclusive archaeology. *International Journal of Heritage Studies*, vol. 16, no 6: 373-389, London

AGOSTINI, C. 2009. Cultura Material e a Experiência Africana no Sudeste Oitocentista: Cachimbos de Escravos em Imagens, Histórias, Estilos e Listagens. *Topoi* 10(8):39-47.

ALLEN, S. 2016 Afrofatos. *Vestígios Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. v10n, 93-105

_____. 2013 The Movement of People and Things in the Capitania de Pernambuco: Challenges for Archaeological Interpretation. In Beaudry, M. & Parno, T. (orgs.) *Archaeologies of Mobility and Movement*. New York; Springer, 31-46

_____. 2001 *Zumbi Nunca Vai Morrer: History: race politics, and the practice of archaeology in Brazil* (Doctoral Dissertation, Brown University). Ann Arbor: UMI Press.

BARKER, A. 2010 Exhibiting Archaeology: Archaeology and Museums. *Annual Review of Anthropology*, V39, 293-308

D'AQUINO, G. 2001 O Fumo e os Cachimbos Cerâmicos na Pré-História da Amazônia Brasileira. Dissertação de mestrado, Departamento de História, UFPE

DEAGAN, K. 2008. Líneas de Investigación en Arqueología Histórica. *Vestígios: Revista Latino Americano de Arqueologia Histórica*, v2n1, 63-93

FERGUSON, Leland 1992 *Uncommon Ground: Archaeology and Early African America, 1650-1800*. Washington: Smithsonian Institution Press

FRAZIER, E. 1949. *The Negro in the United States*. New York: MacMillan

HERSKOVITS, M. 1941. *Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press

LIMA, A. et al. 1993 Sintomas do modo de vida burguês no Vale do Paraíba, séc. XIX: Fazenda São Fernando, Vassouras, RJ. *Anais do Museu Paulista. História e Cultura Material*. São Paulo: USP, Nova Série, nº. 1

LITTLE, B. 2014. Povos com História: Uma revisão da arqueologia histórica nos Estados Unidos. *Vestígios: Revista Latino Americano de Arqueologia Histórica*, v8n2, 121-165

MELLO NETO, U. 1977 “O Fumo no Nordeste, 1500-1654: da cangoeira ao cachimbo holandês”. Volume XLIX Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, Recife, 253-292

ORSER, C. Jr. 1998. The archaeology of African Diaspora. *Annual Review of Anthropology* 27: 63-82.

_____. 1996 *A Historical Archaeology of the Modern World*. New York: Plenum

SINGLETON, T. (org.) 1999. “I too, am America”: *Archaeological Studies of African-American Life*. University Press of Virginia, Charlottesville.

SINGLETON, T. & M. Souza. 2009. Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and United States. In Majewski, T., and Gaoimster, D. (eds.), *International Handbook of Historical Archaeology*, Springer, New York, pp. 449-469.

SOUZA, M. 2008 Esencializando la cerámica: culturas nacionales y prácticas arqueológicas en América. In Acuto, F. & A. Zarankin (orgs.) *Sed non Satia II: acercamientos sociales en la arqueología Latinoamericana*. Cordoba: Encuentro Grupo Editor, 143-157

SOUZA, M. & C. AGOSTINI 2012. Body Marks, Pots, and Pipes. *Historical Archaeology*, 46(3):102-123.

SYMANSKI, L. 2013 Africanos no Mato Grosso – cultura material, identidades e cosmologias. In C. Agostini (org.) *Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: 7letras, 32-57

_____. 2007. O Domínio da Tática Práticas Religiosas de Origem Africana nos Engenhos de Chapada dos Guimarães (MT) *Vestígios Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. V1n2: 9-36

La question de la fin de la métallurgie primaire du fer au sud du Bénin

Didier N'dah, Patient Salako, Gérard Tidou Kouagou

Les auteurs

Didier N'Dah est titulaire d'un doctorat unique en Archéologie. Il est Maître de Conférences du Cames et enseigne au Département d'Histoire et d'Archéologie de l'Université d'Abomey-Calavi. Il est également le Directeur du Laboratoire d'Art, d'Archéologie, des Dynamiques Culturelles, d'Expertise Patrimoniale et Touristique (LACEPT) de l'Institut National des Métiers d'Art, d'Archéologie et de la Culture. Ses recherches portent surtout sur l'archéologie et la préhistoire du Bénin.

Cet article est écrit en collaboration avec O.G. Patient Salako et N. Gérard Tidou Kouagou du Département d'Histoire et d'Archéologie de l'Université d'Abomey-Calavi.

Résumé

Les investigations archéologiques menées au cours de ces dernières années dans la partie méridionale du territoire béninois ont permis de découvrir plusieurs sites archéométallurgiques dont certains ont été fouillés et datés. De l'analyse des datations obtenues, il ressort que le travail de la métallurgie primaire du fer a pris fin subitement au XVII^{ème} siècle. La raison qui a été toujours évoquée pour justifier cet arrêt brusque des activités métallurgiques est celle de l'épuisement des minerais ferrugineux et des essences végétales nécessaires à la production du charbon de bois. Mais lorsqu'on se base sur les données des recherches effectuées sur la traite négrière au niveau de la cote dahoméenne, on constate que la seconde moitié du XVII^{ème} siècle correspond à la période de l'accroissement en volume du nombre d'esclaves exportés. De surcroît, au cours de la même période; on remarque un transfert technologique de la métallurgie vers certains pays de destination des esclaves comme par exemple le Brésil. Les données archéologiques et celles disponibles sur la traite négrière sont mises ici à contribution pour mieux cerner les raisons de l'arrêt subit de la métallurgie primaire au sud du Bénin contrairement au nord du pays où cette technologie n'a pris fin que progressivement.

Mots-Clés : Traite négrière, Métallurgie primaire, Transfert technologique.

Introduction

L'objectif visé par les organisateurs du Colloque international « *Du Danxomè au Bénin à l'aune de la traite négrière. Circulations et productions cultu(r)elles dans l'Atlantique Sud* » était d'amener les chercheurs de diverses disciplines à conjuguer leurs efforts de recherches pour appréhender sur le long terme les circulations et productions dans une histoire de longue durée et pour amplifier la mise en écho des savoirs accumulés de part et d'autre avec les productions, les savoirs culturels et les transferts ou échanges de technologies. En matière de transfert ou d'échange de technologies dans l'Atlantique Sud, la métallurgie primaire ou extractive du fer est un cas qu'il est intéressant d'explorer.

En effet, les recherches archéologiques ont prouvé qu'il y a eu un développement de cette technologie au Sud de la République du Bénin qui a subitement pris fin au XVII^{ème} siècle. Quel serait le rôle joué par la traite négrière dans cette fin brutale de la métallurgie primaire ? Y a-t-il eu un transfert de technologie vers d'autres pays de destination des esclaves ? C'est à ces questions que se propose de répondre le présent article qui s'articule autour de trois points.

Dans une première partie tout en décrivant le procédé de cette technologie nous ferons le point des recherches au Sud du Bénin. Une deuxième partie nous permettra de faire le point de la traite négrière en nous intéressant au volume d'esclaves exportés de la région sud du Bénin. Puis une troisième partie montrera l'impact de ce commerce sur les corps de métiers et en particulier les métallurgistes.

I- La métallurgie du fer : Description de la chaîne opératoire, point des recherches archéométallurgiques au sud du Bénin et les questions soulevées

I.1- Les principales étapes de la métallurgie du fer

La métallurgie du fer peut être décrite comme une suite d'opérations techniques menant de la substance naturelle (le minerai) à l'objet fonctionnel en fer métallique (Eschenlohr et Serneels 1991 :117). Il s'agit d'une série d'opérations techniques allant de l'abatage du minerai à l'élaboration des objets finis, caractérisée à chaque étape par les modifications de propriétés physico-chimiques des métaux. Cette suite d'opération technique génère une série de vestiges qui permettent d'identifier les étapes opératoires. La métallurgie du fer comporte trois stades principaux à savoir l'extraction du minerai, la réduction du minerai et la transformation de la loupe de fer.

I.1.1 - L'extraction du minerai

Etape délicate, l'extraction du minerai nécessite une main-d'œuvre suffisante et qualifiée (Robion-Brunner 2008). Les études archéologiques montrent une variation considérable des modes d'extraction du minerai. Ainsi, selon la disponibilité ou les conditions géologiques, l'extraction peut être à ciel ouvert, dans des puits ou dans les galeries. Une fois le minerai extrait, il était soumis à un traitement avant d'être transporté sur les ateliers de réduction. Cette phase de conditionnement consistait à concasser le minerai obtenu en de petits morceaux et à le trier et/ou à le griller. Tout comme l'extraction, les méthodes de traitement du minerai varient d'un milieu à un autre mais s'opèrent dans le même but d'éliminer les impuretés.

I.1.2 - La réduction du minerai

La réduction du minerai comporte également plusieurs phases intermédiaires dont la première est la construction du fourneau et la recherche du combustible. Cette phase est suivie du démarrage de la réduction. L'opération consistait à enfourner le minerai et le combustible dans le fourneau. Suivant la typologie des fourneaux, la technique de chargement varie d'un type de fourneau à un autre. Le minerai enfourné avec les combustibles est fondu en métal brut dans le bas fourneau (Fluzin 2002 :62). L'opération doit se produire dans une gamme de température qui permet la réduction des oxydes de fer sans pour autant provoquer la fusion de la phase métallique entre 1100 et 1400°C (Fluzin 1983). Pour former le fer métallique, il faut que l'oxygène de l'oxyde forme une liaison avec un agent réducteur qui va réduire l'ion Fe^{3+} en Fe dans le bas fourneau. La combustion du charbon va dégager le monoxyde de carbone qui va, en plusieurs étapes, réduire les oxydes de fer d'abord à la périphérie et progressivement jusqu'au cœur du minerai. Ces réactions peuvent se faire à l'état solide, entre 700 et 1000°C, sans atteindre le point de fusion du fer pur (1535°C). Un bloc ferreux va commencer à se former par agglutination, généralement à proximité de la tuyère où les températures sont les plus élevées (Perret 2002 : 8). Quant au combustible, le plus utilisé dans la métallurgie ancienne est le charbon de bois en raison de son pouvoir calorifique supérieur à celui des bois secs. Il fournit les températures indispensables aux changements physiques et chimiques du minerai et du gaz monoxyde de carbone CO_2 qui peut piéger l'oxygène libéré lors de la réduction (Robion-Brunner 2008 :207). Son introduction dans le fourneau se faisait en même temps que celle du minerai. La dernière

étape de cette opération est la mise à feu. Elle se faisait souvent la nuit ou à l'aube. La durée de réduction varie selon les types de fourneaux et le système de ventilation. Le retrait de la loupe du fer obtenue du fourneau peut s'effectuer juste après le refroidissement, soit après quelques heures avant d'être traitée et transformée.

I.1.3 - La transformation

La transformation conduit à la confection d'objets plus ou moins complexes et variés. C'est une série de manipulations au cours desquelles le fer est réchauffé et martelé dans le but de lui donner la forme voulue. Toutes ces opérations sont réalisées de façon continue dans un même atelier : la forge.

La forge est un atelier de transformation comprenant un certain nombre d'installations dont les divers éléments sont complémentaires. L'équipement de base comprend un ensemble d'appareils : le foyer de forge qui sert à chauffer le métal ; les outils de préhension du métal chaud (les pinces) ; les outils de frappe dont les marteaux ; une ou des surfaces fixes de frappe dont l'enclume (Mangin 2004). La loupe de fer obtenue n'est pas directement forgée. Bien que la proportion de fer soit dominante, elle contenait néanmoins des impuretés. La loupe qui renferme des impuretés n'est pas apte à la fabrication des outils. C'est pourquoi selon le cas, elle était soumise à un traitement. Ce traitement peut être défini comme un ensemble de méthodes et de techniques qui permettent de purifier la loupe de fer. Une fois le fer suffisamment épuré, il devient possible de le forger dans de bonnes conditions.

Chacune des étapes de la chaîne opératoire de la métallurgie laisse de vestiges spécifiques qui sont retrouvés sur les sites archéologiques et qui permettent de reconstituer cette chaîne opératoire. Ces vestiges sont en général constitués de fourneaux, reste de fourneaux ou parois de fourneaux, de tuyères, de scories et amas de scories, etc. Les recherches menées au sud du Bénin ont permis de localiser et de dater plusieurs sites liés à la pratique de cette activité. Toutes les étapes de cette technologie sont présentes et prouvent bien que les populations maîtrisaient cette technologie.

I.2- point des recherches archéologiques sur la métallurgie primaire du fer et les questions soulevées

Au Sud du Bénin, les premiers vestiges de la métallurgie primaire du fer ont été signalés par le Père Jacques Bertho, qui en 1945 révéla la

découverte de gisements de scories dont le plus important se trouve aux environs de Pobè et un autre au Nord-Ouest d'Aplahoué. Par la suite Félix A. Iroko en 1987, 1989 et 1990 publie trois articles qui signalent des restes de la métallurgie primaire du fer au Sud du Bénin notamment à Lélèkpota dans la région d'Agonlin, dans la région d'Abomey et à Adja Ouèrè. En 1994, Oumarou Banni Guene signale des vestiges d'un travail ancien du fer dans le secteur de Pobè-Kérou.

L'Equipe de Recherche Archéologique Béninoise sous la direction de Alexis A. Adandé, dans le cadre de la reconnaissance archéologique sur l'axe routier Pobè-Kétou, du 2 au 16 décembre 2005, a mené une reconnaissance archéologique complémentaire dans le secteur Pobè-Kétou. Cette reconnaissance a permis de localiser au total vingt-deux (22) sites archéométrallurgiques, pour la plupart associés et des sites d'habitats. Quatre (4) sites d'habitats ont également été identifiés. Pour l'ensemble du secteur, trois grands ensembles paraissent se dégager, un autour de l'ancienne cité fortifiée de Kétou (Ekpo, Adakplamè et Idoufin, un autre à l'Ouest et à l'Est de Pobè (d'Adja-Ouèrè à Ibèrè en passant par Toffo et Akouho), entre ces deux pôles, il y a le duo de Gbanago et Gbodjè à proximité du cours d'eau Visso et d'une forêt sacrée nommée « Igbo Gbana », sur la piste menant à Massè (Adande et alii, 2005).

Dans le cadre du projet Bénino-Danois d'Archéologie (BDarch) démarré en 1998, une équipe mixte a mené des prospections archéologiques sur le plateau d'Abomey et dans le Couffo. Les résultats de ces prospections ont révélé dans le Couffo l'existence de plusieurs sites archéométrallurgiques. Ces sites ont été localisés dans les communes de Dogbo-Tota, de Lalo et de Toviklin. A Dogbo-Tota, l'équipe a localisé des puits d'extraction de minerai à Goundoudji, Ségba-Dawèhoué ; des ferrières ou amas de scories à Aguinkpodji, Séhonouhoué, Danvôhoué et Fambohoulé, Ségba-Dawèhoué, etc. A Lalo, des ferrières ont été localisés à Gnigbandjimé, Gadagbannou, Houétougbé, etc. A toviklin, des ferrières ont également été localisées à Lagbaomey et l'Ecole Primaire Publique (EPP) de Kpodji, etc.

Sur le plateau d'Abomey, les sites de la métallurgie primaire du fer ont été localisés à Abomey, à Didonou, à Dan, à Dokpa, à Hodja, à Donzoumè, à Sodohomè, à Sofonhouinta, à Zasohounta, (Ransborg et Merkyte, 2009) etc.

En se basant sur les résultats des différentes prospections, l'équipe danoise du projet a mené des sondages sur certains des sites de la

métallurgie primaire du fer et a pu effectuer des datations au carbone 14. Au total, 39 dates (Tableau1) ont été publiés (Ransborg et Merkyte, 2009 : 32-35) et nous les avons calibré avec le programme *Oxcal* version 3.10 de C. Bronk Ramsey (Oxford University), utilisant les courbes de calibration par données dendrochronologiques publiée par Reimer et al. (2004). Elles sont présentées ici avec un intervalle de confiance de 1 sigma (il y a une probabilité de 68,2% que l'événement daté se soit produit durant ce laps de temps).

Les sites archéométrallurgiques datés se répartissent en trois grands ensembles. Le premier ensemble va d'environ 1000 AD à 1200 AD, le second ensemble de 1200 AD à 1400 AD et le troisième de 1400 à 1600 AD.

Après 1600 AD soit au 17^{ème} siècle, la pratique de la métallurgie du fer a subitement pris fin. Pour expliquer cette fin de la métallurgie du fer, Ransborg et Merkyte (2009) affirment qu'

« au cours de nombreuses périodes, la sécheresse força les populations locales à émigrer vers le sud vers des climats plus humides. Ce phénomène, combiné avec celui de l'érosion des terres causé par les pratiques agricoles et celui de la déforestation occasionnée par les demandes très élevées en charbon de bois pour la production de fer, occasionna de sérieux dégâts à l'environnement et presque créa le couloir sec dahoméen également dénommé « Bénin Gap », une interruption de la ceinture de forêt tropicale. La production de fer à un niveau industriel cessa du fait d'une pénurie de ressources. La modification du climat entraînant de plus au 16ème siècle des taux moins élevés de régénération de la forêt ».

Cette affirmation est totalement erronée quand on prend en compte les différentes datations sur la mise en place du Dahomey-Gap qui remonte au troisième millénaire avant Jésus-Christ alors que tous les sites archéométrallurgiques actuellement datés au sud du Bénin datent du dixième siècle après Jésus-Christ, soit quatre millénaires après la mise en place du phénomène (N'dah et al. 2016).

C'est cette fin de la métallurgie extractive du fer au Sud de la République du Bénin autour du 17^{ème} siècle qui correspond au début de l'intensification de la traite négrière (tableau 2 et 3) qui nous amènent à explorer dans cet article quel a été l'impact de ce commerce sur la pratique de la métallurgie primaire du fer au Sud du Bénin? Faisons remarquer que la période des 17ème et 18ème siècles correspond bien à l'intensification

Tableau 1 : Résultats des Datations ^{14}C sur les sites archéométrallurgiques du sud Bénin

(Source: Ransborg K. et Merkyte I. 2009)

Nom du site	Coordonnées géographiques	N° Lab Datation	Date ^{14}C en BP	Date calibré 68,2%	Age calendaire
Tado	N7.13729 E1.63848	Ua- 35933	1065 ± 30	960-1020 AD	10-11ème siècles ap. J.-C.
		Ua-35934	1075 ±35	960-1020 AD	
		Ua-35932	1765 ±45	210-350 AD	3-4ème siècles ap. J.-C.
Sodohomè	N7.16122 E2.08051	Ua-35944	1030 ±30	985-1025 AD	10-11ème siècles ap. J.-C.
		Ua-35946	1055 ±35	970-1020 AD	
		KIA 36725	1020 ±25	990-1025 AD	
		KIA 36726	1015 ±20	990-1025 AD	
		Ua-35947	930±30	1040-1160 AD	11-12ème siècles ap. J.-C.
		Ua-37245	835±30	1175-1240 AD	12-13ème siècles ap. J.-C.
		Ua- 367631	865±35	1150-1220 AD	

Sofonhouinta	N 7.13238 E 2.11622	Ua-34309	820±30	1205-1260 AD	13ème siècle ap. J.-C.
		Ua-34310	500±35	1410-1440 AD	15ème siècle ap. J.-C.
		Ua- 343111	370±45	1450-1530 AD	15-16ème siècles ap. J.-C.
		Ua-34312	725± 25	1265-1285 AD	13ème siècles ap. J.-C.
		Ua-34313	1110±40	890-980 AD	9-10ème siècles ap. J.-C.
		Ua-35939	720±35	1260-1295 AD	13ème siècle ap. J.-C.
		Ua-35940	675±35	1270-1310 AD	13-14ème siècles ap. J.-C.
		Ua-35941	1020±30	990-1030 AD	10-11ème siècles ap. J.-C.
		Za Sohounta	N 7 .20287 E 2.21540	Ua-35935	675±35
Ua-35936	785±35			1220-1270 AD	13ème siècle ap. J.-C.

Don Zounmè	N 7.00146 E 2.1 0294	Ua-24349	675±40	1270- 1310 AD	13-14ème siècles ap. J.-C.
		Ua-24350	580±40	1310- 1360 AD	14ème siècle ap. J.-C.
Ilbéré Isalè	N 6.97375 E 2.7 1305	Ua-24351	585±35	1310- 1360 AD	
		Ua-24352	555±35	1320- 1350 AD	
Gbanago	N 7.19368 E 2.59250	Ua-34319	585±25	1315- 1355 AD	
		Ua-35937	640±	1350-	

Tonkam mè- Kpodji			35	1390 AD	15ème siècle ap. J.-C.
		Ua-35938	625±30	1345- 1395 AD	
	N 7.05555 E 1.83734	Ua-24354	555±35	1320- 1350 AD	
		Ua-24355	35 480±	1415- 1445 AD	

Sagada Aguinkpodji	N 6.90327 E 1.87768	Ua-34314	25 320±	1520- 1600 AD	16-17ème siècles ap. J.-C.
		Ua-34315	500± 25	1415- 1440 AD	15ème siècle ap. J.-C.
Etchehoué	N 6.90471 E 1.87010	Ua-35942	35 425±	1430- 1485 AD	
		Ua-35943	475 ±30	1420- 1445 AD	
Segba	N 6.80855 E.182314	Ua-34305	35 230±	1640- 1680 AD	17ème siècle ap. J.-C.
Dahoué		Ua-34306	30 375±	1450- 1520 AD	15-16ème siècles ap. J.-C.
		Ua-34307	30 475±	1420- 1445 AD	15ème siècle ap. J.-C.
Aguinkpodji	N 6.79215 E 1.83542	Ua- 20605	40 360±	1460- 1530 AD	15-16ème siècles ap. J.-C.
		Ua- 20606	400 ± 40	1440- 1520 AD	

de la traite esclavagiste comme le montre le développement de la deuxième partie ci-après.

II- Pratique de la traite transatlantique et son intensification.

La région du golfe de Guinée où se sont développées plusieurs entités politiques de différentes tailles, avait, depuis le XV^e siècle, des relations avec l'Europe par l'entremise de navigateurs et de commerçants européens. L'évolution de ce contact a abouti au commerce négrier. Mais ce n'est qu'au XVI^e siècle que se situe le point de départ de la traite des Noirs transatlantique sur la côte des Esclaves dans le golfe du Bénin. Les cités d'Alada, de Shabe, de Danxomè, de Xogbonu, de Grand-Popo, d'Agoué et autres de la région sud du Bénin ont joué un rôle majeur dans l'intensification de ce commerce triangulaire qui ne prit fin qu'au XIX^e siècle. Nous évoquerons ici l'entrée de quelques entités politiques importantes du sud du Bénin dans la traite des Noirs transatlantique et montrerons l'évolution du phénomène afin de mieux apprécier son impact.

2-1- De la traite transatlantique au sud-Bénin

Quand nous suivons de près les étapes de la découverte des côtes occidentales de l'Afrique par les Portugais, le franchissement du cap Bojador encore appelé cap de la peur jusqu'au Congo s'est réalisé entre 1434 et 1475. Et, Edouard DUNGLAS précise : « C'est en 1468 que le premier navire portugais, doublant le cap des Trois Pointes, pénétra dans le golfe du Bénin » (DUNGLAS : 1957, 105). Ainsi, la région du golfe du Bénin est entrée en contact avec les Européens, par l'océan Atlantique, dans le troisième quart du XV^e siècle. Ce contact avec les Européens et surtout la découverte de l'Amérique en 1492 puis la nécessité de sa mise en valeur vont entraîner un gigantesque trafic des Esclaves. Née tardivement par rapport à la traite transsaharienne et à la traite orientale, la traite atlantique a progressivement pris de l'ampleur à leur détriment sans toutefois les faire disparaître.

Dans la région méridionale de la République du Bénin limitée au sud par la côte des Esclaves, nombreuses sont les cités côtières et de l'*hinterland* qui ont été acteurs ou victimes de ce trafic, parfois les deux. Il s'agit, d'ouest à l'est, de Agoué, Grand-Popo, Ouidah, Jaquin, Kutonu, Ekpé, Porto-Novo ; et à l'intérieur des terres d'Alada, Danxomè, Zayanado,

Itaokété, Kétu, idàashà, Shabe, Savalu, le pays aja, etc.

Sur la côte, la première entité politique qui est reconnue avoir longtemps contrôlé le trafic des Noirs, à travers l'océan Atlantique, est Alada grâce à sa porte océane, entité politique vassale, Jaquin (qui paraît correspondre à Djokin Godomey, Djêkin, Djakin, Offra, Petit Ardre, que l'on relève dans les sources écrites en générales et en particulier les récits de voyages de l'époque). Le commerce prenant de l'ampleur avec Alada, entre le dernier quart du XVI^e siècle et 1670, les Anglais et les Hollandais présents sur la côte occidentale de l'Afrique construisaient chacun un comptoir à Offra (DUNGLAS : 1957, 116). Le comptoir anglais a été construit en 1663 à Petit Ardre (SOGLO : 1994). Ces infrastructures commerciales sont un symbole indéniable sinon du caractère florissant du commerce avec cette entité politique, du moins de son entrée dans des échanges commerciaux avec les Anglais et les Hollandais qui étaient, entre autres, à la recherche de marchandises humaines.

Mais pour tirer profit de ce commerce avec les Européens, Alada engagea des réformes pour en contrôler le déroulement. Ceci entraîna des réticences chez leurs partenaires Européens qui avaient commencé à réfléchir sur la possibilité d'ouverture de comptoir ailleurs sur la même côte. La conséquence de la réaction Européenne fut la diminution progressive de l'activité commerciale à Alada. Cependant, tenus par le besoin d'une main-d'œuvre résistante et peu coûteuse, les Européens cherchèrent des ports qui pourraient assurer la libre continuation de la traite esclavagiste. Ainsi, se tournèrent-ils vers le petit hameau de culture des rois Xweḍa de Saxwe : Glexwe. Très tôt, avec la construction de nombreuses maisons commerciales fortifiées, il devint le principal port négrier sur cette portion de la côte des esclaves. Ce furent les Français qui, les premiers avaient construit un comptoir à Glexwe, à mi-chemin entre Saxwe et la mer. Le comptoir s'appelait Pillau (DUNGLAS : 1957, 118). Il fut érigé probablement en 1671 et ouvrit pour Glexwe, ce qu'on peut appeler l'ère des établissements des Européens afin de mieux pratiquer le commerce triangulaire. Hélas le rayonnement de la cité suscite envies et convoitises puis sa conquête par Danxomè.

En effet, avant la conquête des royaumes côtiers, Danxomè dont la capitale est Agbomè entretenait ses relations commerciales avec les Européens en passant par l'intermédiaire d'Alada et du royaume des Xweḍa. Mais, cette situation n'empêchait pas Agbomè d'avoir ses propres interprètes dans la langue de chaque traitant Européen. Avant même

l'extension du royaume jusqu'à la côte, Agbomè vendait des esclaves. L'article 25 des quarante-et-une lois de Hwegbadja (1645-1685), fondateur du Danxomè stipulant que « Tout Danxoméen qui, volontairement met le feu à une habitation doit être vendu aux marchands d'esclaves » (ALLADAYE : 2008, 20) est une preuve de la légalité du commerce des esclaves en général et de la possibilité de vendre des Danxoméens si certaines conditions étaient réunies. Donc bien que n'ayant aucune façade maritime, dès les premières décennies de la fondation du royaume de Danxomè, il était entré dans la traite des esclaves transatlantique.

Quant à Xogbonu, les travaux de recherches historiques situent la fondation du royaume probablement entre les deux dernières décennies du XVII^e ou au XVIII^e siècle (VIDEGLA : 1999, 20) et s'inscrivait dans le cadre des migrations des populations de l'Ouest vers l'Est à cause des attaques du Danxomè pour accéder à la côte et y exercer sa domination. C'était à cette occasion, qu'un conflit hégémonique avait surgi entre deux groupes apparentés : les Huézènu et les princes Aladanu, leur neveux (MCAAT : 2015, 255). Le royaume n'est donc entré dans la traite en tant qu'acteur qu'au XVIII^e siècle. Ceci sous le règne de Dè Mèsè qui se situe probablement dans le dernier quart du XVIII^e siècle (VIDEGLA : 1999, 165). C'était une entrée tardive sous l'invitation des Portugais. Pour marquer l'entrée du royaume dans la traite et faciliter l'embarquement des marchandises dont celles humaines, deux ports furent aménagés. Porto-Novo le port principal vers 1758 et Sèmè au cours de la même période ; toutefois, il est aussi à noter que Epké accueillait des marchandises provenant de Xogbonu avant l'érection des ports. A l'opposé des autres localités esclavagistes où se pratiquait la traite des esclaves, Porto-Novo était une zone franche. Le commerce d'esclaves n'était nullement centralisé et contrôlé par la cour royale qui, pourtant, avait nommé un Yovogan chargé des relations des Européens avec le roi et leur protection.

Dans le même secteur, mais antérieur aux ports de Xogbonu et de Sèmè, il y avait les ports de Epké et de Apa. En effet, depuis 1641, Apa était mentionné sur les passeports délivrés par les Hollandais aux bateaux portugais voulant faire la traite sur la côte du Bénin (VERGER : 1968, 57 ; note 47). Ainsi, par Apa qui étaient devenu un marché très important au XVIII^e siècle, transitait des tissus, des esclaves, du sel... Il était fréquenté par les Yoruba, les Xwla, les Xwedà et les populations d'Offra. Entre 1653 et 1657, Apa était remarqué au même titre que Alada, Arbo (Bini) et Popo comme des places où les Hollandais achetaient. Mais avant les Hollandais,

les Français y avaient construit un fort en 1663. Les Hollandais y avaient construit une loge en 1670 et les Anglais, le comptoir de la Royal African Company dans la période de 1687-1691 (VIDEGLA : 1999, 114-120).

Revenant sur la situation de Epké, cette entité politique fut probablement fondée à la fin du XVIII^e siècle. Il était un marché régional, un port d'Oyo où on commercialisait des produits agricoles, du sel, des esclaves. Les Yoruba s'y rendaient en passant principalement par la vallée de l'Ouémé. Le commerce maritime y a été florissant au milieu du XVII^e siècle. La tradition locale fait noter la présence d'un comptoir Portugais vers la plage Agontikon. Cornevin citant Dunglas mentionne à ce sujet : « A six lieues de Djekin Offra, (les Portugais) installent un comptoir plus ou moins permanent à Epké, village au bord de la mer et qui va servir de port maritime à la grande ville d'Adjatchè-Hogbonou » (CORNEVIN : 1981, 243). En 1715 déjà, l'importance des activités qui s'y mènent était telle qu'il faisait concurrence à Glexwé ce qui amena la France à déployer des énergies pour tenter d'en obtenir la fermeture, mais en vain (VIDEGLA : 1999, 116).

De façon générale, dès la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècles, la présence Européenne sur la côte était donc effective, matérialisée par des établissements commerciaux et donc les activités allaient se développer en particulier celles relatives à la traite des esclaves noirs transatlantique. L'évolution de ce commerce dans le Sud-Bénin peut être appréciée à travers l'intensification du trafic dans les eaux de la côte des Esclaves, l'engouement que suscite l'activité dans les royaumes, les entreprises belliqueuses et les guerres entre entités politiques voisines.

Ces situations ont été observées de façon intense dès le premier quart du XVIII^e siècle. Elles ont évolué avec l'expansion du Danxomè dont l'accès à la mer signifiait, pour les Européens, des esclaves de plus en plus chers car il y avait plein de taxes et de pourboires à verser à la royauté et à ses commis. Ces Européens délaissèrent donc progressivement Ouidah en faveur de Porto-Novo qui était une zone franche, c'est-à-dire où la chefferie locale ne s'impliquait pas directement dans la traite et donc où l'activité était plus rentable.

2-2- Quelques chiffres pour évaluer la déportation des Noirs par le biais de la traite esclavagiste transatlantique.

Afin de résoudre au mieux la question du nombre d'esclaves exportés par les ports négriers de l'espace actuel du sud-Bénin, il faut

exploiter nécessairement les listes complètes des cargaisons enlevées dans chaque port par les navires des différentes nations européennes ou américaines ayant pris part à ce trafic, aussi bien dans la période légale que dans celle de la traite clandestine. Mais un tel travail est condamné d'avance à l'échec, d'une part, à cause de l'impossibilité d'avoir tous les livrés de bord des bateaux négriers, d'autre part, parce qu'une partie de ceux qui sont disponibles reste incomplète sur l'aspect de la question que nous abordons. Néanmoins des chercheurs ont évalué le nombre d'esclaves déportés des côtes africaines.

D'après des recherches récentes, peu de peuples africains furent épargnés par le phénomène de la traite, mais ce constat est tempéré par le fait que beaucoup d'esclaves provenaient de pays proches de la côte (DAVIDSON : 1965, 98). Et pour ce qui concerne les nombres, certains historiens ont essayé d'ajouter, et à juste titre, aux chiffres des transportés celui des pertes occasionnées aux populations locales par suite des razzias et des morts en caravane (DESCHAMPS : 1972, 285), ainsi que la proposition de ceux qui sont morts lors de la traversée qui peut atteindre dans des cas extrêmes 30% de la cargaison (ibid : 288).

Aussi avons-nous, suivant les personnalités des auteurs et leurs tendances raciales et politiques, des chiffres globaux d'exportation qui ont varié dans des proportions énormes, de 3 à 150 millions, voire plus. Alors que W.E.B. Dubois évalue la traite atlantique à 60 millions de personnes perdu par l'Afrique, Charles de la Roncière parvient au chiffre de 20 millions sans compter le XVI^e siècle et en s'arrêtant en 1848.

Parmi les analyses dont les estimations n'ont pas été fondamentalement remises en cause, citons celle de Philip D. Curtin en 1969 qui a évalué le nombre total d'africains exportés de 1450 à 1870 vers l'Amérique à environ 9566100 hommes, mais tenant compte d'un taux de mortalité variant de 13 à 23,7% sur les navires négriers, ce chiffre augmenterait considérablement et doit être estimé à 11,7 millions. Dans le même sens, Paul Lovejoy avance en 1989 le chiffre de 11863000 Africains vendus à la traite transatlantique, dont quelque 10.2 millions ont réellement atteint le nouveau monde ; Per O. Hernaes propose en 1995 : 12.2 millions environ ; Joseph Inikori, qui émet des réserves par rapport à l'estimation de Curtin, annonce en 1998 un total de 12689000, et en 2000, David Eltis les chiffre à 11062000 le nombre de départ.

Mais les analyses se poursuivant, les chiffres planchers globaux pouvaient être de 11 millions et ne dépasseraient point les 20 millions

Tableau 2: tableau numérique de la traite par période et par destination selon les estimations de Curtin. (En milliers)

Régions	1451-1600	1601-1700	1701-1810	1811-1870	Total
Amérique du nord	-	-	348,0	51,0	399,0
Amérique espagnole	75,0	292,5	578,6	606,0	1552,1
Antilles anglaises	-	263,4	1401,3	-	1665,0
Antilles françaises	-	155,8	1348,4	96,0	1600,2
Antilles néerlandaises	-	44,0	484,0	-	528,0
Brésil	50,0	560,0	1891,4	1145,4	3646,8
Europe et Iles de l'Atlantique	149,9	25,1	-	-	175,0
Total	274,9	1341,1	6051,7	1898,4	9566,1
Moyenne annuelle	1,8	13,4	55,0	31,6	22,8

d'Esclaves exportés d'Afriques pour le compte de la traite atlantique. Pour une analyse pertinente des réalités de la côte du sud-Bénin actuel, les travaux du Curtin et de Eltis nous paraissent illustratifs.

Les tableaux n°2 et n°3 présentent des informations complémentaires. Le premier fournit des informations sur la destination des esclaves et le second sur leur provenance. Ainsi, avons-nous des informations chiffrées sur la traite depuis la moitié du XV^e siècle jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle. Dans le tableau n°1, Curtin indique la période allant de 1701 à 1810 comme la période d'arrivée du plus grand nombre d'esclaves dans les Amériques et les Antilles. Cette période d'environ un siècle a vu débarquer 55% du total des esclaves envoyés de 1451 à 1870. Pour ce seul siècle, selon David Eltis alors que la côte de l'or fournissait 941600 esclaves, le golfe du Bénin livrait le plus grand contingent soit 1493200 esclaves devançant le golfe du Biafra qui avait

Tableau 3: Volume des départs d'esclaves par région africaine et par période, 1519-1867 (en milliers)

Régions de départ	Sénégal	Sierra Leone	Cote du vent	Côte de l'or	Golfe du Bénin	Golfe du Biafra	Afrique centre Ouest	Afrique sud-est	Ensemble des régions
Périodes									
1519-1600	10,7	2	0	10,7	10,7	10,7	221,2	0	266,1
1601-1650	6,4	0	0	5,2	2,4	25,5	461,9	2	503,5
1651-1675	17,7	0,4	0,1	35,4	21,9	58,6	104,3	1,2	239,8
1676-1700	36,5	3,5	0,7	50,3	223,5	51,5	132,6	10,9	509,5
1701-1725	39,9	7,1	4,2	181,7	408,3	45,8	257,2	14,4	958,6
1726-1750	69,9	10,5	14,3	186,3	306,5	166	552,8	5,4	1311,3
1751-1775	130,4	96,9	105,1	263,9	250,5	340,1	714,9	3,3	1905,2
1776-1800	72,4	106	19,5	240,7	264,6	360,4	816,2	41,2	1921,1
1801-1825	917	69,7	24	69	263,3	260,3	700,8	131,8	1610,6
1826-1850	22,8	100,4	14,4	0	257,3	191,5	770,6	247,5	1604,6
1851-1867	0	16,1	0,6	0	25,9	7,3	155	26,8	231,7
All year	498,5	412,7	183	1043,2	2034,6	1517,9	4887,5	484,5	11062
% of the Trade	4,5	3,7	1,7	9,4	18,4	13,7	44,2	4,4	100

Source: CURTIN, Philip D., *The Atlantic Slave Trade. A Census*, Madison, 1969, P-268

envoyé 1172600. De plus, il indique que de 1519 à 1867, c'est le golfe du Bénin sur lequel se trouve la côte des Esclaves emportés. Les principaux ports d'embarquement étaient : Ouidah, Porto-Novo, Ekpè, Djèkin et Apa. Et Curtin montre que la première destination de ces esclaves était le Brésil. Mais quelles sont les conséquences de cette déportation massive sur les structures sociales, les corps de métiers, les technologies de production et la métallurgie primaire du fer ?

III- Impact de la traite sur les structures sociales, les corps de métiers, les technologies de production et la métallurgie primaire du fer.

La traite des esclaves ayant entraîné la déportation des Noirs et donc leur arrachement à leurs communautés de base, elle a induit le dérèglement des structures sociales, l'ébranlement des corps de métiers par la cassure de la chaîne de transmission des savoirs faire et certainement l'arrêt de la métallurgie primaire du fer.

3-1- Désorganisation des structures sociales

L'étude de la structure sociale des peuples issus de la migration Ajatado et yoruba qui a peuplé le sud de l'actuelle République du Bénin, montre l'existence de sociétés éprises d'ordre et de respect de la hiérarchie. Trois classes sociales s'observent en général de façon distincte mais interdépendante. Au sommet de la société, se trouve le roi, véritable clé de voûte du système social. Il est la source du pouvoir et de tous les biens par la volonté des ancêtres fondateurs. Après lui, vient d'abord la noblesse princière. Ensuite, viennent les dignitaires de charges publiques, commerciales et religieuses c'est-à-dire les ministres et les hauts dignitaires de tous ordres, nommés et déchus par le roi. La plupart provient du peuple. Ils exercent leur portion d'autorité en son nom et pour son compte. Il en résulte une vénération poussée de la personne du roi.

Au niveau intermédiaire de la société, nous avons le peuple. Il comprend les roturiers, qui sont la grande masse des hommes libres qui ne sont pas princes. Ce sont souvent des autochtones, établis avant l'arrivée du groupe qui a pris le dessus sur les groupements socioculturels et qui régent la vie de l'ensemble, des gens qui ont accompagné le groupe qui a pris le dessus, les étrangers venus s'établir sur autorisation.

Enfin, au bas de la société se trouvent les roturiers asservis qui n'ont pas la qualité d'esclaves, mais qui, dans la pratique, ont l'obligation

d'être disponibles pour le service des aristocrates, ainsi que les divorcés sociaux qui, par leurs actes criminels, ont perdu leur liberté et se sont placés de ce fait, sous la dépendance absolue de la justice. Sans oublier les esclaves qui sont les populations conquises lors des guerres livrées à des peuples voisins ou éloignés. Cette catégorie est soit domestique au service des rois, des chefs et des princes, soit esclave commis aux travaux champêtres et aux charges sociales comme celle des cultes, ou encore, après le contact avec les Européens, soit esclave destiné à être vendu pour la traite transatlantique.

Au sujet de ceux qui étaient réduits en esclavage et destinés à être vendus, ils provenaient de toutes les couches sociales. Princes, dignitaires, roturiers et esclaves de différents ordres au départ, avant l'incursion des chasseurs d'esclaves et des raids et razzias esclavagistes, ils pouvaient à l'arrivée, après le passage de ces derniers, être vendus aux négriers. La reconnaissance et le nombre faisant la force d'une classe sociale, du fait de leur démembrement, des classes sociales se sont fragilisées et affaiblies dans les localités victimes du trafic esclavagiste. Ailleurs, la dévolution du pouvoir patrilinéaire au départ, dans certaines entités politiques, faute de descendant mâle pouvant assurer la succession avait été confié aux enfants des filles sur un certain nombre de génération. Aussi, le départ des bras valides est-il une des causes des famines enregistrées dans les localités dépouillées.

Rn revanche, dans des cités esclavagistes, c'est la classe des dignitaires qui s'est gonflée des nouveaux riches commerçants qui ont fait fortune grâce à la vente des esclaves. Leur puissance financière avait fait qu'ils étaient quelquefois consultés et leurs avis étaient pris en compte dans les options et décisions du palais. Bref, ce fut l'avènement d'allogènes dans une hiérarchie séculaire. Les corps de métiers n'échappent pas eux non plus à ce sort.

3-2- Ebranlement des corps de métier et des technologies de production.

Dans le Sud du Bénin, il existait une diversité de métiers artisanaux qu'on peut regrouper par catégorie. Les premiers et prépondérants étaient agro-alimentaires. Ils concernaient les très nombreux procédés de transformation des produits agricoles en aliment. La déportation et la fuite à cause de l'insécurité permanente avait empêché la transmission d'une bonne partie de l'art culinaire traditionnel. A titre illustratif, nous

pouvons évoquer l'histoire d'*adéyiwo* souvent évoquée autour du palais à Savalou. En effet, à Savalou la mémoire collective rapporte que les rois d'Abomey surtout et ceux de Savalou aussi, affectionnaient les mets *maxi*, notamment la pâte de maïs accompagnée de la sauce de graine de palmier et du légume *akaya*. Ce met, appelé *adéyiwo* (littéralement: pâte d'Adéyi) était apprêté par une dame appelée *Adéyi*, qui devrait l'emballer convenablement et le faire acheminer à Abomey à travers une chaîne humaine, afin qu'il parvienne chaude au roi. Ce récit sur le plat *adéyiwo* est resté vivant dans la mémoire collective à Savalou, notamment auprès de la descendance de la célèbre cuisinière *Adéyi*. Les questions que ce récit soulève sont multiples mais concernent la problématique des mets traditionnels et de la dextérité des populations restées dans l'art culinaire. Un problème de maîtrise et de transmission de savoir se pose au niveau de tous les métiers.

Les autres métiers affectés qui occupaient également beaucoup de personnes, mais qui étaient des métiers d'appoint permettant de mettre à jour ou de fabriquer le matériel agricole, de pêche, de chasse..., regroupaient la vannerie, la poterie, la maroquinerie, le travail des gourdes et des Calebasses, etc.

La dernière catégorie regroupe les métiers de l'artisanat extractif (lié à l'exploitation des carrières), de l'artisanat de service (la forge, la coiffure, le tissage, la teinture, les activités liées à la construction des habitations, toutes les prestations liées à la médecine traditionnelle, aux cérémonies religieuses, festives, mortuaires,...) et de l'artisanat d'art et de création (la sculpture, la fonte des minerais métalliques pour la fabrication des objets décoratifs et de parure, la fabrication des tambours et autres instruments de musique, la fabrication des figurines en argile,...). Ces métiers avaient, à cause du commerce de la marchandise humaine, perdu des maîtres et des précepteurs dont l'agilité et la dextérité étaient approuvées et éprouvées avec le temps.

3-3- Arrêt de la métallurgie primaire du fer et transfert de technologie

La métallurgie primaire du fer permettait d'approvisionner les différentes entités politiques du Sud de l'Actuel Bénin en fer pour la fabrication des outils et des armes. Elle était pratiquée par un corps de métier qui a été certainement exposé aux razzias esclavagistes et décimé au fil des années surtout avec l'intensification de la traite au XVIIIe siècle, entraînant l'arrêt de la métallurgie au sud du Bénin et par conséquent le

transfert de technologie vers les pays de destination des esclaves.

En effet, les datations obtenues (tableau n°1) suite aux travaux de sondage sur les sites archéométallurgiques du Sud de la République du Bénin montrent bien qu'on a un arrêt soudain de la métallurgie primaire du fer autour de la seconde moitié du 17^{ème} siècle. Aucun des sites fouillés n'a été daté au-delà de cette période. Cette fin soudaine au 17^{ème} siècle correspond bien à la période d'accroissement de la traite (tableaux 2 et 3). Au cours de cette période, le nombre d'esclaves arrivant dans les différentes régions de destination est passé de 274 900 entre 1451-1600 à 1341100 entre 1601-1700. En ce qui concerne le volume des départs dans le golfe du Bénin il est passé de 21 900 entre 1651 et 1675 à 223 500 entre 1676 et 1700. Tous les chiffres présentés dans les tableaux 2 et 3 montrent qu'il y a eu un accroissement brutal d'exportation des esclaves au cours de la période de l'abandon soudain de la métallurgie primaire du fer qui se situe entre 1640-1680 AD pour le site de Segba. Les métallurgistes, vu leur force et leur corpulence étaient la cible privilégiée des chasseurs d'esclaves. Ainsi, comme pour les autres corps de métiers précédemment signalés plus haut, la déportation et la fuite à cause de l'insécurité permanente devaient avoir empêché la transmission de la métallurgie primaire du fer car au cours des enquêtes dans le sud du Bénin, les populations n'ont aucune information sur cette technologie. Rien ne lie les populations actuelles et les sites. Ce n'est pas le cas dans l'Atakora et le Borgou où les populations actuelles ont un lien avec les sites et donnent des informations sur cette technologie. Cette rupture de la transmission au Sud a entraîné la perte de cette technologie et a laissé place aux mythes comme celui des hommes à queue dans le Mono-Couffo.

Au même moment, cette technologie a été transférée dans les pays d'accueil des esclaves comme par exemple le Brésil. En effet, Gilberto Freyre dans son ouvrage *Maîtres et esclaves* signale que les esclaves sont à la base de la pratique de la métallurgie du fer au Brésil. Il affirme :

« les esclaves venus des aires culturelles africaines les plus avancées furent un élément actif, créateur et on pourrait dire noble de la colonisation du Brésil, abaissés seulement par leur condition d'esclaves...Eschwege souligne que la minéralisation du fer au Brésil fut apprise des africains. Max Schmidt détache deux aspects de la colonisation africaine qui laissent entrevoir une supériorité technique du nègre sur l'indigène et même sur le blanc : le travail du fer et l'élevage du

bétail », (Freyre, 1974 :239).

Cette technologie a donc certainement été transférée suite à l'esclavage des métallurgistes qui les a décimés entraînant la fin de cette technologie au Sud du Bénin. Cette déportation massive et subite des métallurgistes explique la rupture et la fin brutale de cette activité au XVII^e siècle.

Conclusion

Les datations obtenues pour le sud du Bénin montrent un arrêt brusque de la métallurgie primaire du fer autour de la seconde moitié du 17^{ème} siècle qui correspond à la période de l'accroissement en volume du nombre d'esclaves exportés. Ce commerce a été à la base de la fin de la métallurgie primaire du fer au sud du Bénin. Au cours de la même période, on remarque un transfert de cette technologie vers certains pays de destination des esclaves comme le Brésil.

Bibliographie

ADANDE, A. B. A., 1994, « La métallurgie "traditionnelle" du fer en Afrique Occidentale », in HOUNTONDJI, P., (Dir.), *Les savoirs endogènes, pistes pour une recherche*, Dakar, CODESRIA, p. 57 – 76.

ADANDE A.B.A et al., 2005, Reconnaissance archéologique de l'axe routier Pobè Kétou, Rapport de mission, 10 p. + annexes.

ALLADAYE J. C., 2008, *Fresques Danxoméennes*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 120 p.

BANNI-GUENE, O., 1993, *histoire et traditions technologiques dans le Bargu (Borgou) : cas de la métallurgie du fer autour de Ségbana, Kaïama et Bensékou*, mémoire de maîtrise, Université Nationale du Bénin, FLASH, 263p.

BANNI GUENE O., 2014, *La paléométallurgie au Borgou : Typologie des procédés de production et de transformation du chez les métallurgistes du Nord-Est du Bénin*, Thèse de Doctorant unique, Université de Ouagadougou ,569p.

BECKLES H. McD., 2002, *Voyages d'esclaves. La traite transatlantique des Africains réduits en esclavage*, UNESCO, 190 p. (PDF : 128631fo. Pdf, consulté le 03/10/2018).

CORNEVIN R., 1981, *La République Populaire du Bénin, des origines danhoméennes à nos jours*, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 584 p.

CURTIN Ph D., 1969, *The Atlantic Slave Trade. A. Census*, Madison, Milwaukee, London, The University of Wisconsin Press, 338 p.

DAVIDSON B., 1965, *Mère Afrique. Les années d'épreuve de l'Afrique*, Paris, PUF, 284 p.

DESCHAMPS H., 1972, *Histoire de la traite des Noirs, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Fayard, 339 p.

DJIMET G., 2016, *Reconnaissance archéologique et enquêtes historiques sur la métallurgie ancienne du fer dans la région de Kandi (nord-est du Bénin) : cas de site métallurgique de Lolo*, Mémoire Master 1, Université Jean-Jaurès, Toulouse, 98 p.

DJIMET G., 2016, *Analyse comparative de quatre districts sidérurgiques ouest-africains*, Mémoire de Master 2, Université Jean-Jaurès de Toulouse.

DUNGLAS (Edouard), 1957-1958, « Contribution à l'histoire du Moyen-Dahomey (Royaumes d'Abomey, de Kétou et de Ouidah) », *Etudes Dahoméennes*, XIX, XX, XXI, Porto-Novo, IFAN, 185 p. ; 152 p. ; 116 p.

Freyre G., 1974, *Maîtres et esclaves : la formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, 560 p.

FLUZIN Ph.D, 2002, « La chaîne opératoire en sidérurgie : matériaux archéologiques et procédés. Apport des études métallographiques », pp. 59-91.

MCAAT, 2015, *Historicité et espaces de pouvoir traditionnel en République du Bénin*, Cotonou, Star Editions, 319 p.

GANHOUI J., 2017, *La métallurgie secondaire chez les Tanhunnon du plateau d'Abomey*, Mémoire de Licence en Archéologie, Département d'Histoire et d'Archéologie, Université d'Abomey-Calavi, 58 p.

MANGIN, M. 2004, *Le fer*. Paris : Editions Errances, 240 p.

N'DAH D. et al, 2006, « Tradition orale et archéologie : Etude comparative du site de Dikuanténi au Bénin et des sites de Tongoa et

Rétoka en Océanie » in *L'écriture de l'histoire en Afrique*, KARTHALA, pp. 325-339.

N'DAH D. et TIDOUO K. G., 2016, « Aspects archéologiques, historiques et religieux de la métallurgie du fer dans la région de l'Atakora », dans Didier Houénou, Maureen Murphy (dir.), *Création contemporaine et patrimoine royal au Bénin : autour du dieu Gou*, acte du Colloque organisé à Porto-Novo, 2016, site l'HiCSA, mis en ligne en février 2018, P.59-80

N'DAH D. et al, 2016, « Action anthropique et mise en place du Dahomey-gap: implications de nouvelles datations » in *IMO-IRIKISI VOL. 8, N°1&2 (La revue des Humanistes du Bénin, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines)*, Juillet-Décembre 2016

ROBION-BRUNNER C., 2005 : « Les forgerons du Pignari (Plateau de Bandiagara, Mali) », in *Études africaines suisses (SSEA)*, Tome 7, pp. 140-155.

RANDBORG K & MERKYTE I, 2009, *Bénin archaeology the ancient kingdoms*, Acta archaeologica vol. 80-1, Acta archaeologica supplementa XI centre of world archaeology (cwa) - publications 7, Oxford Wiley - Blackwell.

ROBION-BRUNNER C., 2008, *Vers une histoire de la production du fer sur le plateau de Bandiagara (pays dogon, Mali) durant les empires précoloniaux : peuplement des forgerons et traditions sidérurgiques*, Thèse de doctorat en archéologie et anthropologie, Repromail, 426 p.

ROBION-BRUNNER, C. 2014, *Les opérations paléométallurgiques au Dendi (nord du Bénin) : Rapport préliminaire de la mission 2014*. Toulouse : Université de Toulouse II le Mirail, 33 p.

ROBION-BRUNNER, C. ; HAOUR, A. ; COUSTURES, M.-P. ; CHAMPION, L. ; BEZIAT, D. 2015, « Iron Production in Northern Benin: Excavations at Kompa Moussékoubou » In: *Journal of African Archaeology Vol. 13 (1)2015*, pp. 8-13.

TCHARO B., 2019, *Une investigation en matière de paléométallurgie: essai d'inventaire comparatif des sites et traditions technologiques de la métallurgie primaire du fer dans des localités de l'Atakora et du Couffo*, Mémoire de Maîtrise en archéologie, Université d'Abomey-Calavi.

THEODORE N. L., 2012, *Esquisse d'une histoire du Royaume de Tado (XIIIe-XIXe siècle)*, Lomé, PUL, 64 p. d'Abomey-Calavi.

TIANDO, E., 1978, *Perspectives d'approche historique des populations de l'Atakora. L'exemple des WAABA, TANGAMBA, DAATABA*, mémoire de maîtrise, Université Nationale du Bénin, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, 212 p.

TIANDO E., 1994, « Les technologie métallurgiques dans l'Atakora » in *Séminaire-Atelier sur la Paléoméallurgie du fer en Afrique de l'Ouest, Projet Campus, «Histoire du fer au Burkina»*, Ouagadougou-Bobo-Dioulasso, Annexe V, 15p.

TIDOUO, K.G., 2016, *La métallurgie du fer en pays Otammari: cas de la région de Kouaba*, Mémoire de Licence en Archéologie, Université d'Abomey-Calavi, Bénin, 78 pages.

VERGER Pierre, 1968, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe du Bénin et Bahia de Todos os Sanctos du XVIIe siècle au XIXe siècle*, Paris, Mouton, La Haye, 720 p.

VIDEGLA (D. K. Michel), 1999, *Un Etat ouest-africain : le royaume goun de Hogbonou (Porto-Novo) des origines à 1908*, Thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris Panthéon-Sorbonne, 909 p.

XAVIER G. O., 2015, *Reconnaissance archéologique des sites de la métallurgie ancienne du fer au sud-est du Bénin: cas de la zone Kétou*, Mémoire de Maîtrise d'archéologie, Université d'Abomey-Calavi, 122 p.

WANTCHECON A.M., 1983. Contribution à l'histoire des technologies anciennes du Bas-Bénin. L'exemple du travail du fer à Allada des origines du royaume à la conquête aboméenne en 1724, J.E.R., Maîtrise en Histoire, U.N.B., E.N.S., 48 p.

Kadya Tall, Romuald Tchibozo (S/D)

Circulations et productions cultu(r)elles dans l'Atlantique Sud

Dépot Légal N) 12254 du 15/06/20 BnB, 2ème trimestre

ISBN 978-99982-956-4-3

Imprimé par VASYVOIR INVEST
Email : vasyvoirinvest@gmail.com

Circulations et Productions Cultu(r)elles dans l'Atlantique Sud

Kadya Tall
Romuald Tchibozo
Arcade Assogba
Rachida Ayari
Carla Bertin
Patient O.G. Salako
Siméon Kouakou Kouassi
David Gnonhouevi
Scott J. Allen
Didier N'dah
N. Gérard Tidouo Kouagou

Photo de couverture
Kadya Tall ©

© IRD 2020
© Les Editions des Diasporas 2020

CIRCULATIONS ET PRODUCTIONS CULTU(R)ELLES DANS L'ATLANTIQUE SUD

Ce recueil rassemble une dizaine de contributions faisant dialoguer anthropologues, historiens de l'art et archéologues autour des circulations et productions culturelles et culturelles issues des échanges dans l'Atlantique sud. Loin de considérer les échanges et les circulations dans cet espace-temps en termes de transfert et de syncrétisme, il s'agit de souligner que la Traite atlantique n'a pas seulement bouleversé la vie des Africains déportés au Nouveau monde, mais également ceux demeurés sur le continent africain. L'économie de la Traite y a modifié les rapports de pouvoir de telle manière que ce que l'on considère aujourd'hui, bien souvent, comme des traditions immémoriales, sont de fait des constructions élaborées au cours du temps pour accompagner les transformations induites par cette économie transatlantique. Les traces laissées par ce commerce ignominieux continuent de marquer les territoires, les rapports sociaux, la production agricole et artistique. Enfin, se pose également la question de la disparition de la métallurgie primaire du fer dans la mesure où des fouilles récentes attestent d'une production intense par le passé.



9 789998 295643

ISBN : 978-99982-956-4-3

Institut de Recherche
pour le Développement
FRANCE

Les Editions des Diasporas
02 BP 710 Cotonou - Bénin
e-mail: mkakpo2012@yahoo.fr