
Restaurer le futur. Sur la *Route de l'Esclave* à Ouidah (Bénin)

Gaetano Ciarcia



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15458>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.15458
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 9 décembre 2008
Pagination : 687-706
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Gaetano Ciarcia, « Restaurer le futur. Sur la *Route de l'Esclave* à Ouidah (Bénin) », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 192 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15458> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.15458

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_192&ID_ARTICLE=CEA_192_0687

Restaurer le futur. Sur la Route de l'Esclave à Ouidah (Bénin)

par Gaetano CIARCIA

| Editions de l'EHESS | *Cahiers d'études africaines*

2008/4 - n° 192

ISSN 0008-0055 | ISBN 9782713221859 | pages 687 à 706

Pour citer cet article :

— Ciarcia G., Restaurer le futur. Sur la Route de l'Esclave à Ouidah (Bénin), *Cahiers d'études africaines* 2008/ 4, n° 192, p. 687-706.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Gaetano Ciarcia

Restaurer le futur Sur la *Route de l'Esclave* à Ouidah (Bénin)

« L'esclavage, ça nous a perdu le chemin »,
Denis Dauno Akakpla, guérisseur et chef de culte,
Abomey, décembre 2005.

La thématique des rapports entre les usages mémoriaux du passé de l'esclavage et les reprises d'activités culturelles s'est imposée lors de mes premières enquêtes de terrain à Ouidah, au Bénin, où j'ai pu observer une mise en relation entre les discours relatifs à l'histoire de la traite et les nouvelles formes de ritualisation de la religion perçue comme traditionnelle. Aujourd'hui, au Bénin, la prolifération d'initiatives visant le développement d'un tourisme culturel va avec la valorisation des sites sacrés et des manifestations qui expriment la vivacité et la légitimité, parfois retrouvées, des croyances et des cultes anciens. Ainsi, la question mémoriale de la traite négrière exerce son emprise sur les modalités de transmission et de représentation des pratiques *vodun*. L'institution des lieux de mémoire de la traite se présente comme une situation patrimoniale marquée par des ruptures entre les diverses restitutions collectives et religieuses de l'histoire des esclavages, transatlantique et locale. Ces espaces sont affectés par la précarité des structures censées devoir composer les identités du présent avec la mise en mémoire des faits du passé.

Les réalisations patrimoniales de valorisation de cette histoire ont impliqué l'interaction des mémoires locales avec l'interprétation érudite de la littérature orale et avec l'exposition muséale, architecturale et, parfois, théâtrale d'objets tangibles ou de phénomènes rituels publics. À une époque où les débats très vifs autour de plusieurs restitutions du passé de l'esclavage ont pris un tournant éminemment discursif et idéologique, une ethnographie de réalités concernées par ce passé pourrait permettre de repenser d'une manière critique les productions mémorielles en jeu.

La Route de l'Esclave à Ouidah

Au cours du mois de novembre 2005, pendant un entretien avec un notable de Ouidah, ville située dans le sud du Bénin à quarante kilomètres à l'ouest de la capitale économique Cotonou, une formule hermétique et apparemment paradoxale qu'il avait répétée au moins à deux reprises m'avait frappé : « L'oubli oui, le pardon non. » Cette affirmation était proférée par une personnalité d'origine yoruba, c'est-à-dire issue d'une communauté minoritaire à Ouidah dont une grande partie de ses membres sont des descendants d'anciens esclaves (non seulement d'esclaves déportés en Amérique, mais aussi d'esclaves employés sur place jusqu'au début du xx^e siècle dans les maisons et dans les plantations de palmiers à huile). Elle m'est apparue significative de la relation controversée entre des mémoires collectives formellement apaisées et les souvenirs, très partagés, selon les individus et les familles, concernant l'héritage contemporain d'un passé esclavagiste qui a affecté d'une manière cruciale l'histoire sociale de ce port négrier, le plus important d'Afrique, après celui de Luanda en Angola, en nombre d'esclaves y ayant transité ; soit un million d'après les estimations de l'historien Robin Law.

« L'oubli oui, le pardon non », ne saurait pas être une formule synthétique des sentiments, les plus antinomiques, suscités par le passé de l'esclavage chez d'autres membres de la communauté yoruba ou d'autres communautés connotées par la condition servile d'autrefois. Révélant un usage politique et identitaire de l'oubli, l'énoncé en question ne serait pas la manifestation de l'incapacité à pardonner mais celle de la réversibilité assumée du souvenir : son immanence dans les pratiques sociales qui participent à la fois de l'érosion des faits du passé et de leur mise en jachère. Si une telle assertion nous parle du fait que « l'affranchissement est un secret » (Meillassoux 1998 : 122), elle exprime également les flottements et les silences des mémoires impliquées ainsi qu'une opposition latente à la rhétorique officielle fondée sur la nécessité du souvenir et de la réconciliation qui ont marqué la mise en patrimoine de l'histoire de l'esclavage à Ouidah (Cafuri 2003). L'oubli devient le masque social de l'affranchissement dont le souvenir doit être aboli. La condition présente est censée oblitérer l'état servile d'autrefois. Comme l'a fait remarquer Claude Meillassoux, « les véritables affranchis, c'est-à-dire les esclaves ayant récupéré toutes les prérogatives et l'honneur des francs, on ne peut les nommer, ni même admettre qu'on les connaît comme tels, sans leur faire perdre aussitôt le bénéfice de la franchise dont l'objet est précisément d'effacer à jamais le stigmate originel de la capture ou de la naissance servile » (*ibid.*). Cette logique s'affronte implicitement avec les initiatives qui se sont concrétisées principalement lors de l'organisation du colloque/festival des arts et de la culture *vodun*¹,

1. *Ouidah 92*, qui a eu lieu du 8 au 18 février 1993.

et du lancement de l'itinéraire intercontinental de la *Route de l'Esclave*, en 1994. Sur la proposition d'Haïti et de plusieurs pays africains, la Conférence générale de l'Unesco a approuvé la réalisation de ce programme centré sur l'idée d'un « patrimoine commun immatériel » de la traite partagé par les peuples africains, amérindiens et européens. Soutenu par l'Organisation mondiale du tourisme, ce projet a parmi ses objectifs principaux : l'identification, la restauration et la promotion des sites, des bâtiments et des lieux de mémoire relevant de l'histoire de l'esclavage afin de valoriser le développement économique et social à travers l'impulsion du tourisme culturel (Unesco 1993).

La partie ouidanaise de la Route est longue un peu plus de trois kilomètres ; menant du centre-ville à la plage, elle constitue le site choisi par l'Unesco pour commémorer la déportation des esclaves. Le parcours se compose en six étapes principales : la place de la Vente aux enchères — dite aussi place Chacha du surnom de Felix Francisco de Souza, le plus connu de tous les négriers d'Afrique, dont le pouvoir et les richesses en tant qu'allié du roi Gézo d'Abomey ont pris dans les mémoires locales une dimension légendaire² — ; l'Arbre de l'oubli ; la Case *zomaï* ; le mémorial dans le village de Zoungbodji ; l'Arbre du retour ; la Porte du non-retour. Conçus comme emblématiques de l'histoire de la traite à Ouidah, ces lieux sont reliés par 21 statues, aux styles différents, qui jalonnent le trajet. Un tel aménagement devrait rappeler à la fois : la souffrance des captifs ; la dimension sacrée des cultes *vodun* ; la représentation, à travers des figures et des objets « traditionnels », de la vie quotidienne du passé ; la puissance et le prestige de l'ancien royaume esclavagiste du Dahomey ayant dominé Ouidah, après l'avoir arrachée, en 1727, à la dynastie « autochtone » Huéda jusqu'à la colonisation française en 1892.

Mêlant les matériaux, les formes plastiques et les diverses images de la sujétion et du pouvoir, de la douleur, de la vie religieuse et profane, ces sculptures, réalisées par quatre artistes, mettent en scène une logique du souvenir caractérisée par un bricolage mémoriel et mémorial. En même temps, ces pièces inscrivent l'histoire locale dans la production d'un territoire destiné à devenir un espace de culture et un espace de tourisme. Ainsi, la commémoration de l'esclavage est imbriquée aux images de la domination des rois d'Abomey ayant précédé la colonisation française.

D'après la vulgate patrimoniale contemporaine, les six « stations » sont conçues pour représenter les séquences du « calvaire » des esclaves : après la vente sur la place aux enchères, leur transit autour de l'Arbre de l'oubli aurait constitué une sorte de passage rituel permettant l'effacement de tout

2. Ce personnage a inspiré le roman de Bruce Chatwin, *Le vice-roi de Ouidah*, Paris, Grasset, 1982 [version originale 1980] ainsi que le film réalisé par Werner Herzog, *Cobra verde* (1987).

souvenir de leur appartenance. Ce rituel aurait eu comme contrepoint, contradictoire à vrai dire, leurs circonvolutions de l'Arbre du retour qui auraient permis, après la mort, à leurs âmes de revenir à la terre des origines. Sur le lieu dit *Zomaï* (là où le feu ne rentre pas), deux statues qui représentent deux hommes agenouillés, ligotés et muselés rappellent aux visiteurs le marquage au fer et le stockage des esclaves dans les cases où ils attendaient leur déportation. Adjacent à la case, le mémorial de Zoungbondji est édifié sur l'emplacement de la fosse commune où les esclaves décédés auraient été enterrés. Dans cet itinéraire, la Porte du non-retour, faisant face à la mer sur la plage, est le monument éminent qui a été inauguré, lors de la journée internationale de la Tolérance, le 30 novembre 1995 par le président de la République du Bénin de l'époque, Nicéphore Soglo, par le secrétaire général de l'ONU, Boutros Boutros-Ghali et par le directeur général de l'Unesco, Federico Mayor.

La réalité historique et les interprétations actuelles de ces étapes ne sont pas attestées par les sources documentaires de l'époque. Robin Law, à travers un travail d'archives de longue durée, a émis l'hypothèse qu'il n'y aurait jamais eu une place aux enchères : les esclaves étaient vendus à l'entrée des maisons des divers négriers. En ce sens la place aux enchères est plutôt la place où se trouvait la maison du négrier de Souza et de ses descendants. L'existence d'un arbre de l'oubli, d'un arbre du retour, d'un lieu de détention et de marquage des esclaves et d'une fosse commune est aussi contestée (Law 2004), malgré leur élaboration récente dans les narrations locales que j'ai pu récolter à plusieurs reprises.

En ce sens, il apparaît possible de supposer qu'à partir de l'aménagement patrimonial de la Route, nous observons la transformation de certains sites, intégrant l'histoire orale de la ville, en lieux de mémoire affectés de significations nouvelles qui relèvent des usages actuels du passé de la traite. Par exemple, l'arbre autour duquel, d'après les chroniques du temps, se déroulaient des négociations entre les négriers européens et les autorités dahoméennes est devenu « l'Arbre de l'oubli » ; l'emplacement de l'arbre où Agadja, le premier roi aboméen de Ouidah, après sa conquête de la ville, aurait goûté pour la première fois du gin européen, est devenu le site de « l'Arbre du retour ». D'ailleurs, toute reconstruction se voulant historiquement véridique est confrontée au fait qu'à l'époque de la traite, les itinéraires et les modalités du commerce variaient selon les saisons, les époques, les destinations des captifs, l'efficacité des actions militaires anti-traite menées par la marine anglaise après l'abolition de la traite en 1807.

La présence des statues de revenants sur l'espace devant la Porte du non-retour est un autre exemple de l'attribution créative de significations historiques à des figures culturelles. Comme un dignitaire du culte yoruba des *egun-gun* — dit couramment des « revenants » — me l'a fait observer, leur présence sur la plage est aberrante à cause de l'interdit de la mer qui

caractérise le déroulement de leurs sorties rituelles. Mais, la scénographie muséale à l'œuvre sur le lieu de la Porte du non-retour suggère aux visiteurs la transformation des représentations des revenants en simulacres des âmes des esclaves morts de l'autre côté de l'océan, revenant, comme leurs descendants devenus des touristes, en Afrique. Dans le même registre, l'évocation du pouvoir esclavagiste dahoméen produit un malentendu interprétatif entre le substrat religieux (le *vodun*) et l'idéologie politique (le repentir) qui ont engendré la démarche patrimoniale inaugurée par *Ouidah 92*.

Les origines du patrimoine

Dans la synchronisation du passé dont la Route est un contexte significatif, le *vodun* semble se détacher comme un phénomène socioreligieux englobant les pratiques et les politiques du patrimoine. Avant de continuer à développer la question des mémoires de l'esclavage, la manière dont elles sont montrées, confondues, dissimulées, égarées et édifiées au long de la *Route de l'Esclave*, il apparaît opportun de reconstruire synthétiquement le processus de l'affirmation d'un renouveau de la tradition du *vodun* à Ouidah en la situant dans le cadre national béninois. Avant la fin, en 1991, du régime d'inspiration marxiste-léniniste dirigé par Mathieu Kérékou, qui par la suite a été élu démocratiquement en 1996 et a terminé son deuxième mandat en 2006, un groupe de notables et d'intellectuels de Ouidah faisant partie de l'UGDO (Union générale pour le développement de Ouidah) avait déjà tenté de se constituer en groupe de pression politique et économique. En misant entre autre sur la richesse du passé historique et du patrimoine immobilier de leur ville, l'action de l'UGDO comptait sur l'ouverture aux apports potentiels de la coopération internationale et du tourisme.

En 1985, l'organisation par l'UGDO du colloque *Les voies de la renaissance de Ouidah* représente l'ébauche d'une innovation dans le Bénin, dirigée par le dictateur Kérékou. Le régime avait montré, d'une façon ponctuelle et contradictoire, ses velléités, plus affichées que concrètes, d'éradiquer la sorcellerie dans le pays. Ces démarches s'étaient apparentées souvent à des gesticulations discursives qui n'avaient pas empêché des persécutions *ad personam* prenant pour cible les plus démunis (Joharifard 2005). De toute façon, jusqu'à la fin du régime, les pratiques rituelles « traditionnelles » n'étaient l'objet d'aucune politique de valorisation. En ce sens, l'organisation du colloque de 1985, ayant parmi ses objectifs principaux la redécouverte de la richesse du passé historique et religieux, peut être considérée — et elle est effectivement considérée encore aujourd'hui — comme un important moment précurseur d'un renouveau. En 1985, faisant preuve d'une prudente autonomie, l'élite de Ouidah tente de se constituer en *lobby* doté d'un pouvoir d'intervention sur la gestion économique de ce qui était en train de devenir leur héritage culturel moderne et de poser les bases

d'une coopération internationale « décentralisée » à une époque où l'État n'avait pas encore rétrocedé aux communautés administratives locales les compétences en matière de valorisation du tourisme. Le jumelage avec la ville de Prichard en Alabama dont le maire de l'époque, John Smith, s'était identifié comme « fils » de Ouidah, c'est-à-dire descendant d'esclaves originaires de la région, a été le viatique financier qui a permis d'investir sur les premières retrouvailles avec des personnalités issues de la « diaspora » et par conséquent agençant l'amorce d'une réflexion collective sur le passé de l'esclavage dans cet ancien comptoir d'esclaves. Ainsi, à Ouidah, au milieu des années 1980, cette question commence à changer de repères mémoriaux et discursifs : de savoir généalogique concernant les rapports internes et extérieurs aux collectivités familiales elle se transforme graduellement en un terrain d'actions ayant un relief international et donc, changeant dialectiquement la perception historique et morale du phénomène. En même temps, et par les mêmes voies, le *vodun* commence à s'affirmer comme une religion internationale, étant donné son expansion dans les nouveaux mondes produits par l'histoire de la traite, et donc nécessitant une approche fondatrice de son autorité sur la culture locale. Pour s'affirmer, cette autorité doit bien se détacher de tout soupçon de proximité rituelle et/ou éthique avec la sorcellerie. D'après plusieurs de mes interlocuteurs, ce renouveau du *vodun* s'est affirmé aussi comme la recherche d'un dépassement des contraintes morales imposées par l'appartenance lignagère. Nous pouvons imaginer qu'à partir de ce moment, les voies de la renaissance de Ouidah sont investies par une revisitation des origines de la culture à laquelle les notables impliqués dans le champ religieux « traditionnel » tentent d'insuffler une portée politiquement correcte. Une telle mutation est aussi l'effet d'une renommée internationale croissante. Les intentions de cet engagement dans une nouvelle qualification de l'histoire de la ville ont pour objectifs prioritaires le développement économique à travers l'organisation du tourisme et de la coopération/jumelage avec des partenaires/bailleurs de fonds étrangers. Pour ce faire, les diverses mémoires sociales de la ville sont mobilisées. Les apports culturels de familles d'origine brésilienne et portugaise descendantes de négriers ou des esclaves *retornados* — affranchis et revenus en Afrique — souvent, s'étant donnés par la suite eux-mêmes à la traite, sont mis en valeur comme des composantes de la richesse cosmopolite de la ville qui s'exprime surtout à travers l'architecture dite « afro-brésilienne ». En réalité, il s'agit de constructions postérieures au retour des anciens esclaves qui a commencé à partir du premier tiers du XIX^e siècle. Mais, aujourd'hui, du point de vue des agents nationaux et internationaux du patrimoine, ces constructions au style tardif néo-baroque qui datent plutôt du premier tiers du XIX^e siècle, donc de l'époque de la colonisation française, sont considérées représentatives des savoir-faire importés du Brésil et donc du legs, finalement assumé, d'une civilisation du métissage. À cet égard, l'École du Patrimoine africain (EPA) de Porto-Novo, la capitale administrative du pays, a lancé le programme *Africa 2009* consacré à la conservation

et à la gestion du patrimoine culturel immobilier en Afrique, dont un des volets est la réhabilitation du patrimoine architectural « afro-brésilien » au Bénin³.

Huit ans après le colloque de 1985, l'organisation du Festival des arts et de la culture *vodun Ouidah 92*, dans le Bénin démocratique présidé par Nicéphore Soglo, ancien haut fonctionnaire du FMI, sanctionne l'avènement d'une période marquée par la revitalisation de la tradition religieuse identifiée d'une manière générale au *vodun* et à sa connexion thématique avec l'histoire de la traite ainsi qu'à l'actualisation de son expérience mémoriale, dirigée par les plus hautes instances politiques du pays et par l'Unesco.

À cette occasion, pendant la durée du festival (dix jours), la « sortie » des *vodun* de la ville s'est faite en concomitance avec la rencontre entre les délégations des cultes traditionnels et leurs homologues venant du Brésil, d'Haïti, de Tobago. Au cours des représentations, beaucoup de Ouidanais ont pu découvrir des fragments culturels et linguistiques de leur passé dans des rites mis en scène par ceux qui sont devenus les frères de la diaspora. Il s'est agi d'une expérience particulièrement intense que l'on évoque encore aujourd'hui à Ouidah comme un événement non seulement fondateur d'un renouveau mais aussi révélateur d'une histoire perdue et enfin retrouvée. Le souvenir de *Ouidah 92* auprès des interlocuteurs rencontrés au cours de mes enquêtes sur le terrain m'est apparu comme un exemple intéressant d'édification d'un moment d'une l'histoire contemporaine très récente. Par exemple, de nos jours, des cassettes vhs de l'événement circulent à Ouidah, mémoire audiovisuelle de cette dizaine de jours pendant laquelle la ville, au niveau international, a été sacrée « berceau de la religion *vodun* ». Une autre cassette, un documentaire réalisé par la télévision nationale intitulé *La mémoire de l'avenir*, montre le déroulement du colloque de lancement de la *Route de l'Esclave* en 1994. Cet ancrage des souvenirs dans un passé immédiat, semble avoir agencé la canonisation d'une référence au temps présent comme fait historique mémorable faisant déjà autorité. Cette situation me semble relever de la quête d'une issue finaliste à la problématique

3. Instituée par l'Unesco à Porto-Novo, l'EPA a été créée en 1998, suite à une convention signée entre l'ICCROM (Centre international d'études pour la conservation et la restauration des biens culturels) et l'Université nationale du Bénin. Un des objectifs de l'EPA, qui prend le relais du programme de préservation du patrimoine PREMA (Prévention dans les musées africains) lancé en 1986, est l'élargissement d'un réseau de professionnels africains capables d'assurer la conservation des collections des musées africains au sud du Sahara dans les aires francophones et lusophones. Aujourd'hui, l'EPA se pose comme une école supérieure et un centre spécialisé dans la conservation des biens culturels à la fois menacés de dégradation et susceptibles d'une valorisation. La perspective privilégiée est celle visant la création de musées ouverts au grand public qui devraient agir comme « miroir » d'un passé culturel *presque perdu*, mais aussi comme lieux pédagogiques destinés à un savoir et à une gestion modernes sur/de la tradition, opération synthétisée par la formule de « retour au futur » en vogue dans les documents émanant des organismes africains qui participent à la protection patrimoniale.

des origines dont le passé de l'esclavage est porteur, surtout dans des lieux aux identités et au statut historique incertains comme Ouidah. Il s'agirait d'une sorte de restitution bonne et prête à penser d'une temporalité, enfouie ou perdue dans le dédale du métissage des identités, qui oblige ses nouveaux détenteurs ou héritiers à mettre à jour leurs perceptions du passé.

En 1994, le lancement de l'itinéraire de la *Route de l'Esclave* a parachevé cette tendance inaugurée par *Ouidah 92* où la mise en patrimoine d'un passé, devenu immatériel, est associée au renouveau de la religion traditionnelle dont on a reconnu toute l'importance en 1997, en instituant une fête nationale du *vodun* célébrée chaque 10 janvier.

La Route en chantier

Aujourd'hui, la Route se présente dans un état de dégradation dû en partie à l'incurie de la part des institutions ; cette négligence est aussi le reflet d'un manque d'intérêt et de financements qui, après la fin du mandat du Président Soglo, a caractérisé les politiques nationales de valorisation du patrimoine. Deux organismes publics, la *Maison de la Culture* émanant de la mairie de Ouidah et la *Maison de la Mémoire*, ancienne *Maison du Brésil*, qui est un musée de l'État béninois, se disputent la gestion de l'itinéraire. D'ailleurs, les espoirs d'un développement d'un tourisme culturel suscités durant les années 1990 sont retombés par manque d'investissements de la part de l'Unesco et de l'État. En 2001, le Centre du patrimoine mondial a rejeté une première demande de classement de la Route sur la Liste des Biens culturels de l'humanité pour manque de visibilité et de lisibilité des sites qui apparaissent encombrés par des aménagements ne respectant pas « l'esprit des lieux » (Division du patrimoine culturel). Un deuxième projet est en préparation auprès de l'EPA de Porto-Novo, qui, d'après les recommandations reçues, propose la mise en œuvre de « zones tampons », de « centres d'interprétation » et de textes législatifs pouvant garantir la protection juridique de l'itinéraire (École du Patrimoine africain 2001). D'ailleurs, la situation n'est pas stagnante, au contraire, la Route est devenue une arène d'affrontements plus ou moins larvés entre plusieurs entrepreneurs privés, issus de la « société civile » qui, complices d'une juridiction défaillante en matière de protection du patrimoine national, ont occupé des lieux se trouvant sur ou adjacents à l'itinéraire. Leur but est la promotion d'activités commerciales qui passent aussi par un investissement sur des modalités particulières de revitalisation de la mémoire, parfois en opposition ou en contraste avec le projet initial, qui était, lui aussi, très hétéroclite. En ce sens, au cours de mon travail sur place, j'ai été confronté à un patrimoine en gestation, un chantier. D'autres lieux de mémoire occupent et « parasitent » en quelque sorte la tentative déjà désordonnée de donner à la Route une cohérence mémoriale. Le bâtiment *Zoomachi* (là où la flamme ne

s'éteint pas), par exemple. Installé derrière le lieu dit *Zomaï* (là où le feu ne rentre pas), cet édifice, encore en construction, représente une sorte de réponse morale, se voulant optimiste et lumineuse, à *Zomaï*, espace des ténèbres et de la résignation. Les récits locaux présentent plusieurs versions de cette traduction ; l'image du « feu » peut être substituée par celle de la « flamme » ou de la « lumière ». Loin d'être anodines, ces variations semblent exprimer l'attribution de diverses significations métaphoriques ou symboliques au prétendu lieu d'enfermement des esclaves. Si le feu est lié au danger d'incendies ; la lumière fait contraste à l'obscurité dans laquelle les esclaves étaient gardés mais elle évoque aussi les vertus de l'espérance et de la raison ; la flamme rappelle le feu, mais aussi la mémoire et le souvenir. En ce sens, *Zoomachi*, polémiquement par rapport à *Zomaï*, ne commémore pas l'obscurité comme lieu de l'effacement de l'identité mais la lumière toujours vivante et donc la reconnaissance des origines déchirées.

Zoomachi est destiné également à devenir à la fois un hôtel, *l'Escale du Retour*, et un centre de « conscientisation, de repentir et de retrouvailles avec la diaspora douloureuse » d'après l'inscription lisible sur un panneau situé à son entrée. Le concepteur et propriétaire, le sociologue Honorat Aguessy, fondateur à Ouidah de l'Institut de développement des échanges endogènes, est aussi le promoteur depuis 1998 d'une marche du repentir qui a lieu le troisième dimanche de janvier à partir de la place aux enchères. Au cours de cette procession, appelant à dépasser les divisions et les blessures du passé de l'esclavage, il est question pour la société civile d'assumer une partie de la « responsabilité morale » de cette histoire. Aguessy reprend cette formule du philosophe Karl Jaspers à propos de la responsabilité de tous les Allemands après la fin de la Seconde Guerre mondiale. Les bonnes intentions du projet vont avec l'objectif d'établir des liens solides avec la diaspora américaine issue des milieux pentecôtistes, prêchant la nécessité d'associer la réconciliation et le développement marquée par la devise, « A past forgiven, but not forgotten » (Bokossa 2000 : 59). Un tel propos contraste avec l'affirmation déjà citée : « L'oubli oui, le pardon non. » En fait, au contraire du « pardon », l'« oubli » ne peut pas être institué ; à Ouidah, le pacte touristique, qui est aussi un pacte de développement, peut être observé alors comme un miroir renversé où l'autrefois de la tragédie est devenu une valeur patrimoniale : la réconciliation avec la « diaspora » est devenue une promesse, vague certes, d'un avenir meilleur.

La participation à la marche, en 1998, de l'ancien dictateur, devenu par la suite le président Kérékou, *born-again* après sa conversion à une église pentecôtiste, montre l'existence d'un soutien politique différent de celui que le premier président du Bénin démocratique Soglo avait offert aux cultes *vodun* lors de *Ouidah 92*. Ce changement de perspective éthique et religieuse a été couronné en quelque sorte par l'organisation en 1999 de la « Conférence des leaders pour la réconciliation et le développement » et par le lancement du Festival itinérant *Gospel et Racines* en 2002 (Bako-Arifari

2000 ; Mayrargue 2005 ; Strandsbjerg 2005 ; Tall 1995a, 1995b, 2003, 2005). Structurées par une relation entre pouvoir et sacré qui demeure substantiellement étanche à l'idée de repentance, les pratiques traditionnelles ont donc subi une partielle mise à l'écart de la part de ces initiatives de réconciliation et de coopération internationale concernant le passé de l'esclavage. Pourtant, l'implication d'Aguessy dans le mouvement du repentir soutenu par des représentants de milieux pentecôtistes, n'empêche pas au fondateur de *Zoomachi* d'être dans d'autres contextes un ardent défenseur de la tradition culturelle liée aux pratiques du *vodun*.

L'autre lieu de mémoire qui rend encore plus complexe la lecture et la visibilité patrimoniale de la Route est représenté par l'action de l'ONG ProMeTra « Promotion de la médecine traditionnelle » dont l'activité principale consiste dans la recherche et la diffusion de méthodes et remèdes thérapeutiques procédant de la pharmacopée populaire. Basée dans une dizaine de pays, parmi lesquels la France et les États-Unis, ProMeTra a fait construire, sur la plage, à une centaine de mètres de la Porte du non-retour, la Porte du retour avec son musée de la Diaspora. Là aussi, nous pouvons observer une entreprise commerciale de valorisation de la mémoire de la traite qui s'adresse aux visiteurs d'origine afro-américaine se focalisant sur le thème du retour à la « mère Afrique ». Tous les deux ans, au cours du mois de février, pendant une semaine un pèlerinage de plusieurs centaines de visiteurs venus d'Amérique devrait avoir lieu sur ce site intégrant un autre itinéraire inspiré par l'histoire de l'esclavage : *La voie du souvenir et de la connexion spirituelle* où la découverte du sol atavique devient aussi l'occasion de « retrouver » éventuellement ses propres racines à travers la géomancie administrée par les devins interrogeant l'oracle *Fa*. Dans ce cas, les idées-clés ne sont pas le repentir et la réconciliation, mais les retrouvailles avec une Afrique mythique mise en scène à travers des représentations édulcorées, voire des pantomimes de rituels et danses *vodun*. D'après les promoteurs de cette opération, Ouidah devient à la fois la destination d'un retour momentané des visiteurs afro-américains sur la terre matricielle et le point de départ pour une auscultation de la religion ancestrale leur permettant de connaître l'identité « clanique » perdue. Pour eux, il ne s'agit pas seulement de la tentative d'une appropriation éphémère de « coutumes » dont ils seraient les héritiers immémoriaux, mais surtout de l'accomplissement symbolique d'un processus désormais séculier : la conjonction avec l'identité d'hommes et de femmes libres. À cet égard, en reprenant les recherches d'Émile Benveniste, Claude Meillassoux (1998 : 23) a observé comment l'individu libre est celui qui est pourvu d'une appartenance sociale procédant de sa naissance et donc du fait de s'être développé parmi les « siens ». C'est cette liberté de l'identité, arrachée à leurs aïeux, qui hante ceux qui font le voyage en Afrique en quête de leurs origines « tribales ».

Une mythologie de la traite et l'utopie patrimoniale

Suite à l'observation sur la plage de Ouidah de la journée du 10 janvier 1997, lors de la première année de la célébration de la fête nationale du *vodun* au Bénin, Peter Sutherland (1999) a mis l'accent sur les différentes perceptions de l'histoire de l'esclavage des chefs de cultes et des visiteurs afro-américains qui y étaient présents. Au cours de cet événement, les dignitaires du *vôdun*, à travers leurs discours et leurs pratiques rituelles, ont représenté les esclaves comme des ancêtres sacrés. En ce sens, ils ont redéfini l'océan comme un espace mythologique façonné par la migration d'esprits et par le retour actuel des frères de la « diaspora ». Mais, d'après le témoignage de Sutherland, les visiteurs venus d'Amérique cherchaient en vain dans les actions et les paroles de leurs hôtes la conscience d'une purification des fautes relatives à l'implication des Africains dans la traite : « Analysis of the festival's logic of remembering and forgetting reveals a problem unsuspected by its creators : the difference between representation of blackness on opposite sides of the Atlantic » (*ibid.* : 197-198). Aussi, la « géographie morale » (*ibid.* : 195) de la diaspora, faite de la quête de racines et de branches, s'est retrouvée altérée par la reconstruction du *vodun* comme « mythologie maritime » (*ibid.* : 207). Centrant son étude autour de la figure du Daagbo Hunon Huna, « chef suprême du *vodun* », Sutherland souligne comment cette personnalité charismatique « reimagine the history of slavery as a “double deportation of African persons and gods across the Atlantic” » (*ibid.* : 196). À partir de ce mythe, les objets du contexte rituel en question participent d'une cosmogonie intégrant l'expérience de la traite. La mise en scène de la rencontre convertit l'expérience tragique de la traversée en une durée imaginaire et en une révélation structurant la relation à la fois économique et symbolique entre les détenteurs indigènes des cultes *vodun* et les descendants afro-américains des anciens esclaves. Sur la plage à Ouidah, la quête d'une purification de la part des « pèlerins » afro-américains rentre en collision avec les usages mythiques que les dignitaires des cultes *vodun* font du retour en Afrique de leurs « frères » de la diaspora qui sont aussi des touristes de mémoire. L'invention d'une cosmogonie de la traite apparaît être le produit de la « logique du cumul » (Augé 1988 : 130) d'objets mais aussi des faits de l'histoire. Cette force à l'œuvre dans les pratiques rituelles me semble correspondre à la logique de prise de pouvoir, transformatrice du réel, opérante dans le *vodun* que Suzan Preston Blier (1995 : 42) définit « changeability ». Comme l'a dit un de mes interlocuteurs, engagé dans le renouveau des cultes anciens, « le *vodun* balise le progrès ».

À Ouidah, la complexité des enjeux patrimoniaux retentit également dans les conflits relatifs à la gestion de la Forêt sacrée transformée après *Ouidah 92* en un espace hybride à la fois touristique et secret, donc partiellement interdit aux visiteurs, à cause de l'installation d'un couvent *vodun*. Pareillement, le temple de Pythons fait l'objet de contrastes où les tentatives

de gestion publique de ce lieu se frottent aux querelles affectant les équilibres, déjà instables, entre les diverses collectivités familiales qui se revendiquent en être les propriétaires. On pourrait faire une synthèse de ces situations en observant que la problématique patrimoniale est liée au fait qu'il s'agit parfois de sites privés investis par des aménagements publics ou parfois de lieux publics occupés par des aménagements privés. Cette opposition va bien au-delà des frictions cadastrales ; elle concerne de très près la question plus vaste relative à l'institution de mémoires collectives confrontées à des propriétés familiales ou claniques donc porteuses de valeurs et d'aspirations qui ne correspondent pas forcément aux intentions officielles visant la création de lieux d'une mémoire sociale et historique partagée. Au plan communautaire, l'*origine* indique la propriété de la tradition à patrimonialiser, elle est donc perçue moins comme une catégorie instituée mais plutôt comme une catégorie instituant sa valorisation patrimoniale.

D'après Zygmunt Bauman (1982), la mémoire historique des collectivités ne contient pas la vision d'une tradition bien construite que les acteurs sociaux s'approprieraient et à laquelle ils feraient recours consciemment ; le concept implique encore moins une version de l'historiographie du genre « plus ça change, plus c'est la même chose ». La mémoire historique fait plutôt référence au constat que dans la genèse de toute transformation diachronique nous pouvons observer une discordance entre les attentes et les circonstances matérielles auxquelles les individus et les groupes sont confrontés. L'hybridation de plusieurs mémoires de l'esclavage semble produire des situations marquées par une crise entre l'utopie concernant les restitutions du passé et l'économie politique et symbolique à l'œuvre dans les mises en scène muséale et touristique. L'aspiration à devenir des lieux de mémoires est confrontée à l'inadéquation, qu'on pourrait considérer structurale, des cadres sociaux communautaires censés devoir accueillir la mise à jour de l'héritage transmettant les faits révolus de l'histoire aux identités culturelles et religieuses actuelles.

Le Festival *Ouidah 92* a contribué à forger et légitimer la possibilité d'une imitation réciproque entre les usages savants et les sources/ressources populaires de ce renouveau. Aujourd'hui, les divers dignitaires des savoirs érudits et religieux ont recours au thème des origines retrouvées et restaurées en vue de l'affirmation d'identités individuelles et collectives. Ces démarches se caractérisent par la recherche constante des moyens politiques et économiques susceptibles de préparer le développement. Nous sommes confrontés à une dimension millénariste du traditionalisme en tant que processus construisant la continuité entre la dimension rituelle des pratiques et le patrimoine en tant qu'arène politique. C'est la perte durable du passé de l'esclavage qui devient le miroir, ou l'écran, de la paradoxale obsolescence d'une époque tragique muée en durée exotique par les initiatives de la patrimonialisation.

À Ouidah, on assiste à la naissance laborieuse et vacillante d'une tradition qui se présente comme construite à partir d'un *vide* et caractérisée par un « syncrétisme délibéré » (Guran 2000 : 234). Milton Guran utilise cette

expression de « *sincretismo deliberado* » à propos des relations internes et extérieures caractérisant les communautés « afro-brésiliennes », mais elle me semble fournir une synthèse d'autres formes, d'ailleurs collatérales, d'appropriation identitaire du passé au Bénin. Ce mouvement de réappropriation discursive et rituelle représente davantage le vecteur masqué des divisions sociales que leur partage métissé. Des idiosyncrasies patentes peuvent apparaître lorsqu'on tente d'apercevoir une continuité de dispositions morales entre l'*ethos* concernant le rapport à l'esclavage des cultes africains et leurs réélaborations opérées en Amérique par les victimes de la traite. Toutefois, l'esclavage, n'étant pas bien entendu à l'origine du *vodun*, a été le moteur historique de son expansion et, donc, de l'expansion de ses origines et de leur ubiquité morale, mythique, politique, historique. D'ailleurs, de nos jours, la « tradition » est assumée ouvertement par les responsables des divers cultes moins comme un « *terminus a quo* » que comme un « *terminus ad quem* », d'après les termes utilisés par un de mes interlocuteurs « lettrés »⁴. Il s'agirait donc de la recherche dynamique de l'origine qui se réalise à travers la mise en actualité du passé. En ce sens, la conjonction et la compatibilité des mémoires de l'esclavage et de celles relatives aux pratiques de la religion traditionnelle apparaît être une construction contemporaine.

La proclamation en 1997, du 10 janvier comme jour de fête nationale du *vodun*, a signifié pour les intellectuels locaux, les guérisseurs, les dignitaires, les chefs d'importantes collectivités, la reconnaissance de leur prestige et, en quelque cas, de leur statut d'« hommes-ressources ». Si l'importance de leur condition peut être observée comme un phénomène relié aux logiques politiques et communautaires du terroir se ralliant à une rhétorique patrimoniale internationale (Bako-Arifari 1995), une analyse de ce renouvellement ne peut pas faire abstraction de la place de la croyance vécue et jouée. La scène rituelle est là pour *fonctionner*, donc elle est déjà une forme de distanciation en actes, mais cette fabrication contemporaine d'un collage de la tradition comme répétition avisée du passé semble produire un effet de réversibilité et de reproductibilité de séquences rituelles. Les moments les plus spectaculaires de la liturgie deviennent des fragments « muséaux » ayant désormais un relief plus métaphorique d'une tradition presque perdue à conserver, que métonymique d'un complexe mythico-rituel stable et cohérent. On est dans la recherche et l'affirmation du « déjà su » et du « déjà cru », pour paraphraser le titre du texte de Jean Pouillon (1993). Comme nous avons vu pour la relation à l'oubli (*ibid.* : 2), la possibilité de la croyance « endogène » est réactivée lorsque la participation au devenir implique un savoir sur le passé comme s'il était encore vécu ou plutôt comme si, dans une sorte de foyer *antérieur*, il n'avait jamais cessé de l'être. Ce qui apparaît presque perdu, tout en étant susceptible d'être encore durablement conservé,

4. L'interlocuteur en question est Émile Ologoudou, sociologue, ancien directeur de la Radio et télévision nationales, homme de lettres et dignitaire du culte d'origine yoruba *òrò*. Il reprend KARL-AUGUST (1985 : 4).

est remplacé par un usage de la reproductibilité des faits et des objets du rituel. Le spectacle n'est plus seulement celui de la croyance qui se donne à voir mais aussi celui relatif à la contrainte que la croyance soit vue, reconnue comme représentative d'un monde social qui a déjà changé. En fait, d'après certains de mes interlocuteurs se reconnaissant dans l'appartenance aux cultes *vodun*, la construction moderne de leur tradition nécessiterait une relation nécessaire entre le foyer « originel » de cet héritage — aujourd'hui en danger à cause de l'avènement moderne d'autres mouvements religieux (les églises pentecôtistes, par exemple) — et la valeur économique contemporaine d'une authenticité ressentie comme étant à la fois en perte et en train de se renouveler. L'institutionnalisation d'un patrimoine, d'un héritage protégé et destiné à devenir une pédagogie du passé, est, d'après eux, la condition historique qui permettrait aujourd'hui de passer dialectiquement d'une époque révolue d'acculturation à une époque d'inculturation. Ces deux concepts montrent les changements internes aux perceptions locales de l'hégémonie : l'inculturation (l'appropriation de sa propre tradition de la part de celui qui se construit comme indigène, détenteur d'un héritage) ne devient qu'une forme dissimulée d'adéquation émique à l'influence d'une instance législative internationale comme l'Unesco. À cet égard, j'ai trouvé significative cette réflexion faite par un de mes interlocuteurs : « On ne peut pas revenir aux temps immémoriaux sans faire recours aux politiques. » Dans le contexte de l'énonciation, il était question d'investissements en matière de valorisation culturelle décidés par des élus, mais je l'ai perçue aussi comme une affirmation révélatrice du sens pratique présent dans l'appropriation vécue des mythologies.

Si toute « tradition » semble avoir toujours associé une innovation graduelle à une dynamique de l'inclusion ou de l'exclusion subreptice de ses composantes « authentiques », à Ouidah, la sacralité des lieux est désormais associée à la tentative de valider leur rayonnement symbolique en composant plusieurs mémoires conflictuelles. À cet égard, l'organisation de *Ouidah 92*, festival des arts et de la culture *vodun* ; l'aménagement à la fois touristique et cultuel de la Forêt sacrée de Kpassé en 1993 ; le lancement du projet de la *Route de l'Esclave*, en 1994, ont été des événements fondateurs. Les références relatives à la religion *vodun*, à la déportation des esclaves et au non-retour, à la présence des « Afro-brésiliens » et des visiteurs-pèlerins se reconnaissant dans la diaspora noire, à la grandeur déchue du royaume esclavagiste du Dahomey mais aussi à sa rivalité avec le royaume « autochtone » Huéda, cohabitent dans une immanence qui se construit comme une synchronisation patrimoniale du passé. En même temps, constituant un cadre de repères très parcellisés, la *Route de l'Esclave*, lieu de mémoire en attente de classement et en chantier depuis plus de dix ans, entre la dégradation des monuments qui le jalonnent, l'antagonisme des différents promoteurs d'initiatives culturelles et commerciales, les promesses restauratrices de la valorisation et de la rénovation, est devenue un espace emblématique de conflits émanant d'intérêts variés, particuliers et collectifs.

Dans cet héritage culturel en gestation, le *vodun* et la mémoire de l'esclavage sont invoqués comme les composantes immatérielles. À partir de *Ouidah 92* et du colloque de lancement de la *Route de l'Esclave*, la renaissance de la « tradition » a coïncidé avec les premières années du renouveau démocratique du pays et avec le début d'une décentralisation administrative. L'ouverture politique a conféré des nouvelles qualités, sociales et publiques, aux pratiques culturelles. L'éclatement des logiques lignagères a coïncidé avec l'affirmation d'une valeur d'usage patrimonial et d'échange international des rites et des croyances comme matériaux symboliques du passé. L'identification historique et culturelle entre ce passé et la mémoire de la traite s'est faite aussi à travers la mise en scène de sa dimension esthétique. C'est le spectacle des danses, des chants, du public réuni et ravi, des retrouvailles rituelles avec la « diaspora », qui a contribué à la propulsion dans les mémoires de la valeur de ces événements devenus les lieux métaphoriques de l'avènement d'un *vodun* moderne et festif (tout en prétendant être aussi l'expression d'une mythologie de l'histoire de la traite) dans la « société civile » du Bénin contemporain.

Aujourd'hui, à Ouidah, la mémoire de l'esclavage est confrontée à une contradiction douloureuse : le « plus jamais ça » de l'expérience historique doit faire le constat que sur l'échelle du développement mondial, l'époque de l'assujettissement se confond avec celle de l'ouverture aux marchandises, aux technologies, aux savoir-faire, portés, par exemple, par les « Afro-brésiliens ». Face au poids écrasant de cette matérialité, correspondant à une suprématie visible et tangible, l'exportation et la diffusion du *vodun* au niveau mondial et son institutionnalisation contemporaine annoncée par *Ouidah 92* et suivie par le choix officiel du 10 janvier comme jour de la fête nationale du *vodun*, semblent entériner et racheter, aux yeux de plusieurs interlocuteurs, un juste retour des « choses immatérielles » égarées ou perdues pendant la traite et la colonisation. Ce patrimoine, qui est ressenti comme spirituel au sens large, pourvu d'un pouvoir positif de contagion, du point de vue de la tolérance, en tant que forme noble, ou plutôt anoblie, de la « différence culturelle », est perçu comme ressource potentielle en vue du développement.

La patrimonialisation de l'histoire de l'esclavage telle qu'elle est mise en scène au Bénin, s'inscrit dans un contexte anthropologique et religieux caractérisé par un brassage permanent. Il ne s'agit pas d'un métissage flou d'éléments recomposant sans cesse les pratiques « traditionnelles », mais au contraire, de l'accumulation et de l'appropriation d'objets, de pratiques, de lieux pourvus d'une fonction performative très concrète. Ainsi, une opposition renversant (et parfois brouillant) les visions des différents vaincus de l'histoire participe d'un héritage à la fois commun et divisé, où l'affirmation d'une puissance révolue, comme celle des royaumes esclavagistes qui ont précédé la colonisation française, peut être associée d'une manière paradoxale à la rhétorique politiquement correcte du repentir. D'ailleurs, à l'intérieur de chaque collectivité, les conflits hérités du passé sont là ; le caractère

litigieux de beaucoup de terrains et de bâtiments montre comment l'appropriation et l'usage des biens fait l'objet d'une transmission légale très controversée. Sur les différentes propriétés foncières et immobilières semble, en effet, planer la dimension indicible des mémoires et de leurs symboles. Les divisions des groupes de différentes origines, maîtres et esclaves, portant souvent le même nom de famille mais non pas la même histoire, existent bel et bien à Ouidah, malgré l'affichage de la part de quelques notables d'une harmonie cosmopolite et « républicaine » représentant un trait distinctif de la ville. Entre les différentes versions de l'histoire contemporaine, il s'agit d'une dialectique à l'œuvre affirmant les supposées avancées de l'hybridation entre les chaînes de la traite et les liens culturels instaurés avec la diaspora transatlantique (Unesco 1998). Le passé revisité ne concerne pas seulement la relation mémoriale à l'esclavage (celui de la traite océanienne, mais aussi celui domestique et des plantations), mais, conjointement à cette question, il pèse aussi sur les questions domaniales et les droits coutumiers, très mouvants, et sur les revendications inspirées par le principe de l'autochtonie. D'ailleurs, l'appropriation contemporaine de la primauté conférée par la revendication de l'autochtonie, plus que s'y opposer radicalement, intègre d'une manière conflictuelle la rhétorique du métissage à l'œuvre dans l'institutionnalisation patrimoniale d'une mémoire historique et religieuse du passé de l'esclavage.

Centre d'études et de recherches comparatives en ethnologie, Université Paul-Valéry-Montpellier 3 et Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture, CNRS/EHESS/ministère de la Culture.

BIBLIOGRAPHIE

AUGÉ, M.

1988 « Les syncrétismes », in *Le grand atlas des religions*, Paris, Encyclopædia Universalis France : 130-131.

BAKO-ARIFARI, N.

1995 « Démocratie et logiques du terroir au Bénin », *Politique africaine*, 59 : 7-24.

2000 « La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des Africanistes*, 70 : 221-231.

BAUMAN, Z.

1982 *Memories of Class. The Pre-History and After-Life of Class*, London, Routledge & Kegan.

BOKOSSA, M. M.

2000 *The Hotel Ouidah Project. West African Humanitarian Project*, Worldwide International Consultant Group.

CAFURI, R.

2003 *In scena la memoria. Antropologia des siti storici del Bénin*, Torino, L'Harmattan Italia.

DIVISION DU PATRIMOINE CULTUREL

s.d. *Remarques du Centre du patrimoine mondial*, document interne, Cotonou, Ministère de la Culture.

ÉCOLE DU PATRIMOINE AFRICAÏN

2001 *Programme « Tourisme culturel sur La Route de l'Esclave. Suggestions et propositions d'actions »*, Porto-Novo, École du Patrimoine Africain.

GURAN, M.

2000 *Agudás. Os « brasileiros » do Benim*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

JOHARIFARD, S.

2005 *Fighting Feudalism : Traditional Culture and the Problem of Dual Authority in the People's Republic of Benin*, Thesis for the Degree of Bachelor, Princeton, Department of History, University of Princeton.

KARL-AUGUST, E.

1985 « Pour une politique de recherche historique sur Ouidah et sa région », in UGDO, *Les voies de la renaissance de Ouidah*, Caen, Éditions Kanta : 13-28.

LAW, R.

2004 *Ouidah. The Social History of a West African Slaving « Port »*, Athens, Ohio University Press.

MAYRARGUE, C.

2005 « Dynamiques transnationales et mobilisations pentecôtistes dans l'espace public béninois », in L. FOURCHARD, A. MARY & R. OTAYEK (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala ; Ibadan, IFRA : 243-265.

MEILLASSOUX, C.

1998 [1986] *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses universitaires de France.

POUILLON, J.

1993 *Le cru et le su*, Paris, Éditions du Seuil.

PRESTON BLIER, S.

1995 *African Vodun. Art, Philosophy and Power*, Chicago-London, The University of Chicago Press.

STRANDBJERG, C.

2005 « Les nouveaux réseaux évangéliques et l'État : le cas du Bénin », in L. FOURCHARD, A. MARY & R. OTAYEK (dir.), *op. cit.* : 223-241.

SUTHERLAND, P.

1999 « In Memory of Slaves : An African View of the Diasporas in the Americas », in J. MUTEBA RAHIER (ed.), *Representations of Blackness and the Performances of Identities*, Westport-London, Bergin & Carvey : 195-211.

TALL, E. K.

1995a « Dynamiques des cultes vòduns et du chistianisme céleste au Sud-Bénin », *Cahiers des Sciences humaines*, 31 : 797-823.

1995b « De la démocratie des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'Études africaines*, XXXV (1), 137 : 195-208.

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

2005 « Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au sud-Bénin », in L. FOURCHARD, A. MARY & R. OTAYEK (dir.), *op. cit.* : 267-284.

UNESCO

1993 *Résolution 27 C/3.13*, 27^e session de la Conférence générale de l'Unesco.

1998 *La chaîne et le lien. Une vision de la traite négrière*, Paris, Éditions Unesco.

RÉSUMÉ

La thématique des rapports entre les usages mémoriaux du passé de l'esclavage et les reprises d'activités culturelles s'est imposée à partir du début des années 1990 à Ouidah, au Bénin, où l'on peut observer une mise en relation entre les discours relatifs à l'histoire de la traite et les nouvelles formes de ritualisation de la religion perçue comme traditionnelle. Aujourd'hui, la prolifération d'initiatives visant le développement d'un tourisme culturel va avec la valorisation des sites sacrés et des manifestations qui expriment la vivacité et la légitimité, parfois retrouvées, des croyances et des cultes anciens. Ainsi, la question mémoriale de la traite négrière exerce son emprise sur les modalités de transmission et de représentation des pratiques dites *vodun*. L'institution des lieux de mémoire de la traite se présente comme une situation patrimoniale marquée par des ruptures entre les diverses restitutions collectives et religieuses de l'histoire des esclavages, transatlantique et locale. Ces espaces sont affectés par la précarité des structures censées devoir composer les identités du présent avec la mise en mémoire des faits du passé.

ABSTRACT

Restoring the Future: On the Slavery Road in Ouidah, Benin. — The relationship between the uses of memory of slavery and the reappearance of cult activities became more prominent at the beginning of the 1990s in Ouidah, Benin, where a connection could be observed between discourses on the history of the slave trade and new forms of ritualization of “traditional” religion. Today, the proliferation of “cultural tourism” initiatives goes hand in hand with the promotion of sacred sites and various events that express the (sometimes rediscovered) vivacity and legitimacy of ancient beliefs and cults. Thus the question of the memory of the slave trade influences the modes of transmission and representation of so-called Voodoo practices. The institution of slave trade “memory places” appears to be marked by the various discrepancies between collective and religious restitutions of both transatlantic and local histories of slavery. These spaces are affected by the precariousness of the structures which are supposed to link the identities of the present with the memory of the past.

Mots-clés/Keywords : Bénin, Ouidah, *vodun*, mémoires de l'esclavage, patrimoine, *Route de l'Esclave*, syncrétisme, tourisme culturel/Benin, Ouidah, Voodoo, *memory of slavery*, *heritage*, *Slavery Road*, *syncretism*, *cultural tourism*.