

Gaetano Ciarcia

LE REVERS DE L'OUBLI

Mémoires et commémorations
de l'esclavage au Bénin



Esclavages

KARTHALA

Sur les lieux de la *Route de l'Esclave* dans le Bénin mentionnel, l'institution d'une mémoire officielle de la traite négrière a été accompagnée, dans les années 1990, d'un mouvement de réforme des cultes vodun mené par leurs dignitaires ainsi que par des élites intellectuelles et politiques.

Issu d'enquêtes effectuées entre 2005 et 2012, ce livre propose une analyse de certains espaces publics et cérémoniels porteurs d'un héritage culturel et moral émanant du passé esclavagiste. A la fois sélective et projective, la mémoire de ce passé suscite des interprétations, des fictions et des récits, mais également des oublis créateurs, entre reconstitutions consensuelles et versions partiales des faits historiques.

Le rappel d'événements récents, mais déjà fondateurs - tels le Festival des arts et de la culture vodun *Ouidah 92. Retrouvai/les Amériques-Afrique* en 1993 ; le lancement de la *Route de l'Esclave* en 1994 ; la création de la *Fête nationale du vodun* en 1997 ; la tenue annuelle, depuis 1998, de la *Marche du repentir* - est associé ici à une réflexion sur le moment patrimonial contemporain.

Au prisme des rapports entre narrations locales, savoir ethnographique et vulgates missionnaires, cette recherche interroge l'émergence actuelle d'une connexion mémorielle entre figures du passé de l'esclavage et entités vodun devenues l'expression d'une religion à la fois « endogène » et « diasporique »

Gaetano Ciarcia est professeur d'ethnologie à l'Université Paul-Valéry - Montpellier. Il est l'auteur du livre De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon (Éditions de l'Ehess, 2003) et, avec Jean Christophe Monferran, du film documentaire Mémoire promise (Cnrs Images, 2014).

LE REVERS DE L'OUBLI

KARTHALA sur Internet
www.karthala.com
Paiement sécurisé

Couverture : Statue *d'egun-gun* réalisée par Yves Kpède dans le lieu dit
Kanuno Gbonu (dit aussi : « place de l'esclave »), Abomey
Cliché Gaetano Ciarcia, 2006

Conception graphique de la couverture : Anabell Guerrero

Composition et mise en page : Nathalie Collain (CNRS CIRESC)

© Éditions Karthala et CIRESC, 2016
ISBN (Karthala) : 978-2-8111-1558-6

Gaetano Ciarcia

Le revers de l'oubli

Mémoires et commémorations de l'esclavage au Bénin

KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris

CIRESC
105, bd Raspail
75006 Paris

« Esclavages »

Une collection née de l'association entre le Centre International de Recherches sur les Esclavages (CIRES) du CNRS et les éditions Karthala.

« *Esclavages* » :

- publie des recherches et des essais inédits de sciences humaines et sociales sur les traites, les esclavages, les situations d'esclavage et/ou leurs héritages contemporains ;
- souligne l'importance des représentations racialisées, qu'elles soient construites, héritées, réactualisées, revendiquées.

Un site d'information : <http://www.esclavages.cnrs.fr>

Directrice de la collection : Myriam Cottias

Comité éditorial : Cédric Audebert, Elisabeth Cunin, Céline Flory, Nahayeilli Juarez Huet, Paul Lovejoy, Hebe Mattos, António de Almeida Mendes, Dominique Rogers, Marie-Jeanne Rossignol, Ibrahima Thioub

Contact : <esclavages-editions@ehess.fr>

Titres parus dans la collection

- Myriam COTTIAS, Élisabeth CUNIN, António de ALMEIDA MENDES (éds.), *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Karthala, 2010, Collection Esclavages, 396 p.
- Richard PRICE, *Peuple Saramaka contre État du Suriname. Combat pour la forêt et les droits de l'homme*, Paris, Karthala, 2012, Collection Esclavages, 300 p.
- Jean HÉBRARD, *Brésil quatre siècles d'esclavage. Nouvelles questions, nouvelles recherches*, Paris, Karthala, 2012, Collection Esclavages, 368 p.
- Christine CHIVALLON, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2012, Collection Esclavages, 624 p.
- Henri MÉDARD, Marie-Laure DERAT, Thomas VERNET et Marie Pierre BALLARIN (éds.), *Traites et esclavages en Afrique et dans l'océan Indien*, Paris, Karthala, 2013, Collection Esclavages, 520 p.
- Elisabeth CUNIN, *Administrer les étrangers au Mexique. Migrations afrobéliennes dans le Quintana Roo (1902-1940)*, Paris, Karthala, 2014, Collection Esclavages, 264 p.

Sous collection « Esclavages Documents »

- Dominique ROGERS, *Voix d'esclaves. Antilles, Guyane et Louisiane françaises, XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Karthala, 2016, Collection « Esclavages Documents », 192 p.

in memoria di Riccardo

a Séverine, Jonas e Maddalena

Remerciements

Cet ouvrage est issu des enquêtes sur les mémoires locales et officielles de l'esclavage que, depuis 2005, je mène dans le Bénin méridional. Les missions ethnographiques que j'ai effectuées ont bénéficié du soutien du LAHIC (Laboratoire d'anthropologie et histoire : l'institution de la culture), équipe IIAC (Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain, CNRS/EHESS) en 2005 et 2012 ; du ministère de la Culture et de la Communication en 2006 et 2012 ; du CERCE (Centre d'études et de recherches comparatives en ethnologie) de l'université Paul-Valéry-Montpellier en 2011.

Tout en étant le seul responsable des limites de ce travail, les relations que, au cours de ces années, j'ai eues avec mes collègues et amis de l'Atelier international de recherche sur les usages publics du passé de Paris, du CERCE et du LAHIC, ont constamment nourri ma réflexion, conjointement aux échanges que j'ai eus avec Carlo Avierl Célius, Anne Docket, Éric Jolly, Séverine Liatard, André Mary, Jean-Christophe Monferran, Joël Noret.

Sans pouvoir les mentionner tous, ma gratitude va à ceux qui lors de mes missions au Bénin ont accompagné le déroulement de mes recherches, avec une mention particulière pour Martine de Souza, Constant Legonou, Émile Désiré Ologoudou, Axel et Nathalie Walckhoff, Paula Tchiakpè et les membres de sa famille.

Je remercie vivement Annick Arnaud pour sa lecture attentive du manuscrit ; Bruno Arbesú et Giuseppe Esposito pour leur travail sur les images et l'iconographie.

Pour leur écoute, leurs regards, leurs questions au fil de la réalisation de ce travail, je suis redevable aux étudiants en ethnologie de l'université Paul-Valéry de Montpellier.

Ma reconnaissance et mes pensées vont à Daniel Fabre, inspirateur généreux, disparu soudainement.

Cartes

Carte 1 : Bénin méridional, lieux d'enquêtes



Introduction

«...on a le devoir de ne pas oublier, mais d'oublier...»

Yves Apollinaire Kpède
Artiste-plasticien, Abomey, 2012

Dans une société confrontée à des formes de transmission écrite du passé en tant qu'héritage culturel, la mémoire des événements historiques peut s'inscrire dans une « continuité textuelle¹ » créée par ses interprètes actuels. Certains éléments d'une histoire commune, mais souvent divisée, resurgissent à travers des reconstitutions, se voulant parfois documentaires, qui s'enchaînent selon des logiques disparates et discordantes. La recherche collective d'une continuité s'opère alors dans des environnements « oublieux » de ce qui ne s'est pas passé et *ne passe* pas pour tout le monde de la même manière. Dans ces contextes, l'oubli ne se réduit jamais à l'absence du souvenir, il suggère plutôt l'existence d'un revers de la médaille ou de la monnaie mémorielle. C'est un phénomène, qui, comme le souvenir, n'est pas inerte, mais l'un des effets, jamais définitifs, des antagonismes et des rapports de force entre des groupes et des individus confrontés à la nécessité de constamment refonder le présent. Cette refondation implique bien entendu la mise en œuvre d'un dispositif de symboles : monuments, cérémonies, discours. Elle implique également la réalisation d'un travail de dé-sémiotisation et re-sémantisation du passé (pour conférer un autre sens à des signes et des objets « déplacés » de la situation historique qui présidait à leur sens social antérieur) qui accompagne l'institution de ces symboles. Des sources orales et écrites, des supports visuels, des pratiques cérémonielles participent alors à la transfiguration de ce passé à travers des mythes qui le commémorent tout en passant sous silence les artifices et les partis pris de leur fabrication.

1. Jan Assmann, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010 : 16 sq.

Au cours du mois de février 1993, le Bénin, pays africain parmi les plus affectés par l'histoire de la traite négrière transatlantique, a été le foyer du Festival des arts et de la culture vodun *Ouidah 92. Retrouvailles Amériques-Afrique*, qui a coïncidé avec le retour à la démocratie inauguré par la présidence de Nicéphore Dieudonné Soglo en 1991². Le festival a sanctionné l'avènement d'une période marquée par la revitalisation d'un héritage religieux identifié aux cultes dits vodun, par son rapprochement thématique avec l'histoire de l'esclavage et par l'actualisation de son expérience mémorielle dirigée par les plus hautes instances gouvernementales. En 1994, le lancement de l'itinéraire « *La Route de l'Esclave* », sous l'égide de l'Unesco, a illustré cette volonté d'associer la mise en patrimoine d'un passé perçu comme intangible, mais encore sensible, au renouveau des cultes vodun. 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. Tout au long de ce processus, la création de contextes officiels, où l'expérience sociale de l'esclavage est dissimulée par la superposition des différentes mémoires qu'ils évoquent, aplanit et rend en même temps plus ambiguë la complexité des rapports de pouvoir à l'œuvre dans l'histoire locale. D'ailleurs, de nos jours, au Bénin, diverses disputes ou des pactes mémoriels ayant pour objet l'époque de la traite, imaginée désormais comme l'âge fondateur d'un héritage culturel, s'établissent ou se manifestent autour de la dimension publique du devoir de souvenir incité et financé par des instances officielles ou informelles comme l'Unesco, l'État ou les « diasporas ».

Mes recherches menées entre 2005 et 2012 principalement dans les villes de Ouidah et Abomey, et d'une manière moins intensive dans celles de Porto-Novo et Grand-Popo, ont été aussi suivies par le tournage, en janvier 2012, du film documentaire *Mémoire promise* réalisé avec Jean-Christophe Monferran³. En enquêtant sur des espaces cérémoniels où des mémoires de l'esclavage étaient données à entendre et à voir et en discutant avec leurs « narrateurs » et promoteurs locaux, la notion d'oubli m'a paru caractériser les discours que j'écoutais ainsi que les pratiques sociales et rituelles que j'observais. Il n'était pas seulement question d'amnésies physiologiques, ou pouvant être induites ou choisies, et de la gestion de secrets généalogiques touchant un passé, qui tout en étant devenu mémorable, demeurerait à plusieurs égards inénarrable : à la fois patrimonial (donc public et extraverti) et relativement indicible ou invisible.

2. Pour une liste des institutions, événements, lieux traités dans l'ouvrage, je renvoie le lecteur à la notice précédant la bibliographie, présentée à la fin de l'ouvrage.

3. Gaetano Ciarcia, Jean-Christophe Monferran, *Mémoire promise*, film documentaire, Paris, IIAC/ministère de la Culture/Cnrs Images, 2014.

Le passé en question était « oublieux » aussi parce qu'il semblait se dilater, se disperser et parfois se faire engloutir par des vides ou des « blancs du récit⁴ » significatifs d'une transmissibilité laborieuse des faits de l'histoire. *In loco*, ces lacunes du souvenir se prêtaient parfois à être remplies, jusqu'à en être saturées, d'énoncés aporétiques qui faisaient cohabiter, rhétoriquement et d'une manière contradictoire, les divers moments de la présence missionnaire, de la colonisation, de l'indépendance, de la découverte relativement récente d'une conscience se voulant diasporique.

Au niveau de la transmission orale de ce passé, j'avais parfois l'impression de récolter les fragments d'une épopée qui, tout en ayant comme référence ultime une période déterminée (celle allant du XVII^e à la deuxième moitié du XIX^e siècle), continuait à se fabriquer, y compris en ma présence même. Au sein d'une société anciennement esclavagiste, dans la bouche de ses « rhapsodes » actuels – des intellectuels locaux, des entrepreneurs d'activités dites traditionnelles, des dignitaires de cultes, des responsables gouvernementaux de la politique culturelle, des élus, des guides touristiques, des artistes, des informateurs « professionnalisés » par d'autres chercheurs – l'épopée en question se déclinait au présent et au futur. Souvent marqué par des réinterprétations anachroniques de l'histoire et par une mise à jour de la vie religieuse, le devoir de mémoire, diffus socialement et assumé moralement, que je tentais de comprendre me semblait alors être associé à la présence active de l'oubli. Masque d'une mémoire aussi bien sélective que projective, cet oubli était aussi générateur de relations concrètes et potentielles avec les milieux nationaux et internationaux de la politique culturelle, de la diaspora, de la recherche scientifique. Il s'agissait souvent de l'oubli de la non-contemporanéité des faits du passé. Les temporalités écoulées y étaient filtrées et appréhendées dans une simultanéité qui coïncidait aussi avec la reconnaissance d'une *qualité* patrimoniale, anthropologique et historique, dont les origines dramatiques peuvent aujourd'hui être pensées comme une source féconde de développement économique et social. Parfois, il s'agissait également de l'oubli des conflictualités que l'évocation de ces faits pouvait susciter dans le présent. Chez de nombreux interlocuteurs, j'observais la quête d'une identification à des entités anciennes en partie révolues et qui n'avaient pas encore fini de se muer en tradition ou en bien culturel, et dont les catégories morales étaient à élaborer en vue de les utiliser. Depuis le début des années 1990, dans leurs discours et dans les pratiques qui leur étaient afférentes, la mémoire de l'esclavage était rapportée au phénomène de renouveau et de médiatisation des cultes locaux dits vodun, à travers

4. François Hartog, Jacques Revel, « Notes de conjoncture historiographique », in *Id.* (dir.), *Les usages politiques du passé*, Paris, Éditions de l'Ehess, 2001 : 14 sq.

l'institution d'une sorte de religion civile du passé de la traite transatlantique. D'une manière constante, le questionnement de cette jonction mémorielle et sémantique a accompagné ma réflexion.

Mémoire du stigmaté et vodun

Selon Claude Meillassoux, le principe anthropologique de l'affranchissement de l'esclavage dans les sociétés africaines dont il était le spécialiste réside dans le bénéfice qu'il y a à « effacer à jamais le stigmaté originel de la capture ou de la naissance servile⁵ ». Il me semble que cette hypothèse – élaborée à partir d'autres contextes sociaux et historiques africains – peut jusqu'à un certain point être appliquée à l'échelle des sociétés du Bénin méridional issues du système des razzias, de la traite transatlantique mais aussi de l'esclavage dit domestique. Ici, une logique du secret généalogique scellerait et pèserait simultanément sur la condition des descendants des anciens esclaves. Ces derniers ont d'ailleurs parfois colmaté tacitement les places restées vides dans la descendance des familles dominantes.

À propos des silences sur l'esclavage en Sierra Leone, Rosalind Shaw observe qu'« il y a d'autres manières de rappeler le passé que celle d'en parler⁶ ». Tout en reconnaissant le bien-fondé d'une telle démarche heuristique, il sera question dans ce livre de réfléchir aussi à ce que les discours institués contemporains, avec les oublis et les silences qu'ils comportent, peuvent suggérer à l'imagination rituelle et historique à l'œuvre dans les mémoires latentes ou « incorporées⁷ » de l'esclavage qui circulent dans la société béninoise. Dans cet esprit, l'analyse se focalise sur la partie méridionale du Bénin, où les actuelles procédures patrimoniales rendent problématique la cohabitation entre les appréhensions du passé de ceux qui se réclament être les descendants des victimes et celles de ceux qui s'identifient ou peuvent être identifiés aux descendants des bénéficiaires de la traite. Dans cet espace social et religieux, qui se distingue du nord du

5. Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF, 1998 : 122 sq.

6. Rosalind Shaw, *Memories of the Slave Trade. Ritual and Historical Imagination in Sierra Leone*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002: 2 sq. (« there are other ways of remembering the past than by speaking of it », traduction G. Ciarcia).

7. Sur la notion d'« embodied memory » de l'esclavage en Afrique, voir Nicolas Argenti et Ute Röschenthaler, « Introduction. Between Cameroon and Cuba : Youth, Slavetrade and Translocal Memoryscapes », *Social Anthropology* 2006, n° 14 : 33-47 ainsi que Rosalind Shaw, *op. cit.*

pays (tout en lui étant historiquement lié)⁸, une partie des élites politiques et intellectuelles œuvrent, depuis le début des années 1990, à la conversion du passé en scène culturelle d'une civilisation précoloniale et pré-chrétienne, imaginée, parfois dans un registre nostalgique, comme authentiquement africaine. Les cultes vodun ont ici fini par être identifiés à une religion qui aurait devancé les monothéismes, dont la sacralité retrouvée est désormais associée à la tentative d'attester le rayonnement d'une culture populaire « tolérante » capable de faire coexister plusieurs mémoires conflictuelles. Certaines personnalités impliquées dans le processus de patrimonialisation du vodun et du passé de l'esclavage et de la traite tentent ainsi de réaliser ce qu'elles présentent comme un aggiornamento de la tradition. Leur position est particulièrement complexe. En vue de la formation d'un patrimoine globalisé, elles prônent implicitement le dépassement « moderne » des limites posées par l'appartenance à des collectivités familiales étendues, aux branchements statutaires multiples. En même temps, l'héritage désormais culturel du passé et des pratiques liturgiques est supposé s'accommoder de la perpétuation des hiérarchies imposées par l'investiture clanique et la domination « aristocratique » des descendants des anciens maîtres sur ceux des anciens groupes serviles. L'éclatement partiel (apparent ou réel) – selon les contextes et les collectivités familiales – de ces logiques lignagères n'empêche pas la restauration officielle d'une logique de la suprématie conférée par des identifications statutaires. Une telle logique coïnciderait finalement avec la recherche contemporaine d'une valeur d'usage généalogique et hiérocra-tique des appartenances et des cultes. La dimension cosmopolite du sacré vodun, intrinsèque à son expansion dans les nouveaux mondes produits par le commerce négrier, est invoquée par de nombreux acteurs engagés à la fois dans la perpétuation de leur autorité sur la culture locale et dans la recherche de relations avec des bailleurs de fonds étrangers⁹. Le processus de décentralisation administrative, qui a accompagné le « renouveau démocratique » des années 1990, a permis par la suite de donner une plate-

8. Pour une analyse des enjeux identitaires actuels liés au passé de l'esclavage au Nord-Bénin, en milieux bariba, gando et peul, voir : Éric Komlavi Hahonou, « Slavery and Politics : Stigma, Decentralisation and Political Representations », in Benedetta Rossi (ed.), *Reconfiguring Slavery: West African Trajectories*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009, pp. 152-181 ; *Id.*, « Past and Present African Citizenship of Slave Descendent: Lessons from Benin », *Working papers*, 2010, 114 : 1-21 ainsi que le film documentaire d'Éric Komlavi Hahonou et Camilla Strandsbjerg, *Les esclaves d'hier. Démocratie et ethnicité au Bénin*, Spormedia, 2011.

9. Sur le dynamisme « patrimonial » des chefs de cultes vodun, voir Emmanuelle Kadya Tall, « Stratégies locales et relations internationales des chefs de cultes du Sud-Bénin », in Laurent Fourchard, André Mary et René Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris-Ibadan, IFRA-Karthala, 2005, pp. 267-284.

forme institutionnelle à ce programme explicitement réclamé comme une forme de renouveau culturel. Pour s'affirmer, l'économie symbolique, politique et commerciale qu'un tel programme a engendrée a dû notamment afficher, entre autres, ses distances à l'égard de tout rituel ou « ethos » soupçonnables d'être liés à la sorcellerie. Néanmoins, la crainte demeure largement partagée dans la région vis-à-vis d'une radicalisation occulte de l'inimitié ou de la « jalousie », versant obscur des croyances et des pouvoirs considérés comme traditionnels.

L'avènement, au début des années 1990, d'un système politique démocratique n'a pas retenti seulement sur le vodun, il a aussi déclenché un « libéralisme confessionnel¹⁰ » dont les religions dites nouvelles seraient aujourd'hui les protagonistes. Le regain charismatique propagé par les mouvements néo-pentecôtistes aurait ainsi profité de la brèche ouverte au cours de ces mêmes années par la valorisation du vodun. La repentance à l'égard des méfaits de la traite négrière s'est alors fondue dans le creuset mémoriel de l'esclavage comme une substance éthique nécessaire à la recherche du « développement ». Le festival *Gospel et Racines*, créé en 2002, illustre, en se détachant ouvertement du thème de *Ouidah 92*, un changement de perspective politique évidente. Émanation du champ religieux et économique néo-pentecôtiste, ce festival a été la vitrine d'une stratégie du repentir et de la réconciliation¹¹. Selon des modalités tantôt déclarées, tantôt implicites, cette stratégie vise à échanger la demande de pardon adressée à des instances reliées à la diaspora afro-américaine contre l'octroi des moyens financiers qui seraient nécessaires au « développement durable » du pays. Le souvenir de la « distance morale¹² » parcourue par les descendants des anciens déportés, dont la *Route de l'Esclave* devrait être la métaphore monumentale, a aussi fait l'objet d'une tentative d'enracinement dans une communauté « trans-religieuse », et désormais métahistorique, imaginée comme atlantique et globale. Dans le Bénin méridional, cette imagination se raccorde également, et d'une manière ambiguë, à la présence de communautés *agudas*, issues de marchands ou d'esclaves *retornados* (affranchis et revenus en Afrique), qui se sont souvent, par la suite, adonnés eux-mêmes à la traite. De nos jours, leur postérité se perpétue à travers l'influence politique nationale exercée par les membres éminents de certaines de ces familles, comme, par exemple, les de Souza, alliés historiques de la dynastie esclavagiste du

10. Formule utilisée par un de mes interlocuteurs béninois impliqués dans la valorisation touristique de la *Route de l'Esclave*.

11. Cf. Camilla Strandsbjerg, « Les nouveaux réseaux évangéliques et l'État : le cas du Bénin », in Laurent Fourchard, André Mary et René Otayek (dir.), *op. cit.*, pp. 223-241.

12. Toussaint Tchitchi, *Dossier d'inscription de la Route de l'Esclave sur la liste du Patrimoine mondial de l'Unesco*, Cotonou, Direction du patrimoine culturel, 2001 : 11 sq.

royaume d'Abomey ; mais aussi à travers des manifestations ou des vestiges plus « culturels » comme la musique *burian*, la gastronomie et l'architecture dite « afro-brésilienne », qui sont devenues les emblèmes d'une mémoire métisse et « diasporique » à valoriser en tant qu'héritage patrimonial¹³.

La dispersion et la prolifération des origines

Comme l'a montré Robin Law, il est possible, à travers l'invention d'un dispositif commémoratif des restes d'une épopée, d'observer une dimension paradoxale dans la restitution muséale du passé de la traite négrière sur la *Route de l'Esclave* à Ouidah¹⁴. L'adjectif « paradoxal » prend ici sa signification philologique la plus littérale : les pratiques mémorielles locales impliquées dans cette reconstruction morale à rebours de la violence et de la douleur de l'esclavage se caractérisent par une sorte de détournement, apparemment incohérent, de la *doxa* promue par un organisme comme l'Unesco. Les arbres-monuments de l'Oubli et du Retour, comme nous le verrons, en tant que simulacres fétichisés par l'aménagement des lieux, décèlent à la fois une sorte d'à-côté et de complément mémoriels qui, en tentant d'adhérer à une doctrine patrimoniale internationalement viable, actualisent d'anciennes narrations et en évitent d'autres. À cet égard, les mémoires de l'esclavage dans le Bénin méridional amènent à s'interroger sur les formes de recomposition discursive et rituelle de la relation au passé dans des milieux sociaux où l'expérience de l'esclavage a pu être vécue comme un effacement ou une dispersion des « origines ». Ici, le pèlerinage diasporique peut s'inscrire dans la logique sémiotique du patrimoine mondial, mais aussi se rapporter à une religion imaginée et vécue comme vecteur de modernité. Ces hybridations peuvent relever d'un travestissement mythique de l'histoire, mais elles fournissent aussi des documents apocryphes de ce passé qui *reste* (et qui est un reste) à construire. Eu égard à la recherche d'unanimité à l'œuvre dans les discours institutionnels, les cultes populaires semblent véhiculer une mémoire qui n'est pas canonisée par les écritures légales des commémorations officielles tout en étant perméables à ces dernières. Donnant lieu à

13. Un des premiers auteurs à signaler l'existence de cette mémoire, non encore « patrimoniale », a été Pierre Verger, *Les Afro-Américains*, IFAN, Dakar, 1953 ; *Id.*, *Flux et reflux de la traite des nègres entre Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVIIe au XIXe siècle*, Mouton et Co, Paris/La Haye, 1968, repris par Roger Bastide, « La "Bur-rinha" africaine made in Brazil », in Gabriel Marcel (dir.), *Mélanges de préhistoire, d'archéocivilisation et d'ethnologie offerts à André Varagnac*, Sevrin, Paris, 1972, pp. 41-50.

14. Robin Law, « Commemoration of the Atlantic Slave Trade in Ouidah », *Gradhiva*, n. s., 2008, n° 8 : 10-27.

une perception fluctuante et fatalement partielle de l'époque esclavagiste, la sensibilité rétrospective que les liturgies communautaires expriment est un filtre actif dans leur lecture du présent.

À l'écart, mais sans lui être fermées, de la reproduction idéologique de l'histoire à travers leurs doublures culturalisées, les activités cultuelles vodun reflètent les affects qui engendrent un sacré mémoriel parfois « plus significatif pour ce qu'il cache que pour ce qu'il révèle¹⁵ ». Les références « traditionnelles » qui assimilent la crainte de la mise en captivité à celle qu'inspire le pouvoir sorcellaire ne semblent pas déceler un jugement moral conforme à celui qui fonde les rhétoriques mondialisées contemporaines. Toutefois, les lieux patrimoniaux peuvent exister comme des « border zones¹⁶ » qui font écho aux perceptions locales du passé. Elles ne cessent pas d'interférer avec celles-ci, auxquelles s'ajoutent des raisons morales aux provenances multiples. Par exemple, l'imagerie – scénographiée sur la *Route de l'Esclave* – afférente au retour des âmes des esclaves peut confluer dans des narrations associant symboliquement la déportation/non-retour des ancêtres esclaves d'antan au retour/pèlerinage de leurs incarnations d'aujourd'hui représentées par les visiteurs qui se reconnaissent dans la diaspora afro-américaine¹⁷. Nous sommes, alors, confrontés à une condition liminaire des identités en jeu¹⁸.

Au Bénin, les initiatives contemporaines qui mettent en relation le Non-Retour des esclaves d'antan avec le Retour de leurs descendants d'aujourd'hui témoignent de cette logique créatrice d'une imagination spatiale et temporelle. La *performance* (en tant que spectacle et interprétation) des origines, à l'œuvre dans les commémorations « diasporiques », semble illustrer le hiatus entre l'histoire des identités et la problématique anthropologique relative à leur devenir. À travers les représentations contemporaines transformant les esclaves d'antan en messagers du vodun de par le monde et en « revenants » actuels, porteurs potentiels de développement, l'invention artistique de la religion traditionnelle déploie sa versatilité créative. D'ailleurs, si les figures de l'histoire sont toujours aptes à

15. Ralph A. Austen, « The Slave Trade as History and Memory: Confrontations of Slaving Voyage Documents and Communal Traditions », *William and Mary Quarterly*, 2001, n° 58 : 234 sq. (« more significant for what it hides than for what it reveals », traduction G. Ciarcia).

16. Edward M. Bruner, « Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of Black Diaspora », *American Anthropologist*, 1996, n° 92 : 290 sq.

17. Cf. Peter Sutherland, « 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*, Westport-London, Bergin and Carvey, 1999, pp. 195-221.

18. Paulla Ebron, « Tourists as Pilgrims: Commercial Fashioning of Transatlantic Politics », *American Ethnologist*, 2000, n° 26 : 910-932.

exercer une fonction et un sens politiques, les mémoires rendues publiques du passé de l'esclavage participent d'un travail de mise en inventaire des itinéraires tragiques du passé.

Les consciences historiques, qui évoluent sans cesse sur ces scènes, ne peuvent jamais faire l'objet d'une anamnèse officielle ou d'une reconstitution objectivante formellement acceptée par tous les membres d'un groupe humain. Pourtant, dans le Bénin méridional, la rumination silencieuse, inhérente aux rapports sociaux à l'esclavage, a été ébranlée par des événements « institués » comme le festival des arts et de la culture vodun, *Ouidah 92*, et le lancement de l'itinéraire intercontinental de la *Route de l'Esclave* en 1994. De fait, les mémoires « incorporées » dont les acteurs sociaux sont les détenteurs sont interpellées par le processus actuel d'édification patrimoniale. Loin d'être un discours explicite et figé, la canonisation du souvenir de l'esclavage sous l'égide de l'Unesco, tout en représentant un devoir de mémoire qui peut s'accompagner d'amnésies authentiques ou stratégiques, procède d'une généalogie qui s'inscrit à la fois dans une longue durée et dans les tactiques immédiates du présent patrimonial à saisir.

Les écrits et les manifestations officielles, tout comme les rites, les narrations orales et les interprétations personnelles, peuvent aussi être des formes indéfinies et dynamiques de relation au passé. Entre les mémoires culturelles revendiquées comme authentiquement communautaires et les legs moraux et culturels internationalement reconnus, il y a beaucoup moins d'opposition implicite ou ouverte que de correspondances¹⁹. En ce sens, le contexte béninois permet de problématiser la distinction entre les formes institutionnelles de la commémoration et des mémoires locales parfois imaginées comme n'étant pas discursives mais incorporées ou rituelles. Bien entendu, de telles relations font l'objet de polémiques, de contradictions et d'incompréhensions entre les « héritages en compétition²⁰ » qui interviennent dans les luttes autour de l'institution d'un héri-

19. La distinction posée par Nicolas Argenti pour son terrain au Cameroun : « Ces mémoires de l'esclavage [les mémoires locales que l'auteur envisage comme étant non discursives mais incorporées ou rituelles] sont de ce fait véritablement à l'opposé du faisceau de l'"héritage culturel" » (« These memories of slavery are therefore the very opposite of a body of "cultural heritage" », traduction G. Ciarcia) est, au moins dans les cas relatifs à mes recherches béninoises, à nuancer. Voir Nicolas Argenti, « Remembering the Future: Slavery, Youth and Masking in the Cameroon Grassfields », *Social Anthropology*, 2006, n° 14 : 6 sq.

20. Theresa A. Singleton, « The Slave Trade Remembered on the Former Gold and Slave Coasts », *Slavery and Abolition*, 1999, n° 20 : 150 sq. (« competing legacies », traduction G. Ciarcia).

tage²¹. Dans l'affrontement larvé entre devoir traditionaliste de mémoire et devoir liturgique ou familial de silence, les impensés et les non-dits entrent en résonance avec la transformation du passé païen en ressource identitaire. Dans un espace postcolonial globalisé comme celui dont la *Route de l'Esclave* est une sorte d'appendice patrimonial, les réminiscences populaires de l'esclavage tout comme l'héritage d'une religion immémoriale ne font pas seulement écho aux pratiques locales et internationales de la repentance. Ils s'« inculturent » dans la dimension publique (tournée vers le regard de ses visiteurs) du spectacle des cultes et des commémorations qui orchestre l'avènement contemporain (voire l'injonction) du passé.

La thématique des rapports entre les usages mémoriels de l'esclavage et les reprises d'activités culturelles s'est imposée notamment lors de mes enquêtes dans la ville de Ouidah où j'ai pu observer une mise en relation entre les discours inhérents à l'histoire de la traite et les nouvelles formes de ritualisation de la religion perçue comme traditionnelle. Aujourd'hui, au Bénin, la prolifération d'initiatives visant à développer un tourisme culturel passe par la valorisation des sites sacrés et par des manifestations qui expriment la vivacité et la légitimité, parfois retrouvées, des croyances et des cultes anciens. Ainsi, la question d'une responsabilité contemporaine diffuse des faits de la traite négrière exerce son emprise sur les modalités de transmission et de représentation des pratiques vodun. L'institution de lieux canoniques de sa mémoire est marquée par des ruptures entre les diverses restitutions collectives et religieuses de l'histoire des esclavages, transatlantique et locale. Ces lieux pâtissent de la précarité matérielle des structures censées composer entre les identités du présent et la reconstitution généalogique des faits du passé. L'entreprise patrimoniale implique une interaction entre des narrations vernaculaires, des rituels commémoratifs et l'exposition monumentale, parfois théâtrale, de ce passé devenu emblématique.

Une mémoire culturelle

En reprenant une formule de Jan Assmann, je considère la mémoire dont il sera question au long de ce livre comme étant culturelle en ce qu'elle n'a pu commencer à exister que sous forme institutionnelle, tout en pouvant donner lieu à des récits non officiels. Cette mémoire, matérialisée par l'installation de monuments qui réécrivent le souvenir de la traite

21. Bogumil Jewsiewicki, « Héritages et réparations en quête d'une justice pour le passé ou le présent », *Cahiers d'études africaines*, 2004, n° 173-174 : 7-24.

transatlantique, est à l'origine aussi de conduites cérémonielles et discours qui s'en inspirent et parfois s'y opposent. Elle est donc une mémoire bureaucratique (au sens quasi littéral, d'une mémoire dotée du pouvoir d'être administrée) impulsée par les classes dirigeantes et les élites intellectuelles ; elle véhicule des versions diverses de la traite qui l'agissent de l'intérieur, tout comme elle prétend imposer sa vérité, ses valeurs, à la conscience collective.

En opérant une spatialisation du souvenir, la *Route de l'Esclave*, est aussi le résultat d'une idéographie : d'une écriture, au sens propre et figuré, de signes qui sont censés signifier ou susciter une anamnèse morale de notions telles que le repentir, le retour, l'oubli. La dimension abstraite de ces notions se matérialise à travers des statues, des scénographies, des panneaux et s'accompagne de récits locaux obéissant à différentes pratiques et logiques discursives. Le cumul de ces logiques œuvre à la fabrication sociale d'un rapport patrimonial au passé de la traite mais aussi d'un rapport patrimonial aux cultes dits vodun dont le renouveau comme religion diasporique a coïncidé avec le processus de mise en valeur, à l'échelle nationale et internationale, de la mémoire de l'esclavage. Dans ce contexte, les cultes vodun expriment désormais non seulement une sémiotisation du cosmos propre à toute forme de vie religieuse, mais aussi la sémiotisation d'une histoire dorénavant culturelle à instituer au moyen d'une pédagogie du passé de l'esclavage qui rendrait son oubli ou son amnésie à nouveau lisibles et racontables. À grand renfort d'énoncés éthiques, d'images symboliques, d'interprétations historiques, d'actions rituelles, des légitimités contradictoires finissent par émerger au sein même des discours officiels et de l'espace de l'Unesco et de l'État national. Discours et espace qui se voudraient canoniques et apaisés, mais qui en réalité sont traversés par des tensions idéologiques. Assmann rappelle que dans la deuxième dissertation de sa *Généalogie de la morale*, Nietzsche écrit que la mémoire naît de l'esprit du droit. La mémoire serait donc intimement liée à l'idée qu'il faut rétablir une juste condition à travers le rachat d'un oubli. Prolongeant cette considération, nous voudrions notamment vérifier l'hypothèse que le « renouveau » du vodun au Bénin, son inscription dans un passé pré-chrétien, pré-esclavagiste, pré-colonial, exprime le revers d'un temps heureusement fini et malheureusement oublié, à retrouver et à réparer. De ce fait, la généalogie morale des souvenirs, des actes et des paroles qui les restitueraient s'emploie à une fabrication locale et globalisée de culture ainsi qu'à la quête bricoleuse d'un héritage.

L'intérêt pour les notions d'exotisme et de fiction agissantes dans la « mise en culture » sous forme de patrimoines de mémoires collectives est