



Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

62 | 2013

Identité, culture et intimité

L'endogène et le diasporique

Sphères publiques de connexion entre culture vodun et passé de l'esclavage au Bénin

Gaetano Ciarcia



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3312>

DOI : 10.4000/civilisations.3312

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2013

Pagination : 201-218

ISBN : 2-87263-042-2

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Gaetano Ciarcia, « L'endogène et le diasporique », *Civilisations* [En ligne], 62 | 2013, mis en ligne le 31 décembre 2016, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3312> ; DOI : 10.4000/civilisations.3312

L'endogène et le diasporique
Sphères publiques de connexion entre culture vodun
et passé de l'esclavage au Bénin

Gaetano CIARCIA

Résumé : *L'article présente une réflexion sur des manifestations cérémonielles et commémoratives observées au Bénin dans les villes côtières de Ouidah et de Grand-Popo. Significatives de l'émergence d'une relation discursive entre le passé de la traite négrière et les cultes vodun, ces situations expriment la quête d'une morale « diasporique » ainsi que d'une qualité « endogène » de la culture populaire (préexistante à la période esclavagiste, à la diffusion des « religions mondiales » et à la domination coloniale) mises en scène ou en texte par des élites intellectuelles et par des dignitaires traditionnels.*

Mot-clés : *vodun, usages du passé, mémoire de l'esclavage, héritage culturel.*

Abstract: *This article presents a reflection on ceremonial and commemorative demonstrations observed in Benin in the coastal villages of Ouidah and Grand-Popo. These situations, which signify the emergence of a discursive relation between the history of the slave trade and West African voodoo cults, express the quest for a “diasporic” moral as well as an “endogenous” quality of common culture (predating the period of the slave trade, of the spread of “world religions” and of colonial domination) put into practice or into text by intellectual elites and traditional dignitaries.*

Keywords: *voodoo, usages of the past, memories of slavery, cultural heritage.*

Au Bénin, après la fin en 1989 du régime d'inspiration marxiste-léniniste dirigé par Mathieu Kérékou, la présidence de Nicéphore Dieudonné Soglo (1991-1996) a coïncidé avec une période de valorisation institutionnelle des cultes vodun. Dans ce contexte, la qualité d'« endogène » a été attribuée à des phénomènes rituels et à des savoirs oraux conçus comme constitutifs d'un système de pratiques, de croyances et de connaissances préexistantes à la période de la traite négrière, à la diffusion des « religions mondiales » et à la domination coloniale. Le processus de transition vers un régime démocratique et la mise en œuvre d'une décentralisation administrative ont véhiculé l'instauration de nouvelles relations entre des responsables politiques et les autorités traditionnelles¹. Ainsi, les « terroirs » du sacré vodun ont été redécouverts et investis par des logiques économiques et électorales associant des instances allogènes et des dignitaires locaux². Durant le mois de février 1993, le Bénin a été le foyer de l'organisation dans la ville côtière de Ouidah, ancien comptoir de la traite transatlantique, du *Festival des arts et de la culture vodun, Ouidah 92*, qui a suivi de peu le retour à la démocratie inauguré par la présidence de Nicéphore Soglo³. Au cours du même mois, la venue du Pape Jean-Paul II au Bénin et sa rencontre, dans l'esprit du « dialogue entre religions », avec les plus importants chefs des cultes vodun a eu sur l'opinion nationale un impact déterminant dans la réhabilitation des croyances et des pratiques « animistes ». En 1994, le lancement de l'itinéraire de la *Route de l'Esclave*, sous l'égide de l'Unesco, a poursuivi cette tendance où la mise en patrimoine du passé est associée à des formes de re-sacralisation des figures culturelles du vodun. Peu après, l'institution, en 1997, du 10 janvier comme jour de la *Fête nationale du vodun*, devenue par la suite la *Fête nationale des religions endogènes*, a couronné ces événements fondateurs de la transformation du passé païen en un territoire discursif censé abriter des facultés éthiques intrinsèques à la culture populaire. La reconnaissance valorisante de ces qualités semble se faire à partir de la scission entre l'esthétique des rituels et leur sens social exilé désormais dans une temporalité utopique, imaginée comme étant à la fois révolue et à retrouver. A cet égard, la publication, en 1994, du volume *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, dirigée par le philosophe béninois Paulin Hountondji est significative. Dans le cadre d'un projet général de « validation critique du traditionnel »⁴ étranger sinon opposé aux logiques cérémonielles de « renouveau du

1 Pour une reconstitution de l'histoire patrimoniale de cette période, voir Araujo (2010), Ciarcia (2008a), Cafuri (2003).

2 Pour une analyse de cette configuration où les territoires politiques de la « tradition » deviennent un enjeu électoral dans le Bénin contemporain, voir Bako-Arifari (1995) et Banégas (2003).

3 L'intitulé complet de *Ouidah 92* mentionnait aussi : *Retrouvailles Amériques-Afriques*. Le discours inaugural du festival du Président Nicéphore Soglo pourrait se prêter à une analyse sémantique tout à fait instructive. Dans ce discours dont des larges extraits sont contenus dans le documentaire réalisé à l'époque par l'ORTB, la télévision nationale béninoise, Soglo opère une superposition thématique et historique (parfois caractérisée par des anachronismes significatifs) entre la période de la traite négrière et celle de la domination coloniale française. Une continuité morale entre les cultes africains et les pratiques américaines du vodun comme religion de la résistance à la condition de mise en esclavage est également invoquée par Soglo dans son hommage aux délégations issues de la diaspora présentes à Ouidah lors du Festival. Voir Nahum (1993).

4 Hountondji (1994 : 13).

vodun » mises en scènes lors de *Ouidah 92*, ce travail vise l'inscription de l'endogénie comme une dimension dynamique permettant une sortie possible de la logique de la tradition « inventée » de savoirs et d'une conception des savoir-faire locaux comme statiques et clôturés⁵. D'ailleurs, lors de mes rencontres avec des intellectuels béninois ayant eu une formation universitaire, la question de la relation à la culture et à l'histoire moderne était aussi évoquée à travers le rappel de la problématique contemporaine autour de la correspondance, toujours en sursis, entre inculturation et développement.

De nos jours, malgré la montée des mouvements néo-pentecôtistes qui, depuis les deux mandats présidentiels effectués par Mathieu Kérékou (devenu *born-again* avant son retour au pouvoir comme président élu en 1996) et ceux de son successeur Boni Yayi, sont désormais proches du pouvoir politique, il est toujours possible d'observer des élites intellectuelles impliquées, depuis l'époque de la Présidence Soglo, dans des entreprises d'édification d'un héritage culturel connecté à l'institution d'un vodun « moderne » et international. En suivant cette perspective, nous allons analyser la centralité politique et religieuse acquise par des scènes publiques occupées, au cours des dernières décennies, par des liturgies commémoratives et des rhétoriques morales transnationales comme celles relatives au passé de l'esclavage et esclavagiste de la région. En suivant cette perspective, au cours de cet article, je vais présenter une réflexion à partir de cas ethnographiques significatifs de l'émergence contemporaine de sphères publiques où il est possible d'observer une connexion discursive entre le passé de l'esclavage (avec la mobilisation de la notion de « diaspora ») et la référence au vodun comme source matricielle de *culture*.

L'institution d'une culture endogène

L'usage discursif d'une qualité « endogène » ancestrale susceptible de se décliner dans le présent des projets d'institution culturelle, de développement, de coopération internationale va, pour le moment, retenir notre attention. L'Institut de développement et d'échanges endogènes (IDEE) fondé en février 1993 à Ouidah par le sociologue Honorat Aguessy, met en exergue, chaque année durant son université d'été, le concept de « pertinence » qu'au cours de nos entretiens, Aguessy définissait par la nécessité de « coller à la vie de nos parents par rapport à laquelle les intellectuels sont devenus des étrangers » et « de s'inculturer grâce à l'enseignement des savants et des sachants ». L'endogénie invoquée par Aguessy serait constituée d'une essence primordiale africaine, traumatisée par les faits et méfaits de la traite, de la colonisation, et de la conversion subreptice au monothéisme des missionnaires. L'enseignement des références à une culture perdue et à retrouver est donc confié à des chercheurs universitaires (les « savants ») et à des personnes-ressource définies comme des « sachants » : thérapeutes

5 Il faut souligner que cette publication est caractérisée par une sensibilité très éloignée des logiques valorisatrices propres aux mouvements de renouveau du vodun. Il est intéressant de rappeler que lors de l'organisation et du déroulement de *Ouidah 92*, Hountondji était le ministre de la Culture du gouvernement présidé par Nicéphore Soglo. D'après les témoignages, que j'ai pu récolter à plusieurs reprises, de l'intéressé et de Nouréini Tidjani Serpos, ancien vice-directeur de l'Unesco et concepteur de *Ouidah 92*, Hountondji, au sein du gouvernement de Nicéphore Soglo était opposé à l'institution du vodun comme dimension éminente de la culture béninoise. A ce sujet, voir également : Hountondji (1992 : 5).

traditionnels, dignitaires, chefs de culte, rois, devins, conteurs. Cette fondation en cours d'une culture « animiste », traditionnelle et moderne, écrite et orale, intègre dans sa mythologie la nécessité d'un devoir de mémoire de la traite négrière. Ces actions s'appuient sur des rhétoriques globalisées et des fictions monumentales, comme celles suscitées par l'Unesco sur la *Route de l'Esclave* longue d'un peu plus de trois kilomètres et menant du centre ville de Ouidah à la plage. Ce parcours constitue le site choisi par les divers comités d'experts mandatés par l'Etat béninois et l'Unesco pour commémorer la déportation des esclaves. Le trajet se compose en six étapes principales : la place de la vente aux enchères ; l'arbre de l'Oubli ; la case Zomaï ; le Mémorial dans le village de Zoungbodji ; l'arbre du Retour ; la porte du Non Retour⁶. Sur une partie de cet itinéraire, Honorat Aguessy est aussi le promoteur depuis 1998 de la *Marche du repentir*, devenue par la suite la *Marche du devoir de mémoire et du repentir* qui a lieu le troisième dimanche de janvier, au cours de laquelle il serait question pour la société civile béninoise d'assumer, selon ses mots, une partie de la « responsabilité morale » dans l'histoire de la traite. Au cours des mois de janvier 2011 et 2012, j'ai suivi cette manifestation dont je vais présenter ici une brève synthèse descriptive relative à la marche du dimanche 16 janvier 2011⁷.

Durant les jours qui avaient précédé la manifestation, l'IDEE avait été au centre de plusieurs rencontres et débats entre des responsables français de la coopération internationale, quelques membres de la diaspora afro-américaine de passage ou installés au Bénin, des intellectuels nationaux ainsi que des étudiants de l'université dite « de la pertinence » (*cf. supra*). Lors de diverses communications, il était possible d'entendre des prises de parole aux destinations multiples et aux tons très contrastés qui circulaient à travers les deux espaces de l'IDEE et de Zomachi, un bâtiment, dont le nom signifie en langue fon « là où la flamme ne s'éteint pas », installé derrière une des stations de la *Route de l'Esclave* dite Zomaï, « là où le feu ne rentre pas ». Cet édifice représente une sorte de réponse morale, se voulant optimiste et lumineuse, à Zomaï, espace des ténèbres de la résignation. A cet égard, les récits locaux présentent plusieurs versions de cette traduction ; l'image du « feu » peut être substituée par celles 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 auraient été 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, Zomachi 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. Zomachi 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.

6 Sur ce sujet, voir : Ciarcia (2008a).

7 Pour ce qui concerne l'édition 2012 de la Marche, elle a été filmée lors du tournage du documentaire que j'ai réalisé avec Jean-Christophe Monferran, *Mémoire promise*, Paris, IIAC/ministère de la Culture/Cnrs Images, 2014.

Dans ces lieux, à l'IDEE et à Zomachi, des discours, s'appuyant sur la présence de visiteurs aux origines afro-américaines, peuvent faire écho à des revendications panafricanistes et à la demande de coopération internationale adressée à des personnalités étrangères impliquées dans des projets de développement. Ces échanges ont pour fond émotionnel l'évocation du souvenir de la traite esclavagiste dont les membres de la diaspora présents étaient en quelque sorte les « héritiers » et les témoins symboliques.

Le 16 janvier 2011, le matin du dimanche de la marche, une exposition organisée par la mairie de Houilles, ville du Département français des Hauts-de-Seine, patrie de Victor Schœlcher, l'homme politique promoteur de l'abolition de l'esclavage aux Antilles françaises, avait été inaugurée à Zomachi. Dans l'après-midi, la manifestation à laquelle participaient quelques centaines de personnes était partie du centre ville de Ouidah pour se terminer toujours à Zomachi en présence de plusieurs autorités locales et nationales : des hommes politiques, des chefs de cultes vodun comme Dah Alligbonon Akpochilala et Baba Onikoyi, un homme se présentant volontiers comme « roi » dans la communauté yoruba de Ouidah, des membres reconnus de la « société civile » ainsi que de plusieurs associations. Par rapport à des personnalités incarnant les « mondes » de la conservation traditionnelle de la culture « endogène » ou sa modernité dynamique, des individualités mandataires de la diaspora étaient présentées sur le devant de la scène. L'apparence consensuelle de la cérémonie avait été troublée par le discours de Baba Onikoyi, lequel avait incité Aguessy à établir un véritable inventaire faisant la différence entre les descendants des anciens esclaves dont, à Ouidah, une majorité est issue de la communauté yoruba (qu'il prétendait représenter en tant que porte-parole attitré), et ceux des vendeurs d'antan.

Au cours de la *Marche du devoir de mémoire et du repentir* fusionnaient non seulement des discours mais également des mises en scènes théâtrales d'éléments d'une tradition à retrouver dont les dignitaires vodun, ou plus généralement « communautaires », présents, étaient des sortes de garants liturgiques. De telles actions – chants, pantomimes chorégraphiques, allocutions – inscrivait la journée dans une sorte de relecture publique d'un cadre coutumier : l'eau versée par des adeptes du vodun au moment de l'arrivée à Zomachi, la circulation d'une calebasse dite de la paix, contenant de l'eau, au moment de la clôture de la journée. Lors de sa bénédiction de l'évènement, le Dah Alligbonnon, nouvelle/ancienne figure médiatique éminente de dignitaire vodun en provenance du milieu « endogène », affirmait qu'il allait « prier autrement ». En l'écoutant, je m'étais posé la question « autrement de quoi ? ». J'avance l'hypothèse que, au-delà du contenu verbal de ses vœux qui étaient déclamés en français, l'*autrement* indiquait, tacitement et d'une manière métonymique, la transformation en cours du vodun en religion civile dont les assises sont devenues plus larges que l'ancrage communautaire constitué par les collectivités familiales rattachées aux divers cultes. D'ailleurs, au Bénin, des tels discours émanant d'une tribune « traditionnelle » investissent périodiquement l'espace public lors du déroulement de la *Fête nationale des religions endogènes* (ancienne *Fête nationale du vodun*) qui a lieu tous les 10 janvier dans une série de villes du pays. Au cours du même mois de janvier 2011, j'ai observé le déroulement de la fête dans l'agglomération côtière de Grand-Popo près de la frontière togolaise.

Le choix de passer cette importante journée à Grand-Popo et non pas à Ouidah qui constituait le centre de mes recherches avait été dicté par la décision de suivre

un groupe de visiteurs étrangers en provenance de France, Martinique, Etats-Unis, Nigeria qui participaient à un programme organisé par l'ONG internationale ProMeTra, « Promotion de la médecine traditionnelle » dont une des activités principales réside dans la recherche et la diffusion de méthodes et remèdes thérapeutiques procédant de la pharmacopée populaire⁸. Installée dans une dizaine de pays, parmi lesquels la France et les Etats-Unis, ProMeTra a fait construire, à Ouidah, sur la plage, à une centaine de mètres de la Porte du Non Retour, la Porte du Retour avec son Musée de la Diaspora. Cette ONG, dirigée par un médecin et psychiatre béninois basé au Sénégal, Eric Gbodossou, s'est investie dans la valorisation de la mémoire de la traite en direction des visiteurs d'origine afro-américaine en se focalisant sur le thème du retour à la « mère Afrique ». Les idées-clés de son programme sont les retrouvailles avec une Afrique à la fois historique et immémoriale mise en scène à travers la jonction entre des représentations de rituels identifiés au vodun et le souvenir du passé de la traite.

Parmi les collaborateurs de ProMeTra, Martine de Souza, ancienne guide du Musée historique de Ouidah, a été une de mes premières informatrices au début de mes recherches dans la région en 2005. C'était elle qui, à la veille de la journée du 10 janvier 2011, m'a communiqué la possibilité de me joindre au groupe composé de Français n'ayant pas des origines africaines et de « pèlerins » issus de la diaspora afro-américaine, qu'elle devait diriger de Cotonou, la capitale économique du Bénin, à Grand-Popo. Il s'agissait d'une vingtaine de personnes en quête d'une « connexion spirituelle » – d'après l'intitulé du programme *La voie du souvenir et de la connexion spirituelle* auquel elles participaient – avec des pratiques présentées comme endogènes africaines. Durant un peu plus d'une semaine, de nombreuses rencontres avec des dignitaires et des notables, des cérémonies commémoratives du passé de l'esclavage ainsi que des séances de divination, de transe et de guérison étaient organisées.

La Fête sur la plage de Grand-Popo dans le département du Mono, réunissant quelques milliers de participants, est orchestrée depuis plus de dix ans par ProMeTra dont le Président Eric Gbodossou est originaire de la région. Dans la tribune des autorités, Gbodossou occupait une place de choix, aux côtés de Houngué Towakon Guédéhongué II, Président du Conseil national des cultes vodun du Bénin (CNCVB). La cérémonie, selon un déroulement classique de ce genre de manifestations, après avoir été inaugurée par des rituels de bénédiction, des échanges de salutations, le sacrifice d'un mouton, était ponctuée par les discours des autorités politiques, des dignitaires, pour se conclure avec le défilé des adeptes des divers cultes présents. Sur cette scène publique attestant de l'intégration du vodun aux religions nationales et de ce fait la reconnaissance du milieu traditionaliste comme un fondement de la culture béninoise contemporaine, certains notables parlaient de la nécessité de sortir désormais du « camouflage de l'acculturation » et donc d'un retour à la vérité longtemps « voilée » du sacré endogène. De son côté, le discours de Gbodossou insistait sur des notions comme celle de *diaspora*, *savoir traditionnel*, *propriété intellectuelle*, *patrimoine immatériel*. L'appel à la valorisation de la tradition évoquait l'exigence d'un soutien juridique et institutionnel (Unesco) d'un contexte comme celui du Bénin, qui est encore, d'après les mots de Gbodossou, le foyer de « savoirs vivaces et vibrants ». L'objectif explicitement poursuivi était celui de « décomplexer » les jeunes générations d'un sentiment

8 Voir le site Internet : <http://www.prometra.org/>

d'infériorité envers l'homme blanc, en mettant l'accent sur l'*Afrique* comme source des civilisations et des sciences⁹ et sur le vodun comme religion de la paix et savoir moral intégré à une connaissance de la nature et de ses ressources : « c'est la matrice de la vie et de l'esprit de paix universel [...] ce qu'on fait ici est un rituel, une culture, mais aussi une science [...] le monde a besoin de quelque chose de plus important que la religion : la spiritualité »¹⁰. A ce propos, il semble intéressant de remarquer que cette dernière affirmation est révélatrice d'une tentative de transformation de la perception du vodun comme source de spiritualité à laquelle des pèlerins étrangers peuvent s'abreuver et qui n'exclut pas l'observance de la part des adeptes béninois des religions révélées. Loin d'être assumée comme une « théologie concrète »¹¹, la connexion que ProMeTra anime vise aussi la recherche d'une correspondance entre la dimension diasporique – elle aussi employée comme un réservoir moral – et des usages de type *new age* de la spiritualité comme source de guérison s'adressant surtout, pour le moment, à un public européen¹². Les discours conjoints que j'avais pu entendre à Grand-Popo de Mylène Polomack, présidente de ProMeTra Martinique, et Claire Dufour-Jaillet, présidente de ProMeTra France, avaient été tout à fait emblématiques de cette quête. Mylène Polomack déclamaient devant le public de la cérémonie les mots suivants : « Je suis de retour chez moi, je suis au cœur de la spiritualité africaine, nous qui nous sommes perdus au cœur de la spiritualité occidentale [...] la connexion spirituelle est un espoir pour le peuple noir, nos cœurs sont inondés de paix, amour, guérison [...] il faut discuter avec les politiciens sur les retrouvailles [sous-entendu sur des projets d'échanges avec la diaspora] »¹³. A la fin de son discours, elle invitait les Béninois à se rendre à la Martinique car « mes compatriotes ont besoin d'être apaisés d'une colère, celle relative au fait d'avoir été vendus, c'est le temps de la réconciliation, mais il faut également un engagement politique fort parce que vous [les Béninois] avez la force de la spiritualité ». Ces mots avaient été suivis par ceux de la Présidente de ProMeTra France qui, serrant la main de Polomack, avec beaucoup d'emphase s'était adressée au public ainsi : « Nous sommes frères utérins dans la matrice du vodun [...] celui qui a vendu s'est déshumanisé, celui qui a été vendu a été déshumanisé, il faut retrouver dans le vodun l'humanité perdue ». Par la suite, les deux oratrices s'étaient agenouillées dans la posture corporelle de la

9 Comme Aguessy, lors des rencontres à l'IDEE qui ont précédé la *Marche du devoir de mémoire et du repentir*, Gbodossou a énoncé une liste des grands inventeurs noirs de l'histoire, pour montrer le rôle crucial joué par l'« Afrique » dans les grandes avancées scientifiques de l'humanité.

10 Ces revendications étaient suivies d'affirmations du genre « dans les couvents [les lieux d'initiation et de formation des adeptes aux divers cultes vodun], il n'y a pas ni de sida, ni de pédophile, ni de kamikaze ; un vodunon [prêtre] de Sakpata [vodun de la terre et de toutes les maladies éruptives] n'a jamais la variole ».

11 Bazin (1986 : 264).

12 Sur l'initiation au vodun dans le Bénin méridional d'individus en provenance des sociétés industrialisées européennes et américaines, voir Forte (2010) ; sur les actions de ré-enchantement de type *new age* des origines africaines ancestrales menées par ProMeTra, voir Simon (2003).

13 Il faut ajouter que Polomack était au Bénin aussi pour tenter de mieux développer les flux encore ténus de visiteurs martiniquais.

prière. Au début de son discours, Polomack avait dit : « Nous sommes venues [avec Dufour-Jaillet] ensembles parce que nous sommes le symbole de la paix ».

A la fin du défilé conclusif de la journée, des masques zangbeto, par un des « tours de magie » qui leurs sont propres, avaient fait apparaître une petite malle d'où Gbodossou, assisté par Comlan Daz Togbe, le vice-président du CNCVB, avait sorti pour une partie de ses invités étrangers des serviettes imprimées à leur nom. De la part de ProMeTra, c'était le dernier acte des usages en quelque sorte internes d'une cérémonie publique dont certaines séquences significatives – les allocutions ou la clôture avec des dons surprises – étaient appropriées afin de valider localement l'emprise de l'ONG sur la manifestation qu'elle finance ainsi que l'investiture/reconnaissance des visiteurs comme pèlerins¹⁴.

Suite aux deux cas présentés, nous pouvons avancer l'hypothèse que l'usage, désormais médiatique au Bénin, de la notion de diaspora vise à la fois à identifier des partenaires potentiels pour le « développement » et à affirmer une rhétorique gage d'autorité morale. L'emploi d'une telle notion est moins censé colmater un vide ou un oubli qu'habiller de discours solidaires l'écart entre les deux rives de l'Océan dans la perception affective de la période de l'esclavage. La référence à la diaspora se dégage alors comme étant nécessaire à la tentative d'instituer un modèle, « compatible avec la distance »¹⁵, de l'appartenance à une histoire commune mais divisée. Il s'agit donc aussi de gestes propitiatoires d'une mémoire transatlantique « noire » en chantier qui semble encore très loin de pouvoir transmettre des significations solidaires par rapport aux faits de l'histoire. Si dans l'avenir de véritables flux d'Afro-Américains étaient suscités par ce genre d'opérations, une présence concrète pourrait probablement accompagner la représentation imagée du retour de ceux-ci sur le sol ancestral. Mais, pour le moment, au Bénin, nous sommes davantage confrontés à des évocations discursives d'un lien métahistorique (transfiguration mythique de faits chronologiquement établis devenus immémoriaux) qu'à des groupes nourris et fréquents de « pèlerins ». Le brouillage des identités entre Afro-Américains et nouveaux adeptes européens aux enseignements et/ou aux pratiques rituelles du vodun pratiqué par les responsables de ProMeTra dénote le maniement d'un tel lien comme signe de la quête d'une guérison/livraison des maux du passé et du présent. En ce sens, l'ONG propose indistinctement à ses clients (blancs et noirs) une médecine par la *tradition* ou la tradition *comme* médecine universelle. En 2011, la présence d'un chef de culte sénégalais parmi les accompagnateurs du groupe se voulait peut-être une sorte de preuve vivante d'une endogénie panafricaine nécessaire à la promotion d'un vodun œcuménique.

L'observation de deux événements annuels à la durée désormais plus que décennale, comme la *Fête des religions endogènes* et la *Marche du devoir de mémoire et du repentir*, montre également l'existence au Bénin de contextes qui tirent leurs qualités significatives de la mise en exergue de rhétoriques s'appuyant sur des figures chargées de représenter des entités collectives du passé *mais aussi* actuelles. A Ouidah et à Grand-Popo, ceux qui sont présentés par Aguessy et Gbodossou comme les représentants de

14 D'ailleurs, le statut de ces visiteurs lors de leur itinéraire au Bénin était changeant ; par exemple, ils avaient été filmés lors d'une table ronde à Cotonou par la télévision nationale béninoise (ORTB) et présentés dans un reportage comme des chercheurs universitaires issus de la diaspora.

15 Dufoix (2011 : 16).

la diaspora font l'objet d'une attribution implicite d'organicité à des entités historiques, géographiques et culturelles en rapport ontologique avec l'Afrique et une certaine idée de la négritude. A travers la quête désordonnée d'une mémoire morale éthiquement viable du passé de la traite, un tel investissement essentialiste implique la référence aux « *primordia* »¹⁶ d'une prétendue matrice à la fois raciale et spirituelle. De par le jeu de l'identification à une origine, les origines sont rendues visibles par des pratiques rituelles associées à un « nouveau » destin, fait de coopération et de développement. Ainsi, l'essor des cultes dits anciens fait écho à la demande affective s'incarnant dans les quelques visiteurs afro-américains souvent censés être (ou véritablement) émus par des discours aux sources et aux destinations très dispersées. Ces discours peuvent aller, par exemple, de la recherche du vodun comme religion de l'identité ancestrale perdue à celle d'une réconciliation/réparation avec leurs « frères » africains. Le rôle des passeurs d'une telle médiation mémorielle n'est pas alors seulement endossé par des personnalités locales qui s'attribuent ou se disputent un tel statut mais il est aussi un des effets de l'action de conférer à autrui une fonction d'entremise symbolique. Car, dans les espaces publics marqués par les idées de *homecoming* et/ou *motherland*, des individus (comme, par exemple, une artiste antillaise en quête d'inspiration en Afrique ou une enseignante d'anglais en provenance des Etats-Unis et basée depuis quelques mois à Cotonou) peuvent devenir, d'une manière circonstancielle, des personnes morales. Par exemple, dans un discours d'une Afro-Américaine que j'ai pu entendre à l'IDEE, celle-ci définissait le travail mémoriel mené par Aguessy comme la découverte d'une autre manière « *to describe my foundation* ». Ici, l'identité diasporique actuelle est alors simultanément pensée dans l'immédiat et comme déterminée par l'épopée de la mise en esclavage. Tout en faisant l'objet d'une projection dans le « réel », elle est investie de la fonction discursive de rendre concrets des phénomènes dont l'existence demeure abstraite et à la tangibilité (visibilité) *in loco* intermittente ou absente : les pèlerins de la diaspora, les agents de la coopération internationale, les collectivités impliquées dans un vodun mis à jour comme religion à la fois endogène et porteuse de valeurs spirituelles universelles. Comme un panneau installé par ProMeTra sur le tracé de la *Route de l'Esclave* à Ouidah le proclame, il s'agit d'un « défi à l'histoire » au sein duquel le retour de la diaspora s'oppose mythiquement et physiquement au passé de la déportation esclavagiste comme effacement de l'origine. En ce sens, Aguessy et Gbodossou sont des entrepreneurs de mémoire qui ont saisi ce que l'itinéraire officiel de la *Route de l'Esclave* avec son arbre de l'Oubli et sa Porte du Non Retour risque de ne pas mettre suffisamment au jour : la nécessité de rendre ostensible la possibilité du *retour* – physique et « spirituel » et non éminemment symbolique – et donc d'un *rachat* vécu à travers des rituels publics. Un sentiment de la perte doit alors s'inscrire en une matrice commune, fournie par la religion ancestrale. Ici, l'oubli hérité (produit par la déportation ainsi que par la spoliation d'une appartenance imaginée comme originelle) devient le lieu commémoratif de la célébration d'individualités éparses devenues les masques emblématiques d'une narration commune retrouvée. Néanmoins, si l'histoire reste à défier – car elle est moins à apurer ou à remémorer qu'à raconter – les individualités « de retour » sont à la fois irréductiblement singulières et moralement représentatives.

16 J'emprunte l'emploi de la notion de « *primordia* » à Appadurai (2001).

Elles se dessinent comme en trompe-l'œil sur toile de fond de références identitaires flottantes mais à partager publiquement.

En contrepoint à l'hégémonie de l'Unesco, avec des initiatives comme celles promues par Aguessy et Gbodossou, les entrepreneurs d'une mémoire sacralisée de l'esclavage tentent d'adapter *leurs* traditions aux usages bourgeois (élites locales, coopérants, touristes, chercheurs, artistes) d'espaces publics globalisés. Les messages « spirituels » véhiculés par des notions telles que *paix, humanité, monde, futur* deviennent des opérateurs sémantiques censés désenclaver la « vraie tradition » des contextes locaux qui sont mis en scène comme toujours vivants et susceptibles d'une valorisation patrimoniale. De ce fait, les milieux populaires constituent à la fois le réservoir « authentique » à exhiber et l'auditoire légitimant la *vérité culturelle* des espaces publics en question. Il suffit d'observer le déroulement et la répartition spatiale des divers acteurs lors des cérémonies pour en faire le constat. Si la scène théâtrale peut faire l'objet d'un partage, suivant les divers moments rituels, entre dignitaires/notables et actants « ordinaires » (danseurs, musiciens, chanteurs, adeptes des différents cultes) deux tribunes se font face : celle des autorités et celle constituée de spectateurs issus de groupes sociaux plus modestes. Et c'est justement l'effervescence spectaculaire *se donnant à voir* de ces derniers dans les représentations officielles qui permet aux élites d'investir leur charisme et leurs capitaux culturels et financiers dans la production d'une religion endogène internationale¹⁷.

Les arènes de la tradition, son économie morale et patrimoniale

De nos jours, le milieu traditionnaliste vodun apparaît être en quête d'une idéologie conservatrice susceptible d'applications conçues comme « modernes ». Récemment, des publications signées par des dignitaires déploient ainsi l'aspiration de donner à la coutume des bases écrites stables : un exemple est constitué par le livre du déjà mentionné Dah Alligbonon Akpochilala, *La tradition et non la croyance (gbesu)*. L'intitulé tout comme le choix du mot fon *gbesu*, qui peut être traduit par « les interdits de la vie », sont significatifs de l'intention de doter la tradition d'une orthodoxie moderne, c'est-à-dire d'un système normatif de repères où l'emprise de la croyance dans les cultes vodun est partiellement désactivée. Expression d'un savoir « oraliste » (p. 5), le livre se veut un commentaire prescriptif de conduites « mélangeant laïcité, culture, identité, paix et cohésion sociale » (quatrième de couverture). Néanmoins, malgré ces tentatives d'appropriation doctrinale, l'institution contemporaine d'un renouveau du vodun comme religion civile, à la fois *endogène et diasporique*, est davantage caractérisé par un processus de dispersion que d'unification. Et cela, malgré l'affirmation de logiques relativement homogènes et homogénéisantes du point de vue (et d'écoute) des discours officiels ou qui font autorité. Les commémorations contemporaines semblent procéder et s'apparenter à des formes de conversion d'une éthique procédant de l'implication historique des élites dahoméennes (aujourd'hui béninoises) dans le système « éducatif » colonial. Dans l'espace des représentations connectant la mise en valeur de la tradition et les politiques d'institution mémorielle du passé de l'esclavage, nous assistons à la quête de l'ancrage dans les cultes « anciens »

17 Une telle effervescence est aussi entretenue politiquement par l'évergétisme de certains notables.

en tant que forme de la différence culturelle s'étant opposée à l'œuvre missionnaire et à la situation coloniale¹⁸. Malgré les appels incessants à l'inculturation, c'est-à-dire au retour à une authenticité endogène, les sources discursives de matrice chrétienne d'un tel ensemble de pratiques et de valeurs sont évidentes, comme le montre également Didier Fassin en ce qui concerne les formes contemporaines de « raison humanitaire »¹⁹. Il semble possible d'interpréter l'intégration de cette éthique en devenir dans le processus séculaire de transformation et de mondialisation des cultes « anciens ». Elle est donc significative d'une qualité dynamique dont une économie morale de la tradition est investie par ses porteurs et entrepreneurs. Ainsi, conjointement à l'analyse généalogique des conditions d'émergence de conduites contemporaines, à la fois « endogènes » et « acculturées », une relation ininterrompue entre vodun, logiques de pouvoir et changement social se dégage.

L'époque durant laquelle la traite transatlantique a eu cours a été une période d'élaboration d'une nouvelle organisation sociale de la vie rituelle sur les côtes africaines affectées par le commerce négrier. En connectant l'histoire religieuse de la région avec celle de l'esclavage, l'implication des chefs de culte a poursuivi un travail de redéfinition de longue durée du rôle des divinités. En ce sens, c'est la connaissance des modes de prolifération d'entités surnaturelles et d'adaptation de leurs fonctions protectrices du danger de la mise en captivité, mais aussi propitiatoires de razzias et régulatrices des tractations marchandes, qui pourrait être analysée comme révélatrice d'une accumulation « initiale » de références symboliques et pratiques liturgiques que depuis plusieurs siècles les classes dominantes locales conçoivent et réalisent en tant qu'action dynamique de contrôle social et politique²⁰.

Avec la traite, non seulement de nouvelles figures spirituelles s'imposent dans l'arène du sacré mais les positions des dignitaires et des hiérarchies changent également. Dans le cadre de l'économie esclavagiste, la maîtrise de connaissances naturelles, magiques ou de dispositions visionnaires détenues par certains individus peut céder la place à des savoirs inhérents aux mutations en cours. Robert Baum parle d'une spécialisation et d'une diffusion de cultes liés au commerce négrier globalisé qui aurait confronté les sociétés dioulas qu'il étudie à de nouveaux défis à la fois monétaires et religieux²¹. En ce qui concerne la ville de Ouidah, Emile Ologoudou, sociologue et descendant d'une lignée de devins (babalawo), lors de nos entretiens et dans ses recherches, mettait constamment au jour le rôle crucial joué par des savoirs rituels et divinatoires dans l'affranchissement et l'ascension sociale de sa famille, d'origine yoruba, ayant été

18 Je développe cette problématique in « Rhétoriques et pratiques de l'inculturation. Une généalogie «morale» des mémoires de l'esclavage au Bénin », *Gradhiva*, 2008 (8) n. s. : 28-47.

19 Fassin (2010).

20 Sur ce sujet, voir Elwert-Kretschmer (1995), Sulikowski (1993).

21 Baum (1999).

successivement captive, inféodée et enfin affranchie de celle du négrier Francisco Felix de Souza²².

L'hypothèse du lien entre l'économie de la traite et le dynamisme du sacré est susceptible d'être développée aussi par rapport à l'important processus d'accumulation technologique et commerciale qui, à partir de la première moitié du 17^{ème} siècle, sur la Côte des Esclaves, a entériné l'élaboration de nouvelles formes d'expression culturelle²³. Pour ce qui concerne l'histoire de Ouidah, Robin Law a mis en exergue comment la prééminence acquise par le vodun de la mer a été le reflet de l'importance de la ville comme centre de commerce lagunaire et maritime²⁴. D'ailleurs, Law remarque que cette spécialisation des cultes n'a pas concerné seulement les populations bénéficiaires du commerce transatlantique d'hommes et de choses, mais aussi celles qui vivaient assujetties à la menace constante d'être razzées. A ce propos, il rappelle la relation de contemporanéité proposée par Suzanne Preston Blier entre la propagation spirituelle, culturelle et physique (sous forme d'images sculptées dans le bois, et incluant d'autres matériels, dites *bocyo*) d'entités protectrices contre la mise en esclavage et l'état obsessionnel d'insécurité et d'impuissance produit par la traite sur les communautés et les individus²⁵. Dans son texte, Preston Blier remarque qu'en tant qu'industrie guerrière dahoméenne, la traite esclavagiste a été un facteur décisif de la création artistique et d'un imaginaire psychologique afférents à la croyance en un contre-pouvoir de domestication de l'immanence du danger dont certains objets sacrés étaient censés être les dépositaires et les vecteurs. Plus récemment, Alessandra Brivio et Joël Noret, dans leurs études respectivement consacrées au vodun Mami Tchamba et au culte d'origine yoruba des egun (dits aussi « revenants »), ont mis en évidence la relation historique inhérente à l'adhésion aux rites gravitant autour du sacré vodun comme vecteurs d'un dynamisme social et religieux²⁶.

Comme j'ai pu moi-même l'observer lors de mes enquêtes à Ouidah, des figures culturelles prééminentes comme celle du Daagbo Hunon étaient à l'époque de la traite pleinement impliquées dans les opérations de dépossession rituelle et de sélection des captifs. Ils participaient donc à la transformation sociale et commerciale de ces derniers en esclaves à déporter ou en individus de condition servile à retenir *in situ*. Notamment, sur le lieu-dit de la place *ma ja* – où, lors des opérations de lancement de la *Route de*

22 Cf. Ologoudou (2008). Actuellement, Emile Ologoudou travaille à la publication d'un ouvrage collectif, *Culte des morts et devoir de mémoire. Les masques egungun et oro à Glexwé-Ouidah*, dont j'ai pu lire les esquisses. Dans ce texte, à plusieurs reprises, les auteurs insistent sur l'émergence durant la période de la traite négrière d'un syncrétisme religieux étroitement lié aux transformations sociales des pratiques liturgiques et des relations de parenté.

23 Cf. Manning (1982). Sur les effets et les configurations multiples de la traite sur l'économie politique africaine, voir : Pétré-Grenouilleau (2004).

24 En ce qui concerne Abomey et le rapport entre les cérémonies royales dites « des coutumes » et le système de la traite négrière, voir Coquery-Vidrovitch (1964).

25 Law (2004), Preston Blier (1995). Plus en général, sur les fonctions protectrices de certains cultes africains par rapport à la menace de la mise en esclavage et donc de leur pratique contemporaine comme forme de « mémoire incorporée » d'un passé tragique, voir Shaw (2002), Argenti (2006), Argenti et Röschenthaler (2006).

26 Brivio (2008), Noret (2008).

L'Esclave, un arbre de l'Oubli a été planté – qui durant les passages des convois de captifs durant la période de la traite, aurait été le lieu de la démence, l'endroit où les femmes et les hommes enchaînés et en colère perdaient tout à la fois leur raison (leur mémoire ?) et leurs fétiches dont ils devaient se dessaisir au profit du Daagbo Hunon de l'époque. D'ailleurs, selon Daagbo Hunon Huna II, l'un de deux chefs actuels des cultes de Ouidah, le nom de cette place, *ma ja*, était la contraction de l'expression fon « *majeto le ja* » : « les enrégés sont arrivés »²⁷.

Sans oublier que l'anthropologie missionnaire est également intervenue dans l'édification d'une tradition ancestrale animiste et monothéiste²⁸, il semble possible de décliner partiellement la perspective weberienne relative à la formation sociale d'une éthique économique à l'analyse des transformations statutaires et morales dont les pratiques culturelles du vodun ont été investies. D'ailleurs, lorsque les objets, les actions, les figures cérémonielles donnent en spectacle la projection épique de l'ordre (et du désordre) social, se confirme l'hypothèse émise par Claude Tardits sur « l'importance accordée à l'actualisation du passé » dans ce qu'il appelle la « démarche religieuse »²⁹ propre aux cultes vodun. Selon cet auteur, à l'intérieur de la sphère rituelle : « Temps mythique et temps historique peuvent se confondre : il ne s'agit pas de disposer les événements au long d'un ordre chronologique mais d'obtenir de ceux qui ont contribué à donner à la société son visage qu'ils en garantissent l'avenir. L'ordre dans lequel les choses ont été faites est ici secondaire »³⁰. Car, c'est aussi à travers les influences exercées successivement par la traite négrière, l'emprise évangélicatrice, l'acculturation coloniale, les phénomènes contemporains dits d'inculturation et *in fine* par l'avènement actuel du présentisme patrimonial que ces pratiques ont fait l'objet d'une transformation comme capital hérité et réclamé. En effet, de nos jours, l'adéquation entre les formes implicites de la morale religieuse, les nécessités financières et les contraintes historiques font l'objet d'une édification culturelle. Cette création se prolonge à travers l'attribution de nouvelles interprétations de figures rituelles converties en simulacres des mémoires publiques de l'esclavage. Un exemple est donné par l'attribution de nouvelles significations à des entités culturelles

27 Cf. Emile Désiré Ologoudou, « Interview de sa Majesté Daagbo Hunon Huna II », in Idem, *Culte des morts et devoir de mémoire. Les masques Egungun et Oro à Glexwé-Ouidah*, manuscrit, Ouidah, s. d., pages non numérotées. Lors d'un entretien que j'ai eu avec Daagbo Hunon Huna II en janvier 2012, il a confirmé cette interprétation déjà proposée par Assogba (1994 : 29-30). Pour une analyse de la généalogie des toponymes présents sur la Route de l'Esclave ainsi que de leurs diverses versions contemporaines, voir Law (2004 et 2008), Ciarcia (2013).

28 Sur la transformation « missionnaire » du vodun Mawu en dieu préfigurant une croyance monothéiste, voir Augé (1982), Olabiyi Balalola (1993). De nos jours, au Bénin, une telle correspondance est reprise dans les discours aux origines et aux destinations les plus variées. Par exemple, j'ai pu l'entendre proférée comme une évidence chez les tenants du mouvement catholique du Mewihwendo (voir Ciarcia 2008b), des universitaires impliqués dans les projets mémoriels relatifs au passé de l'esclavage, des notables coutumiers. En ce sens, comme le remarque Alessandra Brivio (2012 : 80-81), la revendication d'un « monothéisme possible » montre l'existence en milieu vodun d'une logique de la synthèse (antérieure à l'arrivée des missionnaires), propre au processus d'appropriation religieuse, en mesure de domestiquer et de véhiculer en quelque sorte l'irréversibilité du changement.

29 Tardits (1962 : 28).

30 Idem, *Ibidem*.

comme celles représentées par les statues des egun dits communément « revenants » sur le parvis de la Porte du Non Retour sur la *Route de l'Esclave* à Ouidah. Selon un dignitaire du culte des egun, leur présence sur la plage est, du point de vue de la coutume rituelle, aberrante à cause de l'interdit de la mer qui caractérise le déroulement de leurs « sorties ». Cependant, la scénographie muséale à l'œuvre sur le lieu de la Porte du Non Retour suggère aux visiteurs la transformation des egun en messagers des âmes des esclaves morts aux Amériques, revenant, comme leurs descendants devenus des touristes-pèlerins, en Afrique. Comme le montre également Joël Noret (2011), ces statues procèdent d'une forme de « lapsus mémoriel », et d'irruption d'une forme de mémoire rituelle de l'esclavage domestique (en l'occurrence le culte des egun) dans les commémorations de la traite atlantique. Toujours selon Noret, le recours à de telles figures donne en effet à voir une raison paradoxale, car celles-ci sont directement issues du fait qu'il y a eu un esclavage domestique (s'il y a des egun à Ouidah, et si l'idée de faire apparaître des egun pour représenter les esprits des esclaves peut exister, c'est bien parce que des esclaves sont restés), et deviennent dans le dispositif de la Porte du Non-Retour des représentations des esprits des esclaves déportés.

Suite à l'observation sur la plage de Ouidah de la première journée de la célébration officielle de la *Fête nationale du vodun*, le 10 janvier 1997, au Bénin, Peter Sutherland a lui aussi 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 vodun, à travers leurs discours et leurs cérémonies, ont figuré 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 traite³¹. Ainsi, à partir de l'invention d'une « mythologie maritime »³², les objets du contexte rituel en question participent d'une « géographie morale »³³ et 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 afro-descendants.

Toujours sur le tracé de la *Route de l'Esclave*, les artistes qui ont participé à la réalisation monumentale du parcours ont attribué aux sculptures des vodun Mami Wata et Aziza les facultés d'évoquer respectivement les figures symboliques de l'*oubli* et du *retour* aux côtes des deux arbres éponymes qui constituent deux des stations mémorielles qui scandent l'itinéraire allant de Ouidah à la plage. Si ces élaborations créatives peuvent donner lieu à des narrations relativement consensuelles, des idiosyncrasies patentes peuvent se manifester lorsque la célébration du pouvoir royal dahoméen, représenté par les statues figurant les souverains de la dynastie esclavagiste d'Abomey qui longent l'itinéraire de la *Route de l'Esclave*, provoque des incompréhensions et des conflits

31 Sutherland (1999 et 2002).

32 Sutherland (1999 : 207).

33 *Idem* : 195.

interprétatifs³⁴. En effet, de telles frictions participent et intègrent la construction contemporaine très problématique d'une relation de continuité chronologique entre le substrat religieux (le vodun), l'édification d'un récit officiel qui se voudrait désormais national commun à tous les groupes socioculturels béninois et l'idéologie politique (le repentir, les retrouvailles Amériques-Afrique, la réconciliation, la coopération, etc.) qui ont engendré et justifié les démarches patrimoniales et commémoratives qui se sont développées dès le début des années 1990. Tous ces divers usages sociaux du vodun et de sa connexion avec le passé sont susceptibles aujourd'hui, de conférer un lien sacralisé à des formes jusqu'ici partiellement inédites d'anamnèse affective et stratégique de la période de l'esclavage. Si des événements tels que la *Fête nationale des religions endogènes* et la *Marche du repentir* font appel à une histoire culturelle très récente, voire immédiate, ils participent également de la fabrication d'une histoire épique d'un autrefois coutumier pré-esclavagiste, pré-missionnaire, précolonial.

Max Weber attribue au terme « Patrimonialisierung » la signification d'une prise de possession des pouvoirs de domination³⁵. Au Bénin, la quête menée par des élites d'un pouvoir d'affirmation mémorielle et de transmission liturgique semble relever d'une imbrication entre charisme politique et charisme magique, là où le sociologue-philosophe allemand voyait une opposition ancienne³⁶. La mise en scène d'un souvenir commun aux populations « noires » de l'esclavage et le cérémoniel des cultes vodun soutiennent alors la réappropriation parfois frénétique d'une ère tragique devenue héroïque. Néanmoins, pour un certain nombre de visiteurs afro-américains, une telle réappropriation locale ne répond pas à leur attente de signes tangibles d'une repentance et d'une réconciliation que, malgré l'organisation d'une *Marche du repentir*, tardent à s'exprimer concrètement, c'est-à-dire aussi politiquement et juridiquement. A ce propos, durant l'édition 2012 de la Marche, des Afro-Américains en provenance des Etats-Unis n'ont pas voulu marcher sur la Route que, selon eux, leurs ancêtres « avaient déjà parcourue ». Ils ont ainsi attendu le cortège guidé par Honorat Aguessy à l'entrée de Zomachi. Durant la cérémonie de clôture de la journée, le discours virulent de leur porte-parole visait à « régler les comptes » avec les prétendus descendants des razzieurs et des vendeurs de leurs ancêtres. Si dans ce cadre, le rejet de la figure du Blanc était posé d'une manière radicale, en quelque sorte irréparable, il était reproché aux Africains d'être trop serviables et toujours à la disposition des « enfants » de l'ancien maître colonial. Était aussi sévèrement stigmatisée l'attitude de nombreux Africains à vouloir profiter de la diaspora en tant que ressource financière, et ces propos allaient également de pair avec la revendication du droit des Afro-Américains à obtenir la nationalité d'un pays africain³⁷.

A rebours de la réalité de telles relations conflictuelles, la conversion statutaire de certaines figures de la cosmogonie vodun peut intégrer la canonisation de la période de la traite à transmettre aux nouvelles générations et aux « acquéreurs » étrangers – Unesco, touristes, chercheurs, visiteurs afro-américains, investisseurs.

34 Ciarcia (2013).

35 Weber (1996 : 373).

36 *Idem* : 267.

37 Ciarcia et Monferran (2014).

Transmis dans des situations marquées à la fois par la quête d'une qualité endogène de la culture et d'un usage diasporique du passé de l'esclavage ainsi que du présent patrimonial des cultes vodun, la continuité des événements historiques cède ici la place à une « continuité textuelle »³⁸ recrée par leurs interprètes et acteurs actuels. Un tel enchaînement semble se faire à partir de reconstitutions se heurtant à des logiques mémorielles hétéroclites, parfois discordantes entre elles. La recherche d'une continuité discursive et rituelle se construit alors aussi grâce à des sphères publiques que nous avons appréhendées comme des contextes d'accumulation notionnelle. Cette refondation implique bien entendu la mise en œuvre d'un dispositif de symboles et d'actes : monuments, cérémonies, prises de paroles. Elle explique également la réalisation d'un travail de dé-sémiotisation et ré-sémantisation (c'est-à-dire impliquant la possibilité de faire signifier autrement des signes et des objets « déplacés » du cadre historique qui présidait à leur sens social antérieur) qui accompagne également la transformation des rituels locaux, leurs perceptions indigènes et de l'extérieur. Dans ce cadre, la logique de l'extraversion dont l'investiture patrimoniale des lieux, des pratiques et des savoirs est un vecteur produit alors des *fictions instituées d'une opinion publique* nationale et transnationale (universitaire, touristique et diasporique)³⁹. Au sein de ces fictions, convergent des projets fondés sur l'attente d'un « développement durable » et de financements étrangers, mais également des textes se targuant d'une matrice érudite⁴⁰, des allocutions mobilisant des symboles religieux et traditionnels, des narrations d'une histoire nationale et postcoloniale en devenir, qui dans sa relation au passé de l'esclavage cherche à fonder les traces de ses restes.

Références citées

- Aguessy, H., 2010. *Servir l'Afrique. Pour l'Excellence dans le Monde*. Cotonou : Le Plus Editions.
- Appadurai, A., 2001 [1996]. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.
- Araujo, A. L., 2010. *Public Memory of Slavery. Victims and Perpetrators in the South Atlantic*. Amherst : Cambria Press.
- Argenti, N., 2006. « Remembering the Future : Slavery, Youth and Masking in the Cameroon Grassfields », *Social Anthropology* 14 : 49-69.
- Argenti, N. et U. Röschenthaler, 2006. « Introduction. Between Cameroon and Cuba : Youth, Slave Trades and Translocal Memoryscapes », *Social Anthropology* 14 : 33-47.
- Assmann, J., 2010 [2002] . *La mémoire culturelle. Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris : Aubier.
- Assogba, R., 1994. *Le musée historique de Ouidah*. Cotonou : Editions St. Michel.

38 Jan Assmann (2010 : 16). *La mémoire culturelle. Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier.

39 Je reprends ici l'idée de « fiction institutionnalisée d'une opinion publique » de Habermas (1993 : 247).

40 A titre d'exemples, voir les livres publiés par deux personnalités d'intellectuels-entrepreneurs déjà observées : Gbodossou (s. d.), Aguessy (2010). Le texte de ce dernier est un recueil de poèmes, au style oratoire enlevé, prêchant, entre autres, les vertus du panafricanisme comme voie privilégiée vers le développement.

- Augé, M., 1982. *Génie du paganisme*. Paris : Gallimard.
- Bako-Arifari, N., 1995. « Démocratie et logiques du terroir », *Politique Africaine* 59 : 7-24.
- Banégas, R., 2003. *La démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin*. Paris : Karthala.
- Baum, R., 1999. *Shrines of the Slave Trade. Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*. New York : Oxford University Press.
- Bazin, J., 1986. « Retour aux choses-dieux », in Charles Malamoud, Jean-Pierre Vernant (dir.), *Corps des dieux*, 253-273. Paris : Gallimard.
- Brivio, A., 2008. « “Nos grand-pères achetaient des esclaves”. Le culte de Mami Tchamba au Togo et au Bénin », *Gradhiva* 8 n. s. : 64-79.
- , 2012. *Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto*. Roma : Viella.
- Cafuri, R., 2003. *In scena la memoria*. Turin : L'Harmattan, Italia.
- Ciarcia, G., 2008a. « Restaurer le futur. Sur la Route de l'Esclave à Ouidah, Bénin », *Cahiers d'études africaines* 192 : 687-705.
- , 2008b. « Rhétoriques et pratiques de l'inculturation. Une généalogie «morale» des mémoires de l'esclavage au Bénin », *Gradhiva* 8, n. s. : 28-47.
- , 2013. « L'oubli et le retour. Figures d'une épopée mémorielle sur la Route de l'Esclave au Bénin », *L'Homme*, 206 : 89-120.
- Coquery-Vidrovitch, C., 1964. « La fête des coutumes au Dahomey : historique et essai d'interprétation », *Annales* 19 : 696-716.
- Dah Alligbonon Akpochilala, 2008. *La tradition et non la croyance (gbesu)*. Cotonou : Editions du Flamboyant.
- Dufoix, S., 2011. *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*. Paris : Editions Amsterdam.
- Elwert-Kretschmer, K., 1995. « Vodun et contrôle social », *Politique africaine* 59 : 102-119.
- Fassin, D., 2010. *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*. Paris : Editions du Seuil/Gallimard.
- Forte, J. R., 2010. « Black Gods, White Bodies : Westerners' Initiations to Vodun in Contemporary Benin », *Transforming Anthropology* 18 : 129-145.
- Gbodossou, E. (en collaboration avec F. Iroko), s.d.. *Histoire africaine et conscience africaine à travers les âges*. Cotonou : Nouvelle Presse Industrie Graphique.
- Habermas, J., 1993 [1962] . *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot.
- Hountondji, P. J., 1992. « Le ministre de la culture déclare : “Non, les cultures du Bénin ne sont pas des cultures vaudou” », *La Nation*, Cotonou 27 : 5.
- , 1994. « Introduction. Démarginaliser », in P.J. Hountondji (dir.), *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, 3-34. Dakar : Codesria.
- Law, R., 2004. *Ouidah. The Social History of a West African Slaving “Port”*. Athens : Ohio University Press.
- , 2008. « Commemoration of the Atlantic Slave Trade in Ouidah », *Gradhiva* 8, n. s. : 10-27.
- Manning, P., 1982. *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Noret, J., 2008. « Mémoire de l'esclavage et capital religieux. Les pérégrinations du culte *egun* dans la région d'Abomey », *Gradhiva* 8 n. s. : 48-63.

- , 2011. « Memories of Slavery in Southern Benin. Between Public Commemorations and Lineage Intimacy », communication présentée dans le cadre du panel « Making Slavery Visible in the Public Space », organisé par Ana Lucia Araujo, American Historical Association, Boston, 6-9 janvier 2011.
- Olabiyi Balalola, Y., 1993. « From Vodun to Mawu : Monotheism and History in the Fon Cultural Area », in Jean-Pierre Chrétien (dir.), *L'invention religieuse en Afrique*, 240-265.
- Ologoudou, E., 2008. « Tours et détours des mémoires familiales à Ouidah. La place de l'esclavage en question », *Gradhiva* 8, n. s. : 80-86.
- , s. d. *Culte des morts et devoir de mémoire. Les masques Egungun et Oro à Glexwé-Ouidah*. Ouidah, manuscrit.
- Pétré-Grenouilleau, O., 2004. *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*. Paris : NRF Gallimard.
- Preston Blier, S., 1995. *African Vodun. Art, Philosophy and Power*. Chicago-London : The University of Chicago Press.
- Shaw, R., 2002. *Memories of the Slave Trade. Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Simon, E., 2003. « Une exportation du New Age en Afrique ? », *Cahiers d'Etudes africaines* 172 : 883-898.
- Sulikowski, U., 1993. « "Eating the Flesh, Eating the Soul". Reflections on Politics, Sorcery and Vodun in Contemporary Benin », in Jean-Pierre Chrétien, (dir.), *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, 379-392. Paris : ACCT-Karthala.
- Sutherland, P., 1999. « In Memory of Slaves : An African View of the Diasporas in the Americas », in Jean Muteba Rahier (ed.), *Representations of Blackness and the Performances of Identities*, 195-211. Westport-London : Bergin et Carvey.
- , 2002. « Ancestral Slaves and Diaspora Tourists : Retelling History by Reversing Monument in a Counter-nationalist Vodun Festival of Benin », in Toyin Falola et Christian Jennings (eds), *Africanizing Knowledge. African Studies Across the Disciplines*, 65-84. New Brunswick/London : Transactions Publishers.
- Tardits, C., 1962. « Religion, épopée, histoire. Notes sur les fonctions latentes des cultes dans les civilisations du Bénin », *Diogenes* 37 : 17-28.
- Weber, M., 1996. L'éthique économique des religions mondiales, in Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris : NRF Gallimard.

Références filmographiques

- Ciarcia, G. et J.-C. Monferran, 2014. *Mémoire promise*, film documentaire, Paris, IIAC/ministère de la Culture/Cnrs Images.
- Nahum, R., 1993. *Ouidah 92. Retrouvailles Amériques-Afrique*, film documentaire, Cotonou, ORTB.