

Enjeux politiques de la mémoire de l'esclavage dans l'Atlantique Sud

La reconstruction de la biographie de Francisco Félix De Souza

Os desafios políticos da memória da escravidão no Atlântico Sul. A reconstrução da biografia de Francisco Félix De Souza

The political issues surrounding memories of slavery in the South Atlantic.

Reconstructing the biography of Francisco Félix De Souza

Ana Lucia Araujo



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lusotopie/154>

ISSN : 1768-3084

Éditeur :

Association des chercheurs de la revue Lusotopie, Brill, Karthala

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2009

Pagination : 107-131

ISSN : 1257-0273

Référence électronique

Ana Lucia Araujo, « Enjeux politiques de la mémoire de l'esclavage dans l'Atlantique Sud », *Lusotopie* [En ligne], XVI(2) | 2009, mis en ligne le 28 septembre 2015, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lusotopie/154>

ENJEUX POLITIQUES DE LA MÉMOIRE DE L'ESCLAVAGE DANS L'ATLANTIQUE SUD

*La reconstruction de la biographie de Francisco Félix de Souza**

Cet article examine la mémoire de l'esclavage et de la traite des esclaves dans la famille du négrier Francisco Félix de Souza (1754-1849). Il cherche à expliquer comment et pourquoi le marchand brésilien est devenu une référence pour la communauté aguda du Bénin et s'est transformé en mythe. À partir de sources textuelles, d'entretiens réalisés auprès des membres de la famille et de l'examen du mémorial de Francisco Félix de Souza, cet article analyse la reconstruction de la mémoire du marchand au sein de sa famille. Il vise en même temps à comprendre comment la mémoire de l'ancêtre exprime des enjeux politiques associés à la mémoire de l'esclavage dans le Bénin contemporain.

*Os desafios políticos da memória da escravatura no Atlântico Sul
A reconstrução da biografia de Francisco Félix de Souza*

O artigo examina a memória da escravidão e do comércio de escravos na família do mercador de escravos Francisco Félix de Souza (1754-1849). Ele busca explicar como e por que o mercador brasileiro tornou-se uma referência para a comunidade aguda do Benim e se transformou em um mito. A partir de fontes textuais, entrevistas realizadas com membros da família e do exame do memorial de Francisco Félix de Souza, analisa-se a reconstrução da memória do mercador no seio da família. Ao mesmo tempo, tenta-se entender como a memória do ancestral exprime as implicações políticas associadas à memória da escravidão no Benim contemporâneo.

*The Political Issues Surrounding Memories of Slavery in the South Atlantic
Reconstructing the Biography of Francisco Félix de Souza*

This article examines the memory of slavery and the slave trade in the family of the slave merchant Francisco Félix de Souza (1754-1849). It seeks to explain how and why the slave trader became a reference for the aguda community from Benin and how he was transformed into a myth. Relying on the exam of textual sources, interviews with the members of the family as well as the examination of the Francisco Félix de Souza's memorial, this article analyzes the reconstruction of the memory of the slave merchant within his family. At the same time, it aims at understanding how the memory of the ancestor expresses political issues related to the memory of slavery in contemporary Benin.

Au cours des dernières années, la vie du marchand d'esclaves brésilien Francisco Félix de Souza (1754-1849), établi depuis le début du XIX^e siècle au royaume du Dahomey, a fait l'objet de nombreuses études (Ross 1969, Law 2001, Silva 2004). Les recherches de Robin Law (2001, 2004, 2008) ont contribué à déconstruire

* La recherche en vue de la rédaction de cet article a été possible grâce au New Faculty Start-Up Program, Howard University.

l'image couramment acceptée dans l'ensemble des travaux en montrant que plusieurs autres marchands de la région étaient plus prospères que Francisco Félix de Souza.

Malgré les nouvelles perspectives que suggèrent ces études, force est de constater que le nom du marchand occupe toujours une place centrale dans la mémoire de la traite des esclaves en Afrique de l'Ouest et dans l'Atlantique Sud. En réalité, la plupart des travaux historiques produits récemment n'ont pas privilégié l'analyse des enjeux politiques associés à la visibilité acquise par le négrier ces dernières années, notamment à la suite de la concrétisation des projets officiels de valorisation de la mémoire de l'esclavage au Bénin. Plus que d'établir des « faits », l'examen de la biographie de Francisco Félix de Souza nous fournit des pistes méthodologiques pour aborder l'opposition classique entre tradition orale et sources écrites, tout en attirant notre attention sur les rapports entre mémoire et écriture de l'histoire.

Par le biais de l'étude de la reconstruction biographique du marchand d'esclaves Francisco Félix de Souza, nous chercherons à comprendre comment la mémoire de la traite atlantique se renouvelle et se reconstruit aujourd'hui dans la République du Bénin. À partir de l'analyse d'entretiens, réalisés auprès des membres de la famille de Souza et de l'examen du mémorial de Francisco Félix de Souza, nous chercherons à comprendre comment s'est perpétuée la mémoire du marchand. Pourquoi et comment ce personnage est-il devenu un symbole des relations culturelles et commerciales entre le golfe du Bénin et Bahia ? Comment Francisco Félix de Souza s'est-il transformé en mythe fondateur et en référence mémorielle et identitaire pour la communauté afro-luso brésilienne du Bénin ? Comment les mémoires familiales et collectives parviennent-elles à concilier l'image du négrier avec celle du philanthrope ? Quel rôle jouent les représentations du Brésil construites par la famille dans la composition de ce mythe ?

La résurgence d'une mémoire sans témoins

Au début des années 1990, la mémoire de l'esclavage et de la traite atlantique s'est constituée en mouvement transnational débordant des Amériques et de l'Europe. En République du Bénin, la résurgence du débat sur le passé esclavagiste s'est accompagnée de projets officiels parrainés par le gouvernement béninois, des ONG et des agences internationales telle que l'Unesco. À cette vague mémorielle ont également adhéré des membres de l'élite locale qui étaient associés de près ou de loin au passé de la traite atlantique. Plusieurs familles, qui descendaient de marchands d'esclaves d'origines brésilienne et portugaise, ou encore d'anciens esclaves revenus du Brésil, se mirent à valoriser leur passé dans l'espace public, contribuant ainsi à l'essor du phénomène de patrimonialisation.

La vague patrimoniale, qui s'est développée au Bénin dans les années 1990, est issue en grande partie des commémorations du 500^e anniversaire de l'arrivée de Christophe Colomb aux Amériques. Ces commémorations firent prendre conscience du peu de visibilité accordée à la traite atlantique et à la contribution des Africains à la construction du continent américain. Ces interrogations donnèrent naissance à deux projets distincts. Le premier, *La Route de l'esclave*, se voulait une initiative scientifique, tandis que le second, le *Premier Festival mondial des cultures vaudou* :

retrouvailles Amériques-Afriques – Ouidah 92, insistait davantage sur la question religieuse et sur le tourisme. Ces deux projets se sont presque confondus et ont reçu l'appui de l'Unesco et du gouvernement béninois (Tall 1995a, 1995b ; Araujo 2007). Avec l'élection de Nicéphore Soglo en 1991, le Bénin sortait d'une dictature militaire « marxiste-léniniste ». Le gouvernement chercha alors non seulement à promouvoir la nouvelle liberté religieuse, mais aussi à développer l'économie du pays grâce au tourisme culturel. La religion vodun¹ et la traite atlantique furent au cœur de divers programmes : valorisation des patrimoines matériel et immatériel de la traite des esclaves par le biais de commémorations, construction de monuments et création de divers musées de famille. La réalisation de ces projets fut sujette à controverse (Tall 2005, Bako-Arifari 2000) et les initiatives privées qui en découlaient se développèrent sur fond d'un grand débat dans les quotidiens locaux (Araujo 2007 : 156).

À l'instar des travaux sur les anciens ports esclavagistes européens, comme ceux de Bristol et Bordeaux (Chivallon 2001), ou ouest africains – notamment du Ghana (Bruner 1996 ; Singleton 1999 ; Holsey 2008) – l'étude de la ville de Ouidah permet de saisir les multiples dimensions de la mémoire de l'esclavage, non uniquement liée à ceux qui ont subi les effets de l'emprisonnement, de la déportation, des châtiments et du travail forcé ; elle est aussi construite par ceux qui commandèrent la capture des individus et participèrent au commerce des captifs. La mémoire s'inscrit ainsi dans un paysage physique et politique divisé par des conflits qui peuvent passer inaperçus des touristes et des visiteurs. Dans ce contexte, la famille du marchand brésilien Francisco Félix de Souza joue encore aujourd'hui un rôle important au sein de la société ouidahienne.

L'étude de la reconstruction biographique du négrier brésilien Francisco Félix de Souza met en évidence l'existence de mémoires plurielles de l'esclavage, qui peuvent éventuellement converger, mais qui très souvent présentent des éléments dissonants, contradictoires, conflictuels. En République du Bénin, les descendants des anciens esclaves et des marchands d'esclaves témoignent dans leurs discours d'une forme de mémoire bien que n'ayant pas vécu l'expérience de leurs ancêtres. Aussi, en l'absence de la figure du témoin, étudier leur mémoire suppose de travailler avec des médiateurs.

Comme le rappelle Marianne Hirsch, la mémoire qui se manifeste dans les générations peut être conçue comme une « postmémoire ». Cette modalité mémorielle est propre à ceux qui ont grandi avec le récit des événements traumatiques subis par leurs ancêtres (Hirsch 1997 : 22). La notion de patrimoine, matériel ou immatériel, devient alors incontournable, car elle constitue un « héritage qui participe activement à la transmission de l'identité » (Jewsiewicki 2008 : 7). Pour ces « héritiers » – qui se revendiquent – descendants directs ou indirects des victimes de la vie en captivité, la mémoire est marquée tant par la rupture que par son aspect lacunaire. En revanche, chez les descendants des maîtres, des marchands ou des acteurs ayant collaboré à ce commerce, elle se caractérise plutôt par la

¹ Le vodun est une religion pratiquée dans la partie méridionale de la République du Bénin. Le mot est aussi synonyme de « divinité ». Le vodun comprend des divinités qui personnalisent les forces de la nature. Selon Susan Preston Blier, le vodun, ce sont les « forces ou pouvoirs mystérieux qui gouvernent le monde et les vies de ceux qui y résident » (Blier 1995 : 4).

continuité. Les familles des marchands d'esclaves d'origine américaine ou européenne, établis sur les côtes ouest africaines à l'époque de la traite atlantique, ont réussi à préserver leur attachement aux villes où leurs ancêtres participèrent au commerce des esclaves, tout en gardant des liens avec l'autre rive de l'océan Atlantique. Cette relative sédentarité et la richesse accumulée grâce à la traite, leur permirent de conserver des biens matériels : maisons, meubles, objets et photographies. De même, la stabilité de leur position au sein d'une élite locale leur assura la permanence des pratiques culturelles et religieuses associées à leur communauté d'origine, brésilienne ou portugaise, tout en s'adaptant aux coutumes « locales ». Cette identité est à la fois stable et métissée. Même en étant ouverte aux échanges réciproques, elle est fortement marquée par la fierté d'être « Brésilien », c'est-à-dire descendant de ces marchands portugais et brésiliens établis sur le golfe du Bénin, ou encore de ces anciens esclaves revenus du Brésil à partir de 1835.

La traite des esclaves et l'esclavage brésilien

Pour comprendre le rôle des marchands brésiliens et certains traits qui caractérisèrent la communauté afro-luso-brésilienne du Bénin, il est nécessaire d'examiner les lignes directrices des traites portugaise et brésilienne dans cette région. Ce survol rapide aidera à saisir le rôle politique et économique de Francisco Félix de Souza en tant que point de contact entre les deux rives de l'Atlantique Sud. Il permet aussi de saisir les traits culturels et religieux de cette communauté, fruit d'un système d'échanges réciproques.

Les Portugais furent les premiers Européens à s'établir dans le golfe de Guinée. À partir de 1472, ils explorèrent la région du golfe du Bénin (Law 2004 : 29) et fondèrent en 1482 le fort de São Jorge de Mina sur la Côte de l'Or (actuel Ghana). Entre la fin du xvi^e siècle et le début du xvii^e siècle, les Portugais arrivèrent dans la région de Ouidah (Gléwé), village côtier qui faisait partie du royaume de Xwéda. À partir de la seconde moitié du xviii^e siècle, les échanges commerciaux et diplomatiques entre le Brésil et les royaumes de la région – notamment, ceux du Dahomey, de Porto Novo, de Lagos et du Bénin – furent très actifs. Ces royaumes envoyèrent de nombreuses missions diplomatiques au Brésil. En 1822, l'Oba Osemwedé du Bénin et l'Oba Osinlokun de Lagos furent les premiers chefs d'État à reconnaître l'indépendance brésilienne (Silva 2001 : 11).

En 1721, les Portugais établirent à Ouidah le fort de São João Batista da Ajuda (aujourd'hui le Musée d'histoire de Ouidah). À l'époque, on trouvait déjà dans la ville un fort français (fondé en 1704 et démoli en 1908) ainsi qu'un fort anglais (fondé en 1692), aujourd'hui disparu. En 1727, Ouidah fut conquise par le royaume du Dahomey qui eut ainsi un accès à la mer. La ville devint, après Luanda (Law 2004 : 2 ; Lovejoy 2007 : 25), le plus important comptoir d'esclaves de la période de la traite atlantique.

Les Portugais arrivèrent au Brésil en 1500. Au cours des premières années, ils réduisirent en esclavage les Amérindiens du littoral. Au début, cette main-d'œuvre était utilisée dans les activités d'extraction du brésil (ou « bois de braise »). Toutefois, lorsque les colonisateurs commencèrent à développer des plantations de canne à sucre dans les régions de Bahia et de Pernambuco, un plus grand nombre de

travailleurs devint nécessaire. Très vite, la main-d'œuvre amérindienne, au moins dans les régions sucrières (Alencastro 2006 : 348), s'avéra insuffisante. Une grande partie de la population amérindienne avait été décimée, et les survivants résistaient à la captivité sur leur terre natale (Florentino 1997 : 72-73). Les premiers esclaves africains amenés au Brésil au xvi^e siècle remplacèrent progressivement cette main-d'œuvre. Le nombre d'Africains amenés au Brésil fut nettement supérieur à celui des autres colonies américaines. L'usage généralisé du travail des esclaves pour toutes les activités économiques dans l'espace rural et urbain, ainsi que dans l'espace domestique, constitue l'une des principales singularités du système esclavagiste brésilien par rapport à d'autres sociétés latino-américaines où l'utilisation de la main-d'œuvre esclave était beaucoup plus circonscrite. Tout au long du xix^e siècle, les voyageurs européens, qui ont séjourné au Brésil, ont souvent mentionné avoir vu les familles les plus prospères se promener dans les rues des villes suivies par de longues files d'esclaves. Dans ce contexte, posséder des esclaves n'était pas seulement une question d'ordre économique, mais aussi une marque de prestige social.

Les Africains arrivés au Brésil provenaient de l'Afrique centrale (royaumes de l'Angola et du Congo), du golfe de Guinée et, à la fin du xviii^e siècle, du Mozambique (Klein 1987 : 53). L'actualisation de la *Trans-Atlantic Slave Trade Database*², coordonnée par David Eltis, confirme que les voyages dans la région de l'Atlantique Sud, notamment entre l'Angola et le Brésil, se faisaient en ligne droite et non pas selon le modèle traditionnel du commerce triangulaire.

Jusqu'en 1850, année de l'abolition définitive de la traite des esclaves au Brésil, les plus importants ports de débarquement de captifs étaient ceux de Salvador de Bahia et de Rio de Janeiro. Dès la fin du xvii^e siècle, le système esclavagiste brésilien se fondait sur une articulation étroite entre une importation massive d'esclaves et un nombre constant d'affranchissements (Marquese 2006 : 109). Cette importation continue garantissait l'introduction de nouveaux esclaves sans mettre en danger l'ordre social esclavagiste et il arrivait assez souvent que des esclaves affranchis acquièrent à leur tour des esclaves (Mattoso 1979 : 150-151 ; Reis 1993 : 3).

Entre 1550 et 1850, on estime que le Brésil a reçu plus de cinq millions de captifs, soit le plus grand nombre d'Africains déportés aux Amériques. Les esclaves représentaient très souvent près de la moitié de la population de villes comme Rio de Janeiro et Salvador, où ils exerçaient les métiers les plus divers : domestiques, marchands, cordonniers, chirurgiens, barbiers, artistes, artisans, tailleurs, etc. Esclaves et maîtres y vivaient dans une grande proximité et donc dans une situation de négociation continue (Reis & Gomes 2005 : 9).

Dans les zones sucrières, l'espérance de vie des esclaves était très courte et le taux de mortalité très élevé en raison des conditions de travail pénibles. Dans les plantations, les femmes étant nettement moins nombreuses que les hommes, les maîtres étaient amenés à renouveler les contingents d'esclaves par importation de nouveaux captifs plutôt que par reproduction. Le Brésil comptait ainsi un million et demi d'esclaves en 1872, alors que les États-Unis, qui ont importé environ 400 000 captifs pendant toute la période de la traite atlantique, avaient dès 1860 une population de quatre millions d'esclaves (Florentino 1997 : 52 ; Reis 1993 : 7).

² < www.slavevoyages.com >.

Pendant les trois premières décennies du XIX^e siècle, la plupart des 7 000 esclaves qui transitaient chaque année par Bahia étaient originaires de l'actuelle région du Nigeria et du Bénin (Reis 1993 : 93-94). Ces nouvelles populations yorouba et haoussa étaient capturées pendant les guerres opposant les Peuls aux royaumes inféodés au royaume d'Oyo. Même si les esclaves adeptes de l'islam étaient loin d'être majoritaires, ils connurent à Bahia une certaine liberté religieuse qui leur permit de se regrouper et de s'organiser. Indépendamment de leur groupe ethnique, ces Africains étaient connus au Brésil sous le nom de Malês. L'origine du terme est encore controversée, mais il est fort probable qu'il provienne du mot yorouba *imale* signifiant musulman.

Vers 1835, le nombre d'esclaves nés en Afrique était très élevé à Bahia. À cette époque, la ville comptait 65 000 habitants, dont 21 940 Africains. Parmi cette population née en Afrique, 17 325 (26,5 %) étaient des esclaves tandis que 4 615 (7,1 %) étaient des affranchis. La concentration d'esclaves de langue yorouba et la présence d'un certain nombre d'esclaves haoussa à Bahia ont grandement contribué à l'organisation de la révolte des Malês de 1835 (Reis 1993 : 96-97). Plusieurs participants à la rébellion connaissaient le Coran, portaient des amulettes, écrivaient en langue arabe ou encore portaient des *abadas*, de longs habits blancs. À la suite de l'échec de la rébellion de 1835, la peine la plus courante infligée aux Africains affranchis, soupçonnés d'avoir participé au mouvement, fut la déportation vers le golfe du Bénin. Après l'abolition de l'esclavage brésilien en 1888 et jusqu'au début du XX^e siècle, d'anciens esclaves continueront à retourner spontanément dans le golfe du Bénin.

La formation d'une communauté afro-luso-brésilienne

L'estimation du nombre des anciens *retornados* (« retournés ») s'échelonne selon les auteurs entre 3 000 et 8 000 personnes. Autour du golfe du Bénin, ils s'installèrent notamment dans les villes côtières de l'actuelle République du Bénin, à Anécho (actuel Petit Popo), Agoué, Grand Popo, Ouidah, Cotonou et Porto Novo, ainsi qu'à Badagry et à Lagos dans l'actuel Nigeria. Ils y rejoignirent les négriers portugais et brésiliens déjà établis sur la côte et donnèrent naissance à la communauté « aguda* ». À Ouidah, les anciens esclaves reçurent le soutien du marchand d'esclaves brésilien Francisco Félix de Souza. Ce dernier les aida à s'établir près du quartier « Brésil » qu'il avait fondé lorsque le roi Ghézo l'avait nommé intermédiaire commercial auprès des Européens.

Les Aguda représentent entre 5 % et 10 % de la population actuelle de la République du Bénin³. Ils ne forment pas une communauté homogène : aujourd'hui, on trouve parmi eux les descendants des *retornados*, les descendants des marchands d'esclaves brésiliens et portugais, ainsi que les « assimilés », c'est-à-dire les descendants des esclaves de ces deux groupes. Ces derniers portent les noms de famille

* *Nlir* : le mot « aguda » désigna d'abord les Portugais (du nom du fort de São João Baptista de Ajudá), puis son usage s'étendit aux Brésiliens vivant sur la côte. Il est fort probable qu'il s'agisse d'une évolution du mot portugais « ajuda », qui en langue fon devint « adjuda » et qui, repris en nagô-yorouba, est devenu « aguda ».

³ La République du Bénin compte approximativement 8 300 000 habitants.

portugais de leurs anciens maîtres et partagent les mœurs et les coutumes « brésiliennes » (Guran 1999 : 88). Le terme « aguda » était également synonyme de « catholique », même si parmi les Aguda il y avait aussi des musulmans et des pratiquants des cultes dits « traditionnels », c'est-à-dire le vodun, le culte des orishas, etc. (Braga 1968 : 189 ; Guran 1999 : 15 ; Cunha 1985 : 189). Les *retornados* avaient aussi des langues maternelles distinctes et étaient originaires de diverses régions du golfe du Bénin.

Malgré ces distinctions, ces anciens esclaves avaient un passé commun marqué par l'esclavage et les expériences vécues au Brésil. À la différence des autochtones, ils avaient été baptisés, ils portaient des noms portugais (Silva, Reis, Assunção, Almeida, Santos, Cruz, Paraíso, Oliveira, Souza) et s'habillaient selon les codes européens. Pour cuisiner, ils se servaient d'ustensiles et introduisirent dans la région une cuisine particulière, comme par exemple, la *feijoadá** (sorte de cassoulet à base de haricots noirs), le *cozido* (mets de viande et de légumes cuits) et l'*acará* (beignet dont la pâte est préparée avec des haricots blancs). Dans l'espace public, la présence de la communauté se faisait sentir également par les particularités d'une architecture domestique inspirée des maisons luso-brésiliennes. Au Bénin, la construction des bâtiments dits « afro-brésiliens », ayant généralement deux étages et une véranda, exerça une influence sur la communauté locale qui en adopta certains éléments, très souvent décoratifs (Sinou 1993 : 36). De retour dans le golfe du Bénin, les esclaves affranchis tentèrent de reproduire le modèle de la société esclavagiste brésilienne. Cependant, l'adhésion à ce modèle ne se limita pas à une simple question de mœurs et de coutumes : beaucoup devinrent des marchands d'esclaves. Même sans avoir amassé de grandes fortunes, comme celles des autres négriers, certains connurent la réussite dans cette activité. En 1850, on trouve à Ouidah plusieurs *retornados* actifs dans le commerce des esclaves (Cunha 1985 : 109).

Le maintien de la cohésion de la communauté s'appuya sur l'endogamie : les Aguda épousaient très souvent un membre de leur groupe. Les anciens esclaves amenèrent avec eux des confréries catholiques, comme celle de Nosso Senhor do Bom Fim qui avait contribué à l'affranchissement de nombreux esclaves à Bahia. Ils reproduisirent en sol africain la *Bouryan*, une mascarade apparentée au *bumba-meu-boi*, très populaire dans le Nordeste brésilien (Guran 1999 : 8). Aujourd'hui, c'est en préparant des mets inspirés de la cuisine bahianaise, en chantant des chansons dans un portugais approximatif (Denis 1976⁴) et en dansant la samba que les Aguda maintiennent vivante une certaine mémoire de l'outre-Atlantique.

En raison de leurs mœurs, les Aguda furent perçus par les autochtones comme un groupe plus éduqué et « civilisé ». Cette occidentalisation fut ressentie comme une assimilation et un refus de reconnaître leurs origines. Avec le temps, cette « supériorité » suscita une certaine convoitise dans la population locale. Être Aguda était synonyme d'appartenance à une bourgeoisie moderne. Certaines familles

* *Nlir* : rouges ou noirs.

⁴ Les Aguda ne parlent plus la langue portugaise, mais certains mots et expressions ont été préservés : *cama* (lit), *chavi* (*chave* : « clé »), *camisa* (robe ou chemise longue), *gafu* (*garfo* : « fourchette »), *Bondyé Senhor* (*Bom dia Senhor* : « bonjour monsieur »), etc. (Denis 1976 : 198-199).

autochtones ont voulu alors suivre, voire imiter, leur façon de vivre, parfois en cherchant même à adopter des noms portugais.

En 1892, les régions comprenant l'ancien royaume du Dahomey et celui de Porto Novo furent conquises et ensuite intégrées à la colonie française du Dahomey. Même si, avec la fin du commerce des esclaves, leur fortune et leur pouvoir diminuaient, les Aguda surent se forger une place à part dans la société coloniale. Attachés à une culture « brésilienne », ils perçurent la présence européenne comme un atout (Coquery-Vidrovitch & Goerg 1992 : 373). Plusieurs d'entre eux occupèrent différents postes administratifs et continuèrent à pratiquer les métiers appris au Brésil. Ils furent interprètes, commis administratifs, négociants ou encore exercèrent des métiers artisanaux de type occidental : charpentiers, maçons, couturiers (Bako-Arifari 2000 : 222). Habités au contact avec les Européens, leur situation sous le régime français fut celle de collaborateurs et, en échange de leurs services, ils furent très souvent favorisés, consolidant ainsi leur position d'élite au Dahomey. À la lecture du *Journal Officiel de la colonie du Dahomey* des premières années de la colonisation française, on peut non seulement identifier les noms des familles des membres de la communauté aguda, qui occupaient différents postes administratifs, mais aussi constater à quel point ils ont apporté leur appui au nouveau régime (Araujo 2007 : 135-136).

Ce n'est qu'après 1946, avec la mise en place d'un nouveau système de représentation politique à l'Assemblée territoriale et à l'Assemblée nationale française, que l'influence politique des Aguda commença à décliner (Guran 1999 : 274). Après la proclamation de l'indépendance du Dahomey au mois d'août 1960, le groupe perdit définitivement sa position privilégiée. À une époque où le sentiment national émergeait, les Aguda furent perçus comme les anciens collaborateurs du régime français. Lorsque le général Mathieu Kérékou devint le président du pays et installa une dictature « marxiste-léniniste », les familles aguda les plus prospères subirent les effets des changements économiques et sociaux. Ceux qui s'opposèrent au nouveau régime, comme Francisca Patterson (née Medeiros) furent envoyés en prison⁵, tandis que d'autres, comme Urbain Karim Elisio da Silva, songèrent à quitter le pays⁶.

En 1990, plusieurs notables de la communauté aguda, dont Mgr Isidore de Souza (1934-1999), archevêque de Cotonou, participèrent activement à l'organisation de la Conférence nationale des forces vives de la nation, qui a établi la transition démocratique et a préparé la tenue d'élections présidentielles (Tall 1995a). Avec la fin de la période dictatoriale et l'organisation des projets de mise en valeur des cultures et des religions locales ainsi que de la mémoire de l'esclavage, certains membres de la communauté aguda retrouvèrent un certain prestige politique et de la visibilité sur la scène publique. Ce fut le cas de la famille Vieyra, dont l'ancêtre était Sabino Vieyra, *retornado* de Rio de Janeiro. Rosine Vieyra Soglo, épouse du président Nicéphore Soglo, fut élue députée dans les années 1990 et participa activement au gouvernement dans lequel son frère, Désiré Vieyra, était ministre de la Culture.

⁵ Cela fut le cas de Francisca Patterson (née Medeiros), d'après l'entrevue réalisée à Porto Novo, 2 août 2005.

⁶ Entrevue avec Urbain Karim Elisio da Silva, Porto Novo, 22 juillet 2005.

Les questions relatives à la construction de l'identité de la communauté font toujours l'objet de débats parmi les chercheurs. Manuela Carneiro da Cunha fait référence à une « identité ethnique des Brésiliens » (Cunha 1985 : 9). Elle insiste sur le fait que l'ethnicité se construit essentiellement sur le plan idéologique et que, dans cette perspective, le catholicisme y joua un rôle fondamental. Le Brésil constituait le lien entre les membres de la communauté, qui se « considéraient comme une ethnie du même type que les ethnies de la région ; ethnie avec une origine spécifique, la brésilienne, une langue propre, le portugais, un habillement occidental, une cuisine, des fêtes et cultes religieux particuliers » (Cunha 1985 : 145). Cependant, Robin Law rappelle que cette identification avec le Brésil n'a pas toujours existé. Jadis, c'était la langue et la religion catholique qui jouaient un rôle majeur pour la cohésion des Aguda (2002 : 43).

Milton Guran considère qu'être un « Brésilien » aujourd'hui au Bénin est comme appartenir à n'importe quel autre groupe ethnique (yorouba, fon, etc.) (Guran 2007 : 149). Or, les Aguda ne parlent plus le portugais. S'ils portent toujours des noms de famille luso-brésiliens et si beaucoup d'entre eux restent attachés à la religion catholique, ils ont désormais le français comme langue d'usage, tout en conservant les langues locales comme le yorouba, le fon et le gun. Pour cette raison, soutient Elisée Soummoni, on peut difficilement affirmer que la communauté aguda forme de nos jours un « groupe ethnique », car ses membres font aussi partie d'autres « ethnies » auxquelles ils s'intègrent (Soummoni 2001a : 70). Pour Soummoni la communauté aguda n'est pas engagée dans un processus de reconstruction, car elle n'est pas en crise. Olabiyi Yai considère pour sa part que « les Aguda aujourd'hui perdent de plus en plus leur cohésion d'antan » (Yai 1997 : 283), hypothèse confirmée au cours de nos entretiens.

La période qui a suivi la Conférence nationale fut pour certains Aguda le moment de récupérer le prestige politique perdu. La visibilité internationale dont a profité le pays dans le cadre des projets officiels de valorisation du vodun, des cultures « africaines » et de la mémoire de l'esclavage et de la traite atlantique en a offert l'occasion. Tout en affichant une identité « brésilienne », les Aguda sont désormais encouragés à parler publiquement de l'esclavage, jadis sujet tabou, car il met l'accent sur leurs différences plutôt que sur les éléments qu'ils ont en commun. Dans cette perspective, penser une mémoire commune brésilienne devient de plus en plus ardu, car il est difficile de concevoir la pluralité des mémoires de l'esclavage à l'intérieur du groupe (Bako-Arifari 2000 : 223).

Si, parmi les membres les plus âgés de la communauté, les traditions « brésiliennes » demeurent vivantes, aujourd'hui elles se perdent dans les nouvelles générations, qui se marient avec des membres d'autres groupes et adoptent d'autres religions que le catholicisme. Seroit-ce parce qu'elles ne voient plus les avantages qu'il y a à être « Brésilien » ? Difficile à dire. Au moins en partie, la prompte adhésion des Aguda à la vague mémorielle et patrimoniale nous paraît être une tentative de préserver leur passé ainsi que de projeter une image de cohésion du groupe. Cette dynamique est visible surtout dans les familles les plus prospères, par exemple, chez les Medeiros, les Patterson, les Silva, les Vieyra et les de Souza.

Dans cette mouvance, les Aguda font la promotion de leur histoire et de leur patrimoine. Les touristes américains ou brésiliens, de passage à Porto Novo ou à Ouidah, se font un devoir de s'arrêter chez quelques familles aguda. Si le Brésil

est encore l'élément que le groupe met en valeur, cela ne se produit plus de manière innocente. Le Brésil fait désormais son apparition sur la scène internationale et devient un modèle différent de celui de l'ancien colonisateur français. Il représente non seulement le lien avec le passé mais aussi la promesse d'un avenir moderne. Alors que le champ d'expérience passée n'est plus qu'un patrimoine offert au regard des autres, les Aguda revendiquent leur appartenance au Brésil comme un horizon d'attente.

Dans un monde médiatisé et globalisé, l'identité des Aguda se construit et se renouvelle avec l'aide de journalistes, de personnalités artistiques et politiques, d'anthropologues et d'historiens, comme Pierre Verger, Gilberto Gil ou Milton Guran. Les liens de la communauté aguda avec le Brésil sont transformés par leurs regards photographique et filmique (Barbieri 1999 ; Hollanda 1998) diffusés dans les expositions, les documentaires radiophoniques et divers projets sur Internet⁷. En 2008, pour commémorer l'anniversaire des 120 ans de l'abolition de l'esclavage au Brésil, la chaîne nationale de télévision brésilienne Globo a présenté un documentaire intitulé les *Retornados*, au cours duquel plusieurs membres éminents des familles aguda du Bénin ont été interviewés.

Le négrier brésilien

Francisco Félix de Souza est perçu comme l'un des fondateurs de la communauté aguda au Bénin. Il serait né à Salvador de Bahia en 1754 (Law 2001 : 5 ; Silva 2004 : 12). On sait très peu de chose sur la période qui précède son installation à Ouidah. La tradition familiale présente son ancêtre comme un homme riche tout en valorisant ses origines « typiquement » brésiliennes. Il est décrit comme un homme blanc dont les ancêtres paternels étaient portugais, mais dont la mère serait une Amérindienne d'Amazonie. Même si l'Amazonie était très peu connue à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, elle est toujours présente dans les discours de la famille comme étant le symbole de ce Brésil imaginé et riche en ressources naturelles. Simone de Souza (1992), par exemple, présente le marchand comme l'un des membres d'une famille de nobles militaires et d'employés de l'administration. Il serait l'un des descendants à la huitième génération de l'officier portugais Tomé de Souza (1503-1573 ou 1579), premier gouverneur général du Brésil et fondateur de Salvador. De nos jours, une autre version est avancée : Francisco Félix de Souza serait le petit-fils de Tomé de Souza. Incompatible avec le fait que ce dernier est décédé presque deux cents ans avant la naissance du marchand brésilien⁸, elle vise à résoudre l'absence de renseignements sur sa période brésilienne, en contribuant aux récentes tentatives de reconstruction de la mémoire de l'ancêtre.

De Souza se serait rendu pour la première fois sur la côte de l'Afrique occidentale vers 1792 (Law 2001 : 13-14 ; Law 2004 : 165 ; Silva 2004 : 12). Il y serait

⁷ Voir le projet *Cartas da África* <www.cartasdafrica.com>, et « Agudás : o Brasil no Benim », *BBC Brasil* : <www.bbc.co.uk/portuguese/pulltogether/s_agudas.shtml> [consulté le 18 juillet 2008].

⁸ D'après le « Discours de bienvenue du porte-parole de son Excellence Mito Honoré Feliciano Julião de Souza, Chacha VIII à la délégation de l'Université de Rutgers (État du New Jersey) », Ouidah, 24 juillet 2005.

resté trois ans et serait ensuite retourné au Brésil. Vers 1800, il serait revenu en Afrique pour s'y installer définitivement. Il occupa le poste de gouverneur du fort de Ouidah, laissé vacant en 1804 par son frère Jacinto José de Souza (Law 2004 : 165). À la mort de ce dernier puis celle de son substitut, Francisco Félix de Souza aurait assumé l'administration du fort portugais. Quelques années plus tard, il aurait quitté ses fonctions pour se consacrer exclusivement au commerce des esclaves (Verger 1968 : 638 ; Law 2001 : 16 ; Law 2004 : 165). Plusieurs voyageurs racontèrent que le marchand brésilien était si pauvre en revenant en Afrique qu'il était obligé de ramasser les cauris donnés en offrande aux fétiches (Silva 2004 : 14 ; Law 2001 : 11).

À Ouidah, Francisco Félix de Souza eut un conflit avec le roi Adandozan, probablement à cause d'une dette impayée. Il se rendit à Abomey pour réclamer la somme qui lui était due, mais le roi, considérant cela comme un affront, le jeta en prison (Hazoumé 1956 : 28). La tradition raconte que pour le punir, les geôliers du roi l'auraient plongé dans une grande jarre d'indigo, opération répétée à plusieurs reprises pendant plusieurs semaines (Hazoumé 1956 : 29). Alors qu'il était emprisonné, de Souza aurait fait la connaissance du prince Gakpé, fils du roi Agonglo, assassiné en 1797. Ce dernier aurait choisi Gakpé pour successeur, mais Adandozan usurpant le trône, se proclama roi du Dahomey (Silva 2004 : 83, Hazoumé, 1956 : 27). Le prince serait allé visiter le négrier en prison et ils auraient décidé d'unir leurs forces pour combattre Adandozan. Ils contractèrent alors un pacte de sang, pratique bien connue dans l'ancien royaume du Dahomey (Hazoumé 1956 : 29).

De Souza s'évada de prison et s'installa à Petit Popo d'où il fournit armes et marchandises au prince Gakpé, qui préparait un coup d'État (Silva 2004 : 86). Adandozan fut chassé du trône aux alentours de 1818 et le prince Gakpé devint le roi Ghézo. Le nouveau roi invita alors le marchand brésilien à s'établir à Ouidah pour occuper une fonction de représentant dans les affaires commerciales du royaume. Ce dernier prit le titre de « Chacha », mot associé au surnom qu'il aurait gagné en s'évadant de prison à l'aide de ses alliés. D'après la tradition, les gardes dahoméens auraient demandé à ses hommes ce qu'ils transportaient, question à laquelle ceux-ci auraient répondu « chacha », qui signifierait des « nattes » (Silva 2004 : 89). Toutefois, cette hypothèse est peu probable, puisqu'en langue fon natte se dit *zàn* et ne peut être une référence à de Souza. On pourrait supposer que le mot *chacha*, qui en langue fon s'écrit *cacà* (Segurola & Rassinoux 2000), signifie « vite fait ». Il serait possible aussi que ce soit une adaptation de l'expression *já já* en portugais signifiant « vite, vite », utilisée par de Souza. Le mot *chacha* en serait venu à désigner le titre du plus haut représentant de la famille, aujourd'hui toujours usité dans différents pays africains. Après le décès de Chacha I^{er}, le roi du Dahomey et ensuite la famille de Souza en viendront à nommer régulièrement un successeur.

La fonction occupée par le marchand brésilien fut communément associée au poste de vice-roi⁹. Au cours des dernières années, la tradition locale, qui le désigne comme le chef des Blancs, fut remise en cause par Robin Law, qui rappelle

⁹ L'information erronée selon laquelle Francisco Félix de Souza aurait reçu le titre de vice-roi se serait propagée notamment à cause du roman *The Viceroy of Ouidah* de Bruce Chatwin (Law

que le poste de chef des Blancs ou *yovogan* était toujours occupé par un natif¹⁰. Cette survalorisation du statut du marchand brésilien pourrait aussi être attribuée aux récits et aux rapports des voyageurs britanniques dans lesquels le marchand brésilien fut décrit comme un homme ayant beaucoup de pouvoir. Toutefois, ces mêmes relations de voyage montrent que, lors de l'arrivée à Ouidah, les visiteurs européens s'adressaient au *yovogan* avant d'aller rencontrer le Chacha. Par conséquent, le poste occupé par de Souza aurait plutôt été celui d'un chef local ou « cabécère » (Law 2004 : 168). Même si le titre de « vice-roi » est inapproprié pour définir les fonctions exercées par le négrier, Alberto da Silva observe que, dans le cadre d'une autocratie, « être l'agent commercial du roi était, néanmoins, une fonction politique » (Silva 2004 : 90). Autrement dit, il n'est pas surprenant que de Souza ait été perçu par les commerçants brésiliens comme un acteur de grande importance dans la société dahoméenne.

La montée de Ghézo sur le trône du royaume du Dahomey et l'installation de de Souza à Ouidah coïncidèrent avec le déclin du commerce des esclaves et la transition vers le commerce « légitime » de l'huile de palme. Jusqu'aux années 1830, le marchand brésilien était encore un homme très riche et il possédait en totalité ou en partie plusieurs bateaux négriers (Law 2001 : 25)¹¹. Dans les années 1840, ses activités connurent un fort déclin en raison de son âge avancé et des mesures de répression du trafic des esclaves appliquées par la marine britannique, qui lui aurait saisi vingt-deux bateaux (Duncan 1968, I : 204 ; Law 2001 : 28). Au moment de son décès en 1849, il aurait été très endetté envers le roi Ghézo ainsi qu'à l'égard de marchands brésiliens et cubains. Dans nos entretiens, certains membres de la famille nous racontèrent qu'après le décès de Chacha I^{er}, le roi du Dahomey avait envoyé des agents à la résidence du défunt pour saisir plusieurs de ses biens.

Le mémorial de Singbomey

L'ancienne demeure de Francisco Félix de Souza existe toujours. Le complexe résidentiel de la famille appelé « Singbomey » se trouve dans le quartier Brésil, lieu où le marchand et plusieurs Aguda se sont installés pendant la première moitié du XIX^e siècle. Au fond de la cour s'élèvent deux grandes maisons de couleur orange rougeâtre, dont l'architecture s'inspire des constructions domestiques brésiliennes des XVIII^e et XIX^e siècles. C'est à l'intérieur de ces deux bâtiments que l'on trouve aujourd'hui son mémorial. Ces lieux existent depuis longtemps, mais leur aménagement pour la réception des visiteurs date du début des années 1990, lorsque le Chacha VIII fut intronisé.

2001 : 18 ; Law 2004 : 167-168). Plusieurs autres chercheurs, dont Guran (1999 : 22) font référence à Chacha I^{er} comme ayant reçu le titre de vice-roi.

¹⁰ À partir de 1823, le poste était occupé par un homme dont le nom de famille était Dagba.

¹¹ Certains bateaux, dont le *Emprehendedor*, n'appartenaient plus à de Souza au moment de leur saisie.

Dans le premier bâtiment se trouve un grand salon qui abrite une galerie de portraits des chachas et des autres membres illustres de la famille¹². La visite, commentée par Christian de Souza et David de Souza, neveux du Chacha VIII, commence par un grand portrait de Chacha I^{er}, réalisé par un peintre coréen¹³. Cette peinture s'inspire d'un autre portrait plus ancien et plus petit, que Pierre (1968) a reproduit dans son livre *Flux et Reflux*. L'image du marchand qui y figure ressemble beaucoup à celle du révolutionnaire italien Giuseppe Garibaldi (1807-1882). De Souza a une expression sévère ; il porte une longue barbe, un foulard autour du cou et un bonnet brodé orné d'un pendentif. Cette représentation s'inspire de la physionomie et de l'habillement *gaúcho* de Garibaldi (Guran 1999 : 27-28). Quoique nous ne sachions pas exactement quand et pourquoi est née cette association entre les deux personnages, ce choix ne serait pas le fruit du hasard. Encore aujourd'hui, Garibaldi est perçu au Brésil comme un héros de la Révolution Farroupilha qui visait à l'autonomie de la province du Rio Grande do Sul vis-à-vis du pouvoir central monarchique. Si les idéaux de Garibaldi sont loin d'être similaires aux activités de Chacha I^{er}, on pourrait au moins supposer que les commanditaires du portrait voulaient projeter cette image d'aventurier et de libérateur. L'association avec le héros italien met en lumière l'esprit d'aventure du marchand, car il se consacrait à un commerce dangereux en plus d'avoir aidé le prince Gakpe à libérer le royaume du Dahomey du « sanguinaire » roi Adandozan.

Pendant la visite, Christian de Souza et David de Souza¹⁴ laissent entrevoir une volonté de réhabiliter la mémoire de leur ancêtre non pas en tant qu'esclavagiste mais plutôt en tant que grand entrepreneur (Araujo 2008). On met l'accent sur les liens avec le Brésil et on justifie les activités du marchand en rappelant surtout que la traite atlantique était légale à l'époque. Du point de vue de la famille, le marchand brésilien aurait contribué au développement de l'Afrique, en introduisant au royaume du Dahomey des produits auparavant inexistantes, parmi lesquels l'huile de palme.

Mémoires en conflit

Au cours de nos entretiens, plusieurs des épisodes racontés montrent combien la trahison et la collaboration avec l'Européen en échange de plus de pouvoir politique font partie de l'histoire de la famille de Francisco Félix de Souza. L'existence de différents groupes d'intérêt au sein de la famille crée souvent de sérieux conflits et les soupçons de mort par empoisonnement ne sont pas rares. Les mésententes avec la royauté du Dahomey ont laissé des traces dans la mémoire familiale et celles-ci se manifestent de plusieurs manières. Il existe encore une croyance selon

¹² En 1936, Pierre Verger, lors d'un séjour à Ouidah, photographia quelques portraits peints. Voir <www.pierreverger.org/fpv/index.php?option=com_wrapper & Itemid = 176>.

¹³ Nous n'avons pas d'informations précises sur le peintre, mais à partir des années 1970, le régime marxiste-léniniste en place a encouragé les relations entre le Bénin et les pays de l'Asie de l'Est, la Chine notamment.

¹⁴ Christian de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), 19 juin 2005.

laquelle les mariages entre un de Souza et un Fon d'Abomey sont voués à l'échec et peuvent avoir des conséquences très lourdes. Lors d'une entrevue, une femme aînée de la famille¹⁵ a affirmé que la cause de la profonde dépression de sa fille était un mariage avec un Fon d'Abomey. D'après les différents récits qui circulent, ceux qui n'écoutent pas les avertissements le regrettent plus tard. Le récit de ces événements pourrait laisser croire que le pacte de sang avec le roi Ghézo a été profitable, mais que le prix en fut aussi très élevé.

Pendant la visite du mémorial, on voit l'entrecroisement de plusieurs mémoires, relatives non seulement à l'esclavage et aux royautés dahoméennes, mais aussi aux échanges entre le Dahomey et le Brésil. Quoique Christian de Souza souligne que, dans l'histoire officielle, il existe une opposition entre Ghézo « le bâtisseur » et Chacha « l'esclavagiste », on minimise les conflits entre la famille et les rois du Dahomey au profit de la mise en valeur de la collaboration existante entre les deux personnages.

Selon la tradition familiale, le marchand aurait sauvé Na Agontimé (Bay 1998 : 180 ; Bay 2001a : 16-18), la mère du roi Ghézo, vendue comme esclave au Brésil par Adandozan. À défaut de preuves documentaires concluantes, le vodun pratiqué dans la Casa das Minas dans l'État brésilien du Maranhão préserve plusieurs divinités originales des rois du Dahomey, c'est-à-dire antérieures au roi Agonglo, et non pas empruntées aux royaumes conquis (Verger 1952 : 22-23 ; Bay 2001b : 57 ; Gleason 1970). Cela laisse penser que Na Agontimé aurait été la responsable de l'introduction du vodun au Brésil (Verger 1992 : 71-72). En libérant la mère du roi, Francisco Félix de Souza aurait ainsi transformé la rupture de la traite en lien fécond avec le Brésil.

Malgré la tradition, il n'existe aucun document prouvant que le négrier fût allé au Brésil chercher la mère du roi. En 1821, il aurait obtenu un passeport pour se rendre dans sa terre natale, mais le navire *Príncipe de Guiné*, sur lequel il devait embarquer, fut arraisonné par la marine britannique (Law 2004 : 166). Mais cela n'empêche pas qu'il aurait pu essayer d'y retourner plus tard. Le roi Ghézo lui aurait-il interdit de quitter le Dahomey ? Avait-il des problèmes légaux pour entrer au Brésil ? D'après les sources disponibles, le roi Ghézo aurait plutôt envoyé à Bahia un employé du nom de Dosso-Yovo qui aurait également participé à la préparation de l'évasion de la mère du roi (Law 2004 : 177 ; Bay 1998 : 179).

Dans le mémorial de Singbomey, on trouve une gravure représentant Mama Ahoissi, fille de Assongbo Dandje (le second roi de Glidji), la première femme africaine de Francisco Félix de Souza. Christian et David de Souza rappellent que leur aïeul eut 201 enfants, 106 filles et 95 garçons :

David de Souza : « [...] il était le point focal. Il y a le roi d'Abomey qui lors des guerres de conquête, faisait des esclaves, qu'il venait vendre sur la côte. Chacha installé à Ouidah servait en quelque sorte de relais et il lui apportait de la verroterie, de la dentelle, des épices [...] et ce roi venait vendre des esclaves ici [...] Donc quand lui, il convoyait ces esclaves ici... Bon (rires), ça, c'est hors caméra : les plus belles femmes il les garde... »

Christian de Souza : « Oui il les achetait [rires]... pas pour les vendre, mais pour sa progéniture [...]. D'où l'importance de sa progéniture. Il y en a qui avaient deux

¹⁵ Entrevue avec Marie de Souza (nom fictif) et David de Souza, Cotonou, 23 juillet 2005.

ou trois enfants [...] Il était fort physiquement, quand tu fais deux cents enfants... tu es fort physiquement. Surtout avec la médecine traditionnelle [...] »¹⁶

Ce passage montre que dans ce contexte, le fait que le négrier ait eu des relations sexuelles, probablement forcées, avec des esclaves choisies était tout à fait acceptable. Les de Souza renforcent ainsi la légende selon laquelle Chacha I^{er} aurait été doté d'une virilité remarquable, laquelle fut renforcée par le nombre de femmes esclaves qui étaient à sa portée. Sa nombreuse progéniture s'expliquerait ainsi par sa force physique hors du commun et non pas par sa richesse et par le nombre d'esclaves qu'il détenait. Toutefois, on sait que, en raison de sa réputation d'homme riche, plusieurs Ouidahiens se disent encore aujourd'hui descendants du marchand. Sa puissance physique et son pouvoir de séduction sont des traits qui reviennent non seulement dans le discours des membres de la famille, mais également dans des œuvres de fiction comme le roman *The Viceroy of Ouidah* (1980) de Bruce Chatwin et *Cobra Verde* (1987), son adaptation au cinéma. Dans ce film, Chacha I^{er} est représenté sous les traits d'un personnage qui terrorise les autres hommes et qui attire les femmes sans avoir besoin de dire un seul mot.

Lorsque la monarchie dahoméenne fut abolie à l'époque de la colonisation française, l'assemblée familiale fut chargée de choisir le Chacha. Cependant, les divisions au sein de la famille, à une époque où son influence avait beaucoup diminué, rendaient difficile l'élection pour le poste. Il y eut alors de longues périodes de vacance du pouvoir.

L'ancêtre guérisseur

Le clou de la visite du mémorial survient lorsque l'on ouvre les portes de l'ancienne chambre de Chacha I^{er}. Il s'y trouve non seulement son lit, fait de bois brésilien, mais aussi sa tombe. Selon David de Souza, lorsque le marchand mourut, le roi du Dahomey « a envoyé une douzaine d'esclaves, une douzaine d'hommes qu'on devait enterrer vivants en même temps que lui, mais les enfants ont dit « pas question, nous, nous ne contribuons pas à cela »... et ces hommes-là ont été libérés »¹⁷. Malgré l'opposition de la famille, le négrier reçut quand même tous les honneurs associés aux funérailles d'un grand chef dahoméen : quatre personnes ont été sacrifiées, deux à la plage et deux sur sa tombe (Law 2004 : 215). Le récit de cet épisode donne une image occidentalisée et humaniste de la famille, qui refusait certaines pratiques religieuses locales ainsi que la cruauté envers les esclaves.

Les de Souza se disent catholiques, mais dès que leur ancêtre s'établit à Ouidah, le roi Ghézo fit installer dans la ville plusieurs divinités du vodun pour le protéger. Près de la tombe de Chacha I^{er}, on trouve une grande jarre en céramique qui aurait été rapportée du Brésil par son ancêtre. Cette jarre contient de l'eau qui est utilisée dans les rituels de libations visant la guérison des membres de la famille¹⁸. Ainsi, l'aïeul lui-même est devenu une sorte de vodun, une divinité

¹⁶ Entrevue filmée avec Christian et David de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), 19 juin 2005.

¹⁷ Entrevue filmée avec Christian et David de Souza, 19 juin 2005, *op. cit.*

¹⁸ Entrevue filmée avec David de Souza, 19 juin 2005, *op. cit.*

capable de guérir les personnes en difficulté. Dans la religion vodun, l'esprit ou la divinité doit être localisé dans un espace physique précis : dans la chambre, la présence de Chacha I^{er} est assurée par sa tombe, tandis que l'eau de la jarre brésilienne produit la guérison. Cette pièce est devenue ainsi un symbole majeur du lien « originel » avec le Brésil et de l'influence politique encore exercée par la famille de Souza sur toute la communauté aguda et ouidahienne. Cette sacralisation de l'ancêtre accentue encore son autorité, qui dépasse la sphère politique, économique et familiale pour gagner aussi le terrain religieux.

Dans la chambre, le lit de Francisco Félix de Souza renforce l'idée selon laquelle l'ancêtre demeure vivant parmi les membres de la famille. En bois foncé et comprenant un « baldaquin moulé destiné à supporter la moustiquaire » (de Souza 1992 : 26), ce lit aurait été rapporté du Brésil. En plus de cette valorisation du patrimoine immatériel par l'évocation de l'esprit de l'ancêtre, le patrimoine matériel y est également mis en évidence, par la tombe, par la jarre et par le lit, soigneusement conservés par la famille.

Comme d'autres familles de l'élite de Ouidah, les de Souza avaient des esclaves amenés des régions voisines. Une fois arrivés sur place, ces esclaves étaient utilisés dans l'économie locale pour l'exercice de différentes activités comme l'agriculture, les services domestiques, mais aussi pour les activités religieuses dont la lecture du Fa, les cérémonies associées au culte des *Egum* (les revenants) et du *Zangbeto*. On peut citer l'exemple de la famille Olougoudou, dont l'ancêtre, qui appartenait à la famille royale d'Abéokuta, dans l'actuel Nigeria, fut amené captif à Ouidah vers 1830, à l'époque de la traite clandestine. Selon l'historien Émile Olougoudou, son aïeul se trouvait à bord d'un bateau dont la destination finale était les Amériques. En longeant la côte ouest africaine, l'embarcation connut des avaries et accosta dans le port de Ouidah. Francisco Félix de Souza acheta alors les six cents captifs qui se trouvaient à bord :

« Nous sommes venus du Nigeria en 1830, donc c'est une famille dont l'installation ici à Ouidah est assez récente. En 1830, on est tombé sous la coupe de la famille de Souza [...] Notre aïeul était un spécialiste du fa, [...] un Bokono [fon] ou Babalao [yoruba]. [...] Notre famille était une famille de Babalao et dès qu'on arrivait là-bas, pendant la traite, on demande "qu'est-ce que vous savez faire" ? [...] Les Babalao font la divination, ils sont ceux qui font également des médicaments. C'était intéressant pour les bourgeois de l'époque de les avoir. On nous a envoyés à la ferme, et nous y sommes restés. [...] Il y a plusieurs autres familles de Babalao aussi en relation avec les de Souza [...] et d'autres qui étaient des grands praticiens du fa pour lui. [...] Nous nous sommes installés ici, moi je suis la quatrième génération et les rapports que nous avons eus avec de Souza, c'est qu'on était sous sa protection, il fallait l'être... Ouidah était une grande ville, un grand port esclavagiste, il fallait être sous la dépendance de quelqu'un et il nous a aidés à nous installer ici aussi, en lotissant le quartier Zomai pour ses esclaves venant du centre du Bénin et pour ses esclaves venant directement du Nigeria. [...] Ils s'en allaient en direction des Amériques quand le bateau a accosté ici et l'ensemble des Egba qui étaient à bord [...] ils étaient au moins six cents... Chacha les a achetés, il est venu à bord du bateau et [...] a négocié tout le monde, tout le contingent. Le bateau avait une panne et ne pouvait pas continuer, je ne sais pas comment, et nous avons atterri ici à Ouidah et on est devenu dépendants de de Souza. »¹⁹

¹⁹ Entrevue avec Émile Olougoudou, Ouidah, 24 juillet 2005.

Le récit de l'historien Olougoudou laisse entrevoir Francisco Félix de Souza sous un jour généreux, car en achetant tous les hommes d'un bateau, il procédait en quelque sorte à leur libération. Ainsi, il est possible que le marchand brésilien, loin d'être perçu comme un tortionnaire par ses esclaves, ait plutôt été considéré comme quelqu'un qui leur venait en aide. Cette image de Francisco Félix de Souza ne contredit pas celle que l'on voit dans les relations des voyageurs britanniques. D'après Frederick Forbes, Chacha I^{er} aurait eu des valeurs différentes de celles des autochtones : il se serait opposé aux sacrifices humains qui avaient lieu au cours de certaines cérémonies (Forbes 1966 : I, 106-108). Cette réputation est conservée par la famille, comme le montre David de Souza :

« Lorsqu'on amène des esclaves qu'il faut vendre, il y a des familles qui reconnaissent leurs et qui venaient solliciter l'aide de Chacha pour récupérer celui-là qu'on veut vendre à l'extérieur. Dans les louanges, il y a un mot particulier (les panégyriques) pour louer Dom Francisco Félix de Souza. On dit : celui qui rachète l'esclave et le remet à sa famille d'origine (on appelle *Honanhoun bohôto... zan soukpé dokto hódolankanhouto*), c'est celui qui sauve l'esclave. »²⁰

Cette louange qui dit *Agoéé dolahé-doblaé vankolika-kpon Adjanakou klan-klan-ken hoékin-manhouloé, Honanhoun bohôto zan soukpé dokto hódolankanhouto* peut-être traduite selon Martine de Souza comme suit : « Il est fort, l'homme le plus fort, c'est en vain que l'hyène regarde en colère l'éléphant. Le crocodile ne mange pas de poisson et ne veut pas le faire. Oh voulez-vous aider ? Même si vous êtes une fourmi, il vous considère [comme] une perle. Il est le chef du "ago" » (Guran 1999 : 205). La partie à laquelle David de Souza fait référence serait plutôt *é plé vi plé nò* que l'on peut traduire par « il achetait l'enfant et la mère de l'enfant ». Or, dans les années 1990, lorsque Honoré Feliciano Julião de Souza fut intronisé Chacha VIII, cette partie de la louange fut supprimée, car elle faisait allusion au commerce des êtres humains. Si certains peuvent interpréter l'achat de la mère et de l'enfant comme une tentative de ne pas séparer les membres d'une famille, on peut surtout en déduire que la richesse du marchand lui permettait d'acheter tous les membres d'une famille.

À une centaine de mètres de Singbomey, sur la route qui mène à la plage, on voit le temple et le couvent du *Dagoun*, vodun de Chacha I^{er}. Même en étant catholique, le marchand est le seul Aguda à avoir son propre vodun. Le *Dagoun* est un *dan*, un serpent classé comme un *Tovaudou*, c'est-à-dire un vodun de l'eau, lié à *Sakpata*, divinité de la variole et de la terre, et à *Heviosso*, la divinité du tonnerre (Guran 1999 : 203-204). Plusieurs versions circulent autour de l'origine du *Dagoun*. La première met en valeur le personnage de Chacha I^{er} comme étant l'expression de la rencontre des cultures luso-brésilienne, amérindienne et africaine. La tradition raconte que Francisco Félix de Souza portait une bague à l'effigie d'un serpent qui lui aurait été offerte par sa mère, une Amérindienne. Avec le temps, les personnes commencèrent à croire que ce serpent, semblable à *dan*, était à l'origine de sa grande richesse. La deuxième version raconte qu'il y avait une forte mortalité chez les enfants du marchand, qui fut alors obligé, même en étant catholique, d'adopter un vodun pour se protéger. La troisième version, la plus

²⁰ David de Souza, au cours de l'entrevue avec Honoré Félicien Julião de Souza (Chacha VIII) et David de Souza, Singbomey, Ouidah, 19 juin 2005.

courante, affirme que, lorsque le roi Ghézo invita Francisco Felix de Souza à s'établir à Ouidah, il lui donna deux voduns pour protéger la ville : le premier aurait été installé à l'entrée de la ville et le second, à la sortie. Un troisième vodun appelé *Dagoun* (Guran 1999 : 203-204) lui fut alors accordé pour sa protection personnelle. Une quatrième version (Rush 1998) explique que lors de son arrivée à Ouidah, de Souza aurait apporté avec lui deux serpents, un mâle et une femelle. Quand les serpents moururent, ils furent enterrés près de sa résidence et se transformèrent en voduns puissants. Le marchand brésilien devint alors très riche grâce aux deux divinités, associées à *Dan Aida Wedo*, à ce moment transformées en un seul vodun, le *Dagoun*.

Honoré Feliciano Julião de Souza confirme plutôt la troisième version. Il affirme que son aïeul a reçu neuf voduns installés dans neuf couvents différents. Les descendants des chefs de culte envoyés à l'époque du roi Ghézo restent encore aujourd'hui proches de la famille de Souza²¹. Par la présence des chefs traditionnels, le souverain dahoméen gardait un très grand contrôle sur la famille du marchand. L'actuel Chacha conserve toujours son autorité sur les dignitaires des cultes traditionnels du quartier Brésil. C'est d'ailleurs par le Conseil de la famille de Souza que le chef du culte du *Dagoun* est choisi et non pas par le chef suprême du culte vodun au pays.

Actualiser la mémoire de l'ancêtre

On peut supposer que la réhabilitation de la mémoire de Francisco Félix de Souza a commencé il y a environ dix ans, lors de l'intronisation du Chacha VIII. Les membres de la famille que nous avons rencontrés nous ont parlé ouvertement du commerce des esclaves. Plusieurs considèrent que l'on n'a pas à reprocher cette activité à leur aïeul et à ses enfants et que nous ne devons pas juger le passé avec les yeux du présent. D'après eux, la traite des esclaves était un commerce légal à l'époque où elle se produisait. Ils oublient pourtant que Francisco Félix de Souza et ses enfants ont continué à faire le commerce des esclaves jusqu'aux années 1850, après l'interdiction de la traite. Malgré ces justifications, la famille ne peut pas reconstruire la mémoire de l'ancêtre et gagner du capital politique sans supprimer au moins partiellement cet aspect de sa biographie.

En juillet 2005, la famille de Souza a reçu à Singbomey une délégation de professeurs et d'enseignants afro-américains de l'Université Rutgers (États-Unis). Lors de cette rencontre, Didier de Souza a agi comme porte-parole de Chacha VIII. Il a alors décrit Francisco Félix de Souza comme un homme d'action, un travailleur infatigable qui défendait les causes justes : « Il dépensait sans compter sa force et sa richesse en faveur du faible contre le fort, de l'opprimé contre l'oppresser »²². La mémoire de Chacha I^{er} est reconstruite selon des valeurs morales appartenant à l'actualité ; on lui confère ainsi les traits d'un homme soucieux des droits humains et disposé à libérer ses esclaves. Cette vision était aussi celle des voyageurs britanniques qui firent la connaissance du marchand. Ils rapportèrent qu'il se consi-

²¹ Entrevue avec Chacha VIII et David de Souza, Singbomey, Ouidah, 24 juillet 2005.

²² Discours de bienvenue du porte-parole de son Excellence Mito Honoré Feliciano Julião de Souza, Chacha VIII à la délégation de l'Université de Rutgers (État du New Jersey), Ouidah, 24 juillet 2005.

dérait comme un grand philanthrope pour avoir sauvé la vie de certains esclaves qu'il avait achetés pour en faire le commerce (Law 2008 : 274). Dans sa relation de voyage, John Duncan présente de Souza comme un homme généreux envers ses esclaves (Duncan 1968 : I, 114).

Toujours dans son discours, le porte-parole expliquait que le marchand brésilien appartenait à une famille riche de Bahia, qu'il avait fait de brillantes études et qu'il était le petit-fils de Tomé de Souza. Il a continué à décrire son ancêtre comme un « marchand », sans mentionner qu'il était marchand d'esclaves : « Homme d'affaires, homme politique, homme d'action, il ne resta pas inactif à Ouidah et fit tellement prospérer son commerce qu'il fut bientôt à la tête d'une immense fortune [...] »²³. Il est également présenté comme étant celui qui avait introduit la culture du palmier à huile et du cocotier au Dahomey. Au cours de la rencontre avec la délégation américaine, plusieurs questions concernant la traite des esclaves et l'esclavage ont été posées aux membres de la famille, parmi lesquels se trouvaient Honoré Feliciano Julião de Souza (Chacha VIII), Didier de Souza (qui a agi comme porte-parole de Chacha VIII), Martine de Souza (qui a joué le rôle d'interprète), Christian de Souza, David de Souza et Wilfrid de Souza. Le porte-parole de Chacha VIII a reconnu les horreurs de la traite transatlantique, mais il a préféré mettre l'accent sur les effets positifs des contacts humains, culturels et religieux issus du commerce des esclaves. En même temps, il a insisté sur le fait que Ouidah est une ville où tous vivent ensemble. D'après lui, il n'y a pas de conflits ethniques ou religieux, car Ouidah est une ville métisse :

« On aurait pu s'attendre à la poursuite de ce déchirement humain entre les descendants de populations convoyées de force à Ouidah, puis embarquées vers les Amériques, et les descendants d'anciens collaborateurs de négriers. Les faits démentent aujourd'hui cette assertion. Bien au contraire, l'histoire a produit un brassage humain où « les ethnies ont appris l'art de se suicider au contact des autres », pour paraphraser le Président sénégalais Léopold Sédar Senghor. Il s'en est dégagé une alchimie sociologique dont l'expression la plus palpable reste « la culture de tolérance ». D'ailleurs, l'histoire n'a jamais révélé l'existence de heurts ethniques à Ouidah après la fin de l'esclavage. Au contraire, le brassage ethnique s'est tellement bien affiné à travers le temps qu'il a fécondé [*sic*] de « nouveaux hommes » ; et qu'il est apparu une transformation de diverses populations ayant transité par Ouidah vers le nouveau monde. »²⁴

Malgré son discours, l'idée du brassage ethnique et religieux n'est pas toujours confirmée dans les entretiens, où certains admettent l'existence de conflits au sein de la communauté aguda et ouidahienne. Au cours des entretiens, on établit souvent des différences entre les descendants d'esclaves et les descendants des marchands d'esclaves, ces derniers étant désignés comme étant les « vrais » Brésiliens.

Au mois de décembre 2001, des personnalités éminentes de Ouidah, qui depuis 1945 organisent la *Gléxwé Xwé*, « fête de Gléxwé »²⁵, ont inscrit cette festivité dans la perspective de promouvoir et de renforcer le pôle de développement économique de la région « Ouidah-Kpomassè-Tori ». Dans une revue publiée par le comité

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Gléxwé est le nom indigène de la ville en langue fon. On utilise également le nom Kpassè (Law 2004 : 19).

organisateur de l'événement, le passé esclavagiste de la ville continue d'être un élément central et visible. Le slogan de l'édition de 2001 montre que l'idée de renaissance de la ville et la mise en valeur de la diversité est au cœur de l'initiative : « Les Gléxwénu mobilisés dans la fraternité, la tolérance et la solidarité, pour faire renaître leur Cité »²⁶. L'image de la diversité culturelle et religieuse est présente à l'intérieur de la publication où l'on trouve des entretiens avec différentes personnalités de la ville, parmi lesquelles Émile Ologoudou (historien et professeur), le père Théophile Villaça (recteur de la basilique de l'Immaculée Conception de Ouidah), Honoré Félicien Julião de Souza (le Mito Chacha VIII), Prospère Norberto de Souza (porte-parole de Chacha VIII) ainsi que plusieurs chefs des collectivités et des cultes traditionnels. Toutefois, malgré les efforts des notables, les entretiens reproduits dans la publication rappellent le passé conflictuel de la ville. L'harmonie religieuse, prônée par plusieurs, ne semble pas du tout présente, comme le souligne le père Villaça :

« Ce dont ils ont besoin, c'est de s'entendre et de tuer dans leurs cœurs la haine, la jalousie et la vengeance. Il y a un élément qui est un venin à Ouidah, c'est la haine, la jalousie dans les cœurs. C'est ce qui a chassé les fils, les personnes-ressources de Ouidah, parce qu'on ne pouvait rien entreprendre à Ouidah sans courir le risque d'empoisonnement, de mort. Les maisons inachevées à Ouidah en sont l'exemple. Les fils de Ouidah ont peur de venir dans leur ville. Heureusement, les choses ont changé. Pour ce que cette union réussisse, il faut que chacun veuille le renouveau de Ouidah. Ouidah est un peu comme la poule qui a perdu ses plumes, ça doit repousser. Il faut que ses fils s'unissent. Quand un fils de Ouidah entreprend quelque chose, il ne faut pas que ses concitoyens lui en veuillent, le torpillent ou lui jettent le mauvais sort. La haine et la jalousie dans Ouidah, c'est une gangrène, quelque chose à exorciser. Il faut donc que les fils de Ouidah s'unissent, qu'ils chassent la haine et la jalousie de leurs cœurs et qu'ils désirent le bien de Ouidah et le désirent comme leur propre bien. »²⁷

La cohabitation harmonieuse de religions différentes à Ouidah semble s'appliquer plutôt aux relations entre chrétiens et musulmans²⁸. Les références à l'empoisonnement et aux mauvais sorts renvoient aux épisodes décrits et racontés dans les nombreux rapports produits par les premiers administrateurs coloniaux du Dahomey où ces derniers dénonçaient les pratiques « violentes » des cultes locaux²⁹. Le texte du père Villaça nous rappelle ainsi que, jusqu'à une époque très récente, les conflits entre le catholicisme et le vodun, et principalement la peur des cultes « traditionnels » et de la sorcellerie, étaient encore vivants.

Au cours des dernières années, parler de l'esclavage et de la traite atlantique ne semble plus être un tabou au Bénin. Cela est dû en grande partie aux projets *Ouidah 92* et *La Route de l'esclave*. Toutefois, la traite « arabe » et l'esclavage en sol

²⁶ *Gléxwé Xwé*, 2001 : couverture.

²⁷ *Gléxwé Xwé*, 2001 : 9.

²⁸ « Il n'y a aucune rivalité entre marabouts, [...] et missions chrétiennes. Musulmans et chrétiens vivent côte à côte, paisiblement dans un esprit de tolérance la plus absolue. » (VILLEDEUIL 1993 : 41).

²⁹ Voir les lettres du capitaine Dusser et de l'administrateur Geay in « Les religions traditionnelles », Présidence de la République du Bénin (1994 : 13-41).

africain ne font pas encore partie d'une mémoire publique. Les conditions de l'esclavage africain, très souvent désigné comme un « esclavage domestique », sont considérées plus humaines et bienveillantes, et donc plus acceptables. Elles sont en opposition avec la violence et le caractère inhumain de la traite atlantique et de l'esclavage dans les Amériques, même si l'on sait que dans la mesure où la traite atlantique s'intensifia, l'esclavage en Afrique se transforma également pour devenir un élément central dans plusieurs sociétés africaines (Lovejoy 2000 : 21).

Le mythe Francisco Félix de Souza

Robin Law insiste sur le fait que, dans la première moitié du XIX^e siècle, Francisco Félix de Souza n'était pas le seul marchand d'esclaves riche et actif à Ouidah. De plus, vers les années 1830, on y retrouve plusieurs commerçants d'esclaves, dont Joaquim Teles de Menezes, Juan José Zangronis, Joaquim d'Almeida et Domingos José Martins. Malgré son examen exhaustif des réseaux esclavagistes ouidahis, l'historien a négligé une dimension fondamentale : comment peut-on expliquer que Francisco Félix de Souza soit devenu une figure mythique dans l'histoire de Ouidah et du royaume du Dahomey au détriment des autres acteurs du commerce des esclaves ? Élisée (2001) et Alberto da Silva (2004) nous offrent quelques pistes en rappelant que le marchand brésilien a joué un rôle fondamental dans la période de transition vers l'implantation du commerce d'huile de palme, ce qui aurait contribué à établir sa réputation. De même, il a été le « protecteur » de la communauté aguda qui, pendant longtemps, fut considérée par la population autochtone comme plus « occidentalisée » et plus « évoluée ». Il lui a été permis d'exercer ce rôle grâce au statut qui lui avait été conféré par le roi Ghézo, ce qui a contribué à la construction de sa réputation d'homme généreux et bienveillant. Malgré son ascendance « européenne », Francisco Félix de Souza est devenu un parfait chef africain (Soummoni 2001b : 13). Ainsi, le développement du mythe autour du marchand repose sur les liens et les échanges développés entre le Brésil, la ville de Ouidah et le Dahomey. Dans le cadre de la construction de cet espace atlantique marqué par la rupture coloniale, le marchand brésilien n'est plus le négrier qui s'est enrichi en transportant des captifs, mais plutôt celui qui, tout en conservant son identité brésilienne, a permis à la communauté des anciens esclaves brésiliens « retournés » de retrouver leur Afrique natale.

Même si, depuis son arrivée en Afrique, de Souza et ses descendants ont eu des enfants avec des femmes africaines, il semble persister dans la famille une certaine idée d'authenticité « biologique ». Cette conception n'est pas associée à la pureté de la « race », mais plutôt à un certain degré de métissage, cautionné ici par la présence d'un Brésilien d'origine portugaise et d'une « Amérindienne » à la base de l'arbre généalogique familial. Ainsi, comme au Brésil où le métissage est devenu, à partir des années 1930, une idéologie qui camoufle les origines africaines de la population (Gomes 1997), dans le cas examiné ici, il réapparaît pour mettre en valeur l'origine brésilienne des Aguda.

De nos jours, la reconstruction de la mémoire de Francisco Félix de Souza continue à s'appuyer grandement sur la reconstitution des liens avec le Brésil. L'évolution du mythe de Souza ne se fait pas sans l'aide des historiens et des anthropologues, qui privilégient l'étude des relations entre Bahia et le golfe du

Bénin, même si la plupart des esclaves amenés au Brésil venaient d'Angola. Si de Souza ne fut pas le seul marchand actif et prospère sur le territoire de l'ancien royaume du Dahomey, il a réuni autour de lui suffisamment d'éléments pour marquer l'histoire de la traite des esclaves dans la région et ainsi devenir non seulement une référence pour la communauté aguda, mais aussi un véritable mythe. La construction de ce mythe a découlé de plusieurs facteurs politiques et économiques, dont sa richesse et son statut particulier auprès du roi du Dahomey, à une époque fondamentale du développement des activités commerciales du royaume. Au fil des années, l'aspect religieux joua un rôle important pour la consolidation de sa position de « vice-roi ». de Souza fut l'un des précurseurs du catholicisme au Dahomey, tout en maintenant son insertion dans les pratiques religieuses traditionnelles locales. Représentant le plus important à Ouidah de la communauté luso-brésilienne, il s'est progressivement africanisé. Il en est venu ainsi à incarner l'idée d'une identité « métisse » basée sur les liens avec un Brésil imaginaire ou imaginé. Ces éléments, qui sont à la base du mythe et qui sont aujourd'hui renforcés par la vague patrimoniale ainsi que par une revalorisation des chefferies traditionnelles (Tall 1995a, 1995b ; Guran 1999 : 274-275), contribuent au renouveau de la famille de Souza, qui a perdu beaucoup de pouvoir après la décolonisation du Bénin.

Dans un monde globalisé, où l'on condamne l'esclavage et la traite des esclaves comme crimes contre l'humanité, la famille de Souza réussit pourtant très efficacement à renforcer sa position, non pas nécessairement sur les plans économique et politique, mais sur le plan symbolique, par la célébration des valeurs comme le métissage et le brassage des cultures, au cœur desquelles le Brésil occupe une place centrale. Paradoxalement, les projets officiels de l'Unesco aidèrent non seulement à valoriser la mémoire des victimes du commerce des esclaves, mais aussi la mémoire de ceux qui ont vendu des esclaves. Par un processus de reconstruction de la mémoire de son ancêtre, avalisé par ces projets, la famille a récupéré un certain capital politique. Si la promotion de la mémoire d'un commerçant d'êtres humains est inconcevable du point de vue occidental, dans le contexte africain elle est mieux acceptée, car la traite atlantique et l'esclavage en sol africain font partie d'une histoire récente où plusieurs acteurs sont impliqués. On peut ainsi affirmer que la valorisation de la mémoire de Francisco Félix de Souza, qui met en avant l'idée selon laquelle il était le plus important marchand de la région et le protecteur des plus faibles, est une entreprise relativement réussie auprès de la population locale. Néanmoins, pour certains touristes, notamment Afro-américains, ou encore pour les populations des régions du pays ayant fourni un grand nombre de captifs à la traite des esclaves, comme Kétou ou Savalou, cette reconstruction demeure contestée.

Novembre 2008

Ana LUCIA ARAUJO

Howard University (Washington DC)

Sources orales

- 2005, « Discours de bienvenue du porte-parole de son Excellence Mito Honoré Feliciano Julião de Souza, Chacha VIII à la délégation de l'Université de Rutgers (État du New Jersey) », Ouidah, le 24 juillet.
- 2005, Entrevue avec Honoré Feliciano Julião de Souza (Chacha VIII) et David de Souza, Singbomey, Ouidah, le 19 juin.
- 2005, Entrevue avec Marie de Souza (nom fictif) et David de Souza, Cotonou, le 23 juillet.
- 2005, Entrevue filmée avec Christian et David de Souza, lors de la visite du mémorial de Francisco Félix de Souza, Singbomey (Ouidah), le 19 juin.
- 2005, Entrevue avec Karin Urbain da Silva, le 28 juin (entrevue et visite filmées au Musée da Silva, Porto Novo), le 22 juillet (Porto Novo) et le 27 juillet (entrevue filmée, Porto Novo).
- 2005, Entrevue avec Francisca Patterson (née Medeiros), le 22 juin (Porto Novo), le 29 juillet (Porto Novo) et le 2 août (filmée, Porto Novo).
- 2005, Entrevue avec Émile-Désiré Ologoudou, le 24 juillet (Ouidah).
- 2001, *Gléwéé Xwé. Édition 2001*, Ouidah. Rencontre Gléwéé-Xwé Édition 2001 ; 21-23 décembre.

Filmographie

- BARBIERI, R. 1999, *O Atlântico Negro: na rota dos orixás*, film documentaire, 70 min.
- HERZOG, W. 1987, *Cobra Verde* (adaptation cinématographique de CHATWIN, 1980).
- HOLLANDA, L.B. de 1998, *Pierre Fatumbi Verger: mensageiro entre dois mundos*, film documentaire, 90 min.

Bibliographie

- ALENCASTRO, L.F. de 2006, « Le Versant brésilien de l'Atlantique-Sud : 1550-1850 », *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, LXI (2) : 339-382.
- ARAUJO, A.L. 2007, *Mémoires de l'esclavage et de la traite des esclaves dans l'Atlantique Sud : enjeux de la patrimonialisation au Brésil et au Bénin*, thèse de doctorat, Québec, Université Laval/Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 2008, « Renouer avec le passé brésilien. La reconstruction du patrimoine post-traumatique chez la famille de Souza au Bénin », in B. JEWSIEWICKI & V. AUZAS (eds), *Traumatisme collectif pour patrimoine. Regards croisés sur un mouvement transnational*, Québec, Presses de l'Université Laval : 305-330.
- BAKO-ARIFARI, N. 2000, « La Mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des Africanistes*, LXX (1-2) : 221-231.
- BAY, E.G. 1998, *Wives of the Leopard: Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville-Londres, Virginia Press.
- 2001a, « Protection, Political Exile, and the Atlantic Slave Trade: History and Collective Memory in Dahomey », *Slavery & Abolition* (University of Warwick, UK), XXII (1) : 22-41.
- 2001b, « Protection, Political Exile and the Atlantic Slave-Trade: History and Collective Memory in Dahomey », in K. Mann & E. G. Bay (eds), *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, Londres, Frank Cass : 42-60.
- BLIER, S.P. 1995, *African Vodun: Art, Psychology, and Power*, Chicago-Londres, Chicago University Press.
- BRAGA, J.S. 1968, « Notas sobre o "Quartier Brésil no Daomé" », *Afro-Ásia* (Centro de Estudos Afro-Orientais - UFBA), 6-7 : 55-62.
- BRUNER, E.M. 1996, « Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora », *American Anthropologist*, XCVIII (2) : 290-304.
- CHATWIN, B. 1980, *The Viceroy of Ouidah*, New York, Penguin.

- CHIVALLON, C. 2001, « Bristol and the eruption of memory: Making the slave-trading past visible », *Social & Cultural Geography* (Routledge) II (3): 347-363.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. & GOER, O. 1992, *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés (c.1860-1969)*, Paris, La Découverte.
- CUNHA, M.C. da 1985, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense.
- DENIS, D.-C. 1976, « Influences brésiliennes à Ouidah », *Afro-Ásia* (Centro de Estudos Afro-Orientais – UFBA), 12: 193-209.
- DUNCAN, J. 1968, *Travels in Western Africa in 1845 & 1846: Comprising a Journey from Whydah, through the kingdom of Dahomey, to Adofoodia in the interior*, Londres, Frank Cass, [facsimilé de l'édition originale, 1847].
- FLORENTINO, M. 1997, *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*, São Paulo, Companhia das Letras.
- FORBES, F.E. 1966 [1851], *Dahomey and the Dahomans. Being the journals of two missions to the king of Dahomey and residence at his capital in the years 1849 and 1850*, Londres, Frank Cass, 2 vols.
- GLEASON, J. 1970, *Agotime: her legend*, New York, Grossman.
- GOMES, A. de C. 1997, « L'Histoire du Brésil écrite par l'Estado Novo. Démocratie raciale contre démocratie libérale », *Lusotopie* (Paris, Karthala), IV: 267-273.
- GURAN, M. 1999, *Agudás: Os «Brasileiros» do Benim*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- 2007, « Agudás from Benin: “Brazilian” Identity as a Bridge to Citizenship », in N.P. Naro, R. Sanci-Roca, D.H. Trecece (eds), *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*, New York, Palgrave Macmillan: 147-158.
- HAZOUMÉ, P. 1956, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, Paris, Institut d'ethnologie.
- HIRSCH, M. 1997, *Family Frames, Photography Narrative and Postmemory*, Cambridge, Harvard University Press.
- HOLSEY, B. 2008, *Routes of Remembrance: Refashioning the Slave Trade in Ghana*, Chicago, Chicago University Press.
- KLEIN, H. 1987, « Tráfico de escravos », *Estatísticas Históricas do Brasil, Séries econômicas, demográficas e sociais de 1500 a 1985*, Rio de Janeiro, IBGE.
- JEWSEWICKI, B. 2008, « Patrimonialiser les mémoires pour accorder à la souffrance la reconnaissance qu'elle mérite », in B. Jewsewicki & V. Auzas (eds), *Traumatisme collectif pour patrimoine. Regards croisés sur un mouvement transnational*, Québec, Presses de l'Université Laval: 3-12.
- LAW, R. 2001, « A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849) », *Topoi*, Rio de Janeiro, mars: 9-39.
- 2002, « A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66 », *Afro-Ásia* (Centro de Estudos Afro-Orientais – UFBA), 27: 41-77.
- 2004, *Ouidah, The Social History*, Athens, Ohio University Press, Oxford, James Currey.
- 2008, « The Atlantic Slave Trade in local history writing in Ouidah in Naana Opoku-Agyemang », in P.E. Lovejoy & D. V. Trotman (eds), *Africa and Trans-Atlantic Memories: Literary and Aesthetic Manifestations of Diaspora and History*, Trenton, Africa World Press.
- LOVEJOY, P.E. 2000 [1983], *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2007, « The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Bâbâ and the Ethics of Slavery », in J. Landers & B.M. Robinson, *Slaves, Subjects and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press: 9-38.
- MARQUESE, R. de B. 2006, « A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX », *Novos Estudos* (São Paulo), 74: 107-123.
- MATTOSO, K. de Queiroz 1979, *Être Esclave au Brésil, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Hachette.
- PRÉSIDENTE DE LA RÉPUBLIQUE DU BÉNIN 1994, « Les religions traditionnelles », *Mémoire du Bénin* (matériaux d'histoire), Spécial Religions, Cotonou, Éditions Flamboyant, 3.

- REIS, J.J. 1993, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- REIS, J.J. & GOMES, F. dos S. 2005 [1996], *Liberdade por um fio : história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- ROSS, D. 1969, « The First Chacha of Whydah: Francisco Félix de Souza », *Odu* (Ibadan), 2 : 19-28
- RUSH, D. 1998, « Afro-Brazilian and Afro-Portuguese Arts and Cultures Along Coastal Bénin », communication présentée au Colloque *Rethinking the African Diaspora*, Emory University, Atlanta 1998.
- SEGUROLA, B. & RASSINOX J. 2000, *Dictionnaire fon-français*, Cotonou, Société des missions africaines.
- SILVA, A. da Costa e 2001, *Um rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- 2004, *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- SINOÛ, A. 1993, « La Valorisation du patrimoine architectural et urbain. L'exemple de la ville de Ouidah au Bénin », *Cahiers des Sciences Humaines* (Bondy, IRD), XXIX (1) : 33-51.
- SINGLETON, T.A. 1999, « The Slave Trade Remembered on the Former Gold and Slave Coasts », *Slavery & Abolition*, XX (1) : 150-169.
- SOUMONNI, E. 2001, « Some Reflections on the Brazilian Legacy in Dahomey », *Slavery & Abolition*, XXII (1) : 42-60.
- SOUZA, S. De 1992, *La Famille de Souza du Bénin-Togo*, Cotonou, Les éditions du Bénin.
- TALL, E.K. 1995a, « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin ». *Cahiers d'études africaines* (Paris), Maison des sciences de l'homme, 137 : 195-208.
- 1995b, « Dynamiques des cultes voduns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin », *Cahiers des Sciences Humaines* (Bondy, IRD), XXXI (4) : 797-823.
- « Stratégies locales et relations internationales des chefs de culte au Sud-Bénin », in L. Fourchard, A. Mary & R. Otayek (eds), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005.
- VERGER, P. 1952, « Le culte des Vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhão par la mère du roi Ghèzo ? », *Études Dahoméennes* (Porto Novo, IFAN, Gouvernement du Dahomey), VIII : 19-24.
- 1968, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du xvii^e au xix^e siècle*, Paris, Mouton.
- 1992, *Os Libertos : Sete Caminhos na Liberdade de Escravos da Bahia no Século XIX*, Salvador, Corrupio.
- VILLEDEUIL, C. de 1993, « Enquête sur les missions religieuses installées au Dahomey, 3 mai 1946 », in *Mémoire du Bénin* (Cotonou, Éditions Flamboyant), 1.
- YAI, O.B. 1997, « Les « Aguda » (Afro-Brésiliens) du Golfe du Bénin. Identités, apports, idéologie : essai de réinterprétation », *Lusotopie* (Paris, Karthala) : 275-284.