



L'art de la migration

La diaspora vue par des artistes et des musées dans l'Afrique contemporaine (Bénin)

Roberta Cafuri

Abstract. – This article studies memories of slavery and the slave trade, based on research carried out at different localities in the Republic of Benin. Tracing diverse legacies of this problematic past in the society of Ouidah, I explore and compare the diverging memories of descendants of slaves and former masters. I then show how official UNESCO celebrations and museum exhibits often mask their conflicting recollections. In the capital city of Porto-Novo, I examine how the different memories of Agudas and Afro-Brazilians, i.e., freed slaves repatriated from the Americas, are represented in a private museum. I further analyse the paintings of the contemporary African artist Romuald Hazoumé that are exhibited in the Honmè royal palace, the symbol of ancient Porto-Novo as a slave trading kingdom. [*Africa, Benin, Agudas, Afro-Brazilians, slavery, museum*]

Roberta Cafuri, anthropologue culturelle au Département d'Ethnologie, Archéologie, Géographie historique de l'Université de Turin, Faculté de Langues et Littérature étrangères. – Terrains de recherche : Afrique-Occidentale (Sénégal et Bénin); Canada (Ontario et Québec); Europe Occidentale (Italie rurale). – Thématiques de recherche : anthropologie de l'espace et du pouvoir; anthropologie muséale; recherches sur musées, sites historiques et traditions orales concernant l'histoire pré-coloniale et post-coloniale du Bénin; mémoire de l'esclavage au Bénin et au Sénégal; artistes africains contemporains; écomusées. – Publications : voir références citées.

Aujourd'hui un des phénomènes les plus notables en Afrique de l'Ouest sont les voyages qui suivent les itinéraires qui longent les forteresses et les châteaux sur les côtes d'où partaient les premiers bateaux chargés d'esclaves en direction du vieux et du nouveau continent. L'UNESCO encourage

les gens à visiter ces lieux, par des itinéraires dénommés "La route de l'esclave". On a lancé cette initiative en 1993 sur les côtes du Bénin, nom actuel de l'ancien Dahomey, un des royaumes africains les plus impliqués dans la traite atlantique. Je me suis donc rendue à Ouidah où, en passant par la représentation de l'esclavage dans le Musée Historique de Ouidah, j'ai essayé de percevoir l'effet d'un tel passé sur la mémoire de la ville, siège d'un des plus anciens et actifs ports impliqués dans la traite des esclaves.

Un trait qui frappe est la présence de plusieurs couches sociales parmi lesquelles se déroule le processus de réélaboration du passé. La mémoire du phénomène de l'esclavage dans la communauté de Ouidah se répercute même aujourd'hui sur les individus et la vie sociale. J'ai essayé donc de dessiner une carte des tensions sociales actuelles qu'on dissimule souvent dans les célébrations officielles et les expositions, même au cœur du Fort portugais aujourd'hui musée, en suivant la modalité dont la mémoire marque certains espaces de la ville. En me déplaçant dans la capitale du Bénin, Porto-Novo, j'ai pu visiter des expositions privées et officielles qui parlent de la mémoire des anciens esclaves rentrés des Amériques, les Aguda ou Afro-Brésiliens. J'ai vu ainsi à l'œuvre une autre façon de mise en valeur de la mémoire des descendants des esclaves yorubas : par la peinture des signes *fa*, l'ancien système de divination de la côte des esclaves, l'artiste plasticien

Romuald Hazoumé a récupéré le savoir propre de sa famille et d'autres immigrées de Nigeria, en le plaçant au cœur du symbole de la structure sociale de l'ancien royaume esclavagiste de Porto-Novo, le Palais royal Honmè.¹ J'analyserai donc les différents processus de réappropriation de la mémoire de la migration au niveau de la mémoire publique, privée et collective. J'utiliserai les réflexions développées, parmi les historiens et ethnologues, par l'africaniste Edna Bay dans son étude sur l'histoire et la mémoire collective au Dahomey (ancien sud-centre du Bénin), concernant la traite atlantique. En particulier, elle invite à distinguer dans les formes de mémoires collectives ce qu'on appelait une fois mythes, stéréotypes, images du passé véhiculés et partagés par un group social ; les souvenirs individuels ; les histoires soutenues par la documentation relative à des évènements factuels (Bay 2001 : 43). La mémoire collective se retrouve dans la lecture du passé à partir du présent, donc variable selon les différents groupes sociaux et leurs buts, en plus liée à l'expérience du trauma, étudié par les théories de la psychanalyse.²

1 Mémoire publique : l'esclavage dans les musées africains

Les identités de la diaspora se produisent et se reproduisent constamment par la transformation et la différence, écrivait Stuart Hall, qui a suggéré d'élargir la signification du terme diaspora – utilisé par nombreuses sources qui l'appliquait depuis longtemps à l'histoire juive – aux phénomènes qui impliquent la création d'une identité dans nouveaux lieux multiculturels. Il a écrit "... dans la majorité des diasporas, les traditions sont variables selon individus et individus et elles sont instables dans l'individu même; elles sont constamment revisitées et transformées comme réponse à l'expérience de la migration" (Hall 2006: 296). Bien que les cultures soient soumises à des processus de contamination de la part d'autres cultures, il est bien rare, malheureusement, que l'interaction entre les cultures se fasse par le dialogue, sans conflit. Ce n'est pas de processus neutre, mais plutôt une opération inscrite à l'intérieur des rapports de force et de pouvoir, comme par exemple l'expansion coloniale européenne. À cause de leurs contacts avec l'Occident, les cultures africaines se sont transformées et les résultats ont été soit destructifs soit inscrits dans la production de formes nouvelles de liaisons (Kanneh 1998).

À l'époque coloniale, par exemple, les mouvements de la Négritude et le Panafricanisme voulaient créer une identité et une solidarité active entre les peuples noirs pour affirmer une liaison identitaire au-delà des origines et des frontières coloniales. On le voit dans quelque institution muséale. The National Museum and Monuments Board d'Accra, établi au Ghana indépendant en 1957, a essayé par exemple de représenter ce que Kwame Nkrumah appelait "la personnalité africaine" (Arinze 1998 : 32).³ En effet les deux musées d'Accra et de Cape Coast ne représentaient pas seulement le territoire du Ghana. En particulier celui de Cape Coast a mis en évidence les échanges économiques et les contacts culturels depuis le XV^e jusqu'au XIX^e siècle, par l'exposition de l'histoire du commerce de la région. Dans la version la plus récente, on peut trouver une exposition dédiée à la traite des esclaves et à la

1 Mon premier séjour au Bénin a eu lieu en 1990 pour mon mémoire sur le Dahomey précolonial, avec une bourse d'études du Centre d'Études Africaines de Turin. Ensuite j'y ai fait retour pendant trois mois en 1993 pour effectuer des recherches au sujet des sites historiques et des groupes du pouvoir à Porto-Novo, grâce à une bourse d'études de la part de l'Institut Italo-Africain de Rome. J'ai effectué des séjours ultérieurs au Bénin entre 1997 et 1999 au cours de mon doctorat. En particulier, j'ai travaillé à Ouidah en juillet, août et décembre 1998 et janvier 1999. J'y suis encore revenue en 2000 et en 2001, dans le cadre d'une recherche postdoctorale et en 2002, pour collaborer au projet de l'EPA-Banque mondiale sur l'étude et valorisation du patrimoine architectural de Porto-Novo. Je tiens à remercier le Ministère des Affaires étrangères et de la Recherche Scientifique, qui a financé mes recherches avec l'Université de Turin et du Piémont Oriental.

2 L'ethnologie en Afrique a étudié les pratiques discursives et non-discursives (rituels, arts) des ceux qui ont survécu aux traumas comme la traite des esclaves et l'exil. À ce propos, il faut signaler un article dans le récent numéro des *Cahiers d'Études Africaines* sur l'héritage et les pratiques de réparation des blessures de l'histoire (Jewsiewicki 2004) ; l'étude de Dibie et Njoku (2005) sur la perception culturelle du problème de la réparation de la traite atlantique par les Africains de la diaspora et en Afrique ; enfin le dossier du *Journal de la Société des Africanistes* "L'ombre portée de l'esclavage", où est paru l'étude de Nassirou Bako-Arifari (2000) sur la mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990.

3 D'ailleurs la notion de "personnalité africaine" utilisée par Nkrumah a été forgée par un descendant d'esclaves, qui était né aux Antilles danoises et par la suite a émigré au Libéria en 1850. Blyden avait été le premier à utiliser cette expression qui a été reprise par le mouvement de la "personnalité africaine" qui s'est développé en Afrique de l'Ouest anglophone pour symboliser la reprise des valeurs du passé africain (Gaugue 1997 : 13 s.).

diaspora noire aux États Unis. Après avoir obtenu l'indépendance politique pendant les années '60, les pays africains se sont toutefois enfermés derrière leurs frontières. Chacun d'eux a pensé à son propre développement. Les Africains ont fait tous leurs efforts pour obtenir la réhabilitation de leurs cultures, langues, religions. "On pourrait penser pourtant que tous ces efforts, bien qu'ils étaient nécessaires, ont pu créer des barrières entre eux et ont en quelque sorte empêchée la solidarité transnationale" souligne d'un œil critique Marise Condé (1998 : 32). Dans les musées africains s'est développée une tendance parallèle, qui tentait d'esquiver le souvenir de la participation des royaumes africains à la traite des esclaves et les guerres civiles précoloniales, au nom de la solidarité et de l'unité nationale.

Par exemple, seulement ces trois musées suivants mettent en évidence le phénomène de l'esclavage sur le territoire national entier : le Musée Historique et la Maison des Esclaves à Gorée au Sénégal et le Musée National à Dar es-Salam. À Gorée il y a des représentations soit de la traite arabe et de celle européenne, soit du commerce des esclaves vers l'Indochine et la Chine. Les conséquences du commerce des esclaves sur le royaume sénégalais y sont également exposées (de Benoist et Camara 2001 ; 2003). Le Musée National de Dar es-Salam évoque aussi le rôle du sultanat de Zanzibar dans la traite. Par contre, dans les autres musées de Ouidah au Bénin, Cape Coast au Ghana, Aba et Calabar au Nigeria, Douala au Cameroun, Luanda en Angola, Saint-Louis au Sénégal, Lomé au Togo, Korhogo en Côte-d'Ivoire et Banjul en Gambie, on attire tout simplement l'attention sur les ports d'embarquement des esclaves le long des régions côtières. En général dans ces expositions on représente ces thèmes : l'échange des esclaves avec produits européens sur les marchés de la côte ; la traversée de l'Atlantique dans des conditions épouvantables et affreuses (des bateaux surchargés) ; l'influence des cultures africaines sur le continent américain, des Caraïbes jusqu'au Brésil, surtout, en ce qui concerne le vaudou ; l'impact des esclaves revenus du Haïti et du Brésil et puis surtout le thème de l'architecture des villes du Golfe du Bénin est repris et développé (Gaugue 1997 ; Soulillou 1993). Bien qu'ils signalent le rôle joué par les Africains en fournissant la marchandise humaine à la traite européenne et arabe, ils se taisent en ce qui concerne la traite à l'intérieur du pays (Célius 1998). Elle s'effectuait soit sur distances courtes soit sur distances plus longues, dans certains cas aussi longues que le trafic atlantique et transsaharien. Le silence à cet

égard cache la composition hétérogène de l'état à l'intérieur du pays. Il y a certains citoyens qui sont descendants des maraudeurs qui razziaient les esclaves, tandis que d'autres descendent de leur victimes qui constituaient un réservoir constant (Callier-Boisvert 1998). On se tait aussi en ce qui concerne le rôle fondamental joué par le commerce des esclaves dans la constitution du pouvoir des entités politiques africaines. Au Mali aussi on constate des omissions frappantes. Dans le Musée National de Bamako, on célèbre des hommes tels que Samori Touré ou El Hadji Omar comme des héros de la résistance contre les Européens, tout en oubliant qu'ils ont participé à la traite.⁴

Malgré ce silence la traite interafricaine et l'esclavage appartiennent à une époque récente. Bien que l'esclavage ait été aboli par un décret au Sénégal le 12 décembre 1905 et en Tanganyika en 1922, il n'a pas disparu du continent.⁵ Il est donc bien probable que certains antagonismes actuels, à l'intérieur des frontières établies par les pouvoirs coloniaux ont effectivement leur racines dans la cohabitation difficile entre ces factions, étant marqués par des souvenirs encore vifs du rôle joué par celles-ci, l'une contre l'autre. Les musées nationaux continuent pourtant à promouvoir un sentiment de solidarité et d'unité nationale, tout en dissimulant le souvenir de tensions sociales encore vives.

2 Mémoire collective : souvenirs de maîtres et d'esclaves

En plus des représentations de l'histoire fournies par les musées nationaux, il existe d'autres formes de mémoire. Au début de mon voyage dans l'identité hybride de Ouidah (Kelly 1995 : 4 ; Law 1989), j'ai découvert l'existence d'un musée privé, l'ancienne maison de Félix de Souza. Ce grand commerçant brésilien d'esclaves a vécu à Ouidah au début du XIX^e siècle et était grand ami du roi du Dahomey Ghezo. Des photographies de ses fils sont exposées dans sa chambre. Ceux-ci sont les ancêtres des différentes branches de la famille dans lesquelles se reconnaissent aujourd'hui les descendants (Sinou 1995 : 113 s.). Chaque année entre décembre et février, ils se rassemblent pour

4 Les campagnes militaires de Samori Touré ont fourni des esclaves au marché soudanais, tandis qu'Omar Tall est censé avoir tué ou réduit en esclavage tous les musulmans non orthodoxes, créant à la fois un empire qui s'étendait du fleuve Sénégal jusqu'au delta du Niger (Gaugue 1997 : 59).

5 La Mauritanie a aboli l'esclavage en 1981, mais les décrets pour rendre active la loi n'ont été jamais faits.

organiser une fête à son honneur. Cette fête pourtant ne fait pas partie du calendrier des cultes vaudou, parce que les de Souza se souviennent de leurs origines étrangères et donc favorisent l'évangélisation en se rangeant contre les pratiques vaudous.

La première ligne de démarcation sociale aujourd'hui à Ouidah se manifeste par la présence ou pas d'un culte vaudou dans la famille à laquelle chaque personne appartient. Les ancêtres des familles les plus anciennes de Ouidah ont emporté avec eux des reliques lorsqu'ils se sont installés le long de la côte. L'observance des cultes des divinités ou vaudou, symbolisés par ces reliques anciennes, distingue les descendants d'un groupe social d'un autre en rappelant les origines. Tous ne possèdent pas un vaudou en ville. Les descendants des esclaves ne possèdent même pas un *yoho*, grand temple de famille où l'on peut honorer les ancêtres. Ils sont représentés à l'intérieur du *yoho* par les *assin*, un type de parapluie en fer ciselé. On y accroche des figures sculptées du même matériel qui symbolisent des événements importants pendant la vie (Bay 1985 ; Freyer 1994). D'ailleurs les descendants des Brésiliens qui se sont unis à la population locale comme les de Souza n'ont pas d'*assin*. Cependant ils ont un *yoho*, c'est à dire un temple qui a, d'habitude, une forme circulaire où ils peuvent célébrer les grandes et importantes cérémonies familiales, comme tous les autres groupes les plus importants de la ville.

Les cérémonies constituent, en effet, une sorte de théâtre où l'on représente rôles et statuts sociaux. En plus on y souligne certaines différences au sein de la société, liées à la mémoire de la provenance de chaque groupe à Ouidah. "On demandait aux serviteurs s'ils voulaient participer aux préparatifs de la fête. Jadis, en tant qu'esclaves, ils étaient obligés d'y participer. Maintenant ils sont libres de ne pas y participer s'ils veulent" (Honoré Gnahoui-David, rencontre en août 1998). Leur participation aux cérémonies se limite quand même aux travaux préparatoires et aux offrandes dues à leurs maîtres. La récitation des chansons familiales indique celui qui fait partie de la famille et celui qui lui est étranger. Si les chansons ne parlent pas de l'histoire des ancêtres d'un tel ou tel individu, il s'agit donc d'un esclave. Ce mécanisme singulier dénonce publiquement, à travers son silence, l'origine de la classe sociale d'un individu.

Les interdictions sont une forme ultérieure pour rappeler les différents statuts sociaux des individus. D'antan un esclave ne devait jamais se présenter habillé chez son seigneur. Par contre aux femmes il était permis de se couvrir d'une

étoffe liée à la taille, à condition que les épaules fussent nues. Pendant les cérémonies familiales, *houèkpikpé* et *houétanou*, importantes pour une collectivité, il était interdit qu'un serviteur fût chef des cultes des ancêtres de famille. D'ailleurs il leur était interdit de s'asseoir sur les chaises et sur les tabourets comme leurs propriétaires, mais seulement sur des nattes de paille. Les épaules ainsi que la tête devaient rester nues. Il leur était interdit de se servir avant le propriétaire. Aujourd'hui les interdictions ont toujours une certaine importance dans la présence d'un grand chef de la collectivité, mais elles ne concernent plus les vêtements ou l'allocation des places. Les descendants des serviteurs aujourd'hui sont entièrement libres de pratiquer leurs cérémonies. En effet au cours de ces cérémonies, ils parlent encore leur langue d'origine, tandis qu'auparavant il leur était complètement interdit de faire ça (Honoré Gnahoui-David, rencontre du 21 décembre 1998).⁶

Bien qu'il soit bien intégré dans la famille de son patron, dans la mesure où il est résident dans sa concession et qu'il jouisse de sa protection, l'esclave n'était pas et n'est pas pourtant assimilé dans le groupe de parenté.

L'intégration et l'assimilation des descendants des anciens esclaves dans les sociétés exesclavagistes s'affirment souvent. Comme nous informe Alain Testart (1998 : 42), on a souvent employé le mot "intégration" d'une manière vague, pour nier la réalité de l'esclavage dans les sociétés lignatiques ou du moins pour faire croire que l'esclavage dans ces sociétés était radicalement différent de celui qui est présente dans les sociétés de l'Antiquité. Bien qu'elle se présente sous des formes différentes, l'intégration n'est pas pareille

⁶ Michel Robert Gomez, chef d'un des plus important groupe social dans l'histoire de Ouidah, aujourd'hui il a une maison d'édition et il habite à Cotonou, ville où est concentrée la vie économique actuelle du Bénin. Il m'a raconté que la famille Gomez possède une vieille maison à Ouidah "où logent encore des esclaves, comme s'ils étaient chez eux. Les rapports entre eux et nous, les vieux propriétaires d'esclaves, sont très compliqués. On dirait que la libération a été unilatérale parce qu'ils continuent à se comporter d'une façon obséquieuse en notre présence. Je vous fais un exemple : quand je m'assois, ils n'osent pas s'asseoir eux aussi. Quand il y a une fête ou une cérémonie, ils apportent des cadeaux, en maintenant quand même une attitude d'infériorité. Les jeunes ont pu choisir de s'en aller de Ouidah. Mais les parents sont restés ici. Ils ont avec nous un rapport de parenté. Notre rapport s'est transformé en une amitié très profonde fondée sur les souvenirs de ce qu'il y avait auparavant" (Michel Robert Gomez, rencontre du 26 décembre 1998, Cotonou). L'esclavage marque donc à Ouidah non seulement le passé mais aussi le présent.

à l'assimilation. Elle se manifeste dans une des modalités les plus fréquentes, le mariage.

Jadis il était interdit aux esclaves de se marier avec les filles de leur maître. Il arrivait de temps en temps qu'un maître se décidait de donner une fille comme épouse à un esclave particulièrement doué. De suite celui-ci pouvait être nommé coordinateur d'importantes activités économiques. Pour empêcher quand-même l'assimilation, aux enfants issus de cette union on donnait le nom de famille du maître, pas celui du père. Pourtant le nom du père naturel ne disparaissait pas complètement, il s'ajoutait au nom du patron pour rappeler les origines sociales de l'enfant issu d'un serviteur et une fille de la famille dont il portait le nom. Ce mécanisme avait le but de le distinguer des descendants légitimes auxquels était dû l'héritage (Burgat 1998). "Les sociétés lignagères... pensent parenté. Corrélativement elles pensent l'esclave comme étant exclus de l'ordre de la parenté", écrit Testart (2001 : 43) dans une intéressante étude comparative, qui compare les modèles d'esclavage dans l'Antiquité avec ceux pratiqués en Afrique.

Quant aux unions illégitimes, c'est à dire sans le soutien du maître, l'enfant portait le nom d'esclave de son père, pas celui de la mère, fille du propriétaire d'hommes et terre. C'était un autre mécanisme pour éviter des revendications en ce qui concerne l'héritage, étant donné que l'enfant n'était pas reconnu comme fils légitime. C'est l'héritage même, en particulier celui qui est domaniale, qui se trouve aujourd'hui au centre des conflits sociaux les plus problématiques à Ouidah.

Dans certains cas les serviteurs s'approprient des champs qui se trouvent dans les fermes hors de la ville, où ils travaillent la terre pour leurs maîtres en échange d'une partie de la moisson. Les Gnahoui-David et les Gomez ont eu en cours au tribunal une plainte contre ceux qui aujourd'hui revendiquent la propriété de la terre au nom d'un principe incontestable. Une vieille règle de Ouidah sanctionne que la terre doit être la propriété des descendants de ceux qui y sont enterrés. En toute honnêteté cette règle avait le but une fois de sauvegarder les propriétaires riches. Auprès des familles du Bénin du Sud, on a l'habitude d'ensevelir son propre père dans une chambre de la maison. A Ouidah les propriétaires avaient interdit aux esclaves de faire la même chose. S'ils avaient enterré leurs défunts où ils habitaient en ville, c'est à dire chez leur propriétaire, ils auraient pu revendiquer la propriété de cet espace en réduisant donc les dimensions originales de la concession. Par conséquent, ils ensevelissaient leurs grands-

parents et leurs parents dans les champs où ils travaillaient. Aujourd'hui cependant ils exploitent le principe lié à cette pratique pour bouleverser les rapports économiques subordonnants, qui les ancrent à leurs origines anciennes d'esclaves (Honoré Gnahoui-David, rencontre du 21 décembre 1998 ; Théophile Gomez, rencontre du 2 janvier 1999, Ouidah).

3 Les itinéraires de l'oubli : les routes des esclaves UNESCO

On ignore complètement cette tension qui existe entre les classes sociales à Ouidah aujourd'hui dans l'exposition du vieux fort portugais. Même le projet UNESCO "La route de l'esclave" cache et banalise la condition actuelle. Lancé en 1993, le projet ambitieux concentre l'attention internationale sur la reconstruction historique de l'esclavage noir depuis le XVI^e jusqu'au XIX^e siècle (Soglo 1993). On prévoit, en plus, la création d'un musée à propos de la traite triangulaire à Haïti afin d'encourager la reprise d'une identité commune transatlantique des Afro-Américains (Mayor 1998). A l'époque postcoloniale, l'UNESCO voudrait accentuer de cette façon les aspects positifs du métissage des différents traits culturels d'un côté et de l'autre de l'Atlantique (Mayor 1998 : 4). En faisant ça, on court quand même le risque d'associer l'esclavage à un certain moment de l'histoire, le passé, et d'éloigner le regard du présent.

Actuellement à Ouidah il existe un itinéraire historique, inauguré juste au cours du festival qui en 1993 a lancé le projet UNESCO en Afrique. Ayant son départ au Musée Historique, cet itinéraire passe par le quartier Brésil pour continuer jusqu'à la plage. De temps en temps on croise des arbres près desquels un monument rappelle les étapes des caravanes des esclaves avant l'embarquement. Sur la plage on a bâti un monument commémoratif, "La porte du non-retour", en s'inspirant au modèle plus célèbre au musée de Gorée. En codifiant les choses à voir, on a essayé de dissimuler la réalité : les quartiers exclus de l'itinéraire correspondent aux différents statuts sociaux qui s'y sont établis dans la ville par exemple. Les descendants des Portugais et des Afro-Portugais habitent le quartier Zomai ou sur la route qui y aboutit, dénonçant le métier de leurs ancêtres. *Zomai* est un terme qui veut dire "Là où il n'y a pas d'incendies". A l'époque de la traite, on bâtissait à l'est de la ville les édifices où l'on arrimait les esclaves, expressément en terre

de dure, matériel qui ne s'enflamme pas. "En plus il n'y avait pas d'éclairage, pour que les esclaves n'aient aucune possibilité de se rebeller ou de s'en fuir", m'a confié Honoré Gnahoui-David. Un de ses ancêtres, d'origine nigérienne, avait été invité par le roi Ghezo pour contrôler et pour coordonner le flux commercial au nom du souverain d'Abomey. Chaque famille avait son propre lieu où elle pouvait arrimer ses esclaves. Même aujourd'hui, quand on entend le bruit de la pluie sur le toit, on dit que ce sont les esclaves nago qui supplient "Mon maître, ne me vendez pas !" (Honoré Gnahoui-David, rencontre en août 1998). Quelques étrangers d'origine Yoruba, appelés aussi Nago, sont arrivés du Nigeria pour faire du commerce ou bien ils y ont été amenés comme esclaves. Les Derego, par exemple, arrivent de la région de Abéokuta,⁷ comme l'indique le nom Yoruba du quartier où ils habitent, Kyota. D'autres Nago habitent le quartier Emahoré (en langue yoruba) ou Maholé (en langue fon). Leurs ancêtres ne faisaient pas le trafic d'esclaves, ils étaient arrivés comme prisonniers vaincus. Par contre les Houéda, considérés les descendants des premiers habitants de Ouidah, habitent très loin du centre de la ville. Ils se consacrent à l'extraction du sel près de la lagune charmante qui se trouve un peu avant la côte atlantique. Dans le dernier village avant la plage habitent les Kananakou. Invités par le roi d'Abomey, ils ont encore des reliques liées à leur rôle de fonctionnaires du roi : le couteau avec lequel le roi du Dahomey voulait couper la tête à un rebelle, après la conquête de Ouidah en 1727 et les chaînes d'un chef Houéda qui a combattu contre l'occupation et la conquête. Les descendants d'autres fonctionnaires invités par le roi d'Abomey habitent principalement, en ville, dans les quartiers Gomé et Fonsrame.

Malheureusement, on ne mentionne pas toutes ces traces de la formation historique du réseau urbain dans "La route de l'esclave". Il émerge donc un aspect problématique qu'on retrouve lors de la transformation en musée d'une partie du territoire : dans un territoire rendu seulement en partie accessible, quel souvenir peut être perçu, sinon celui d'une Afrique au passé si lointain qui ignore les tensions du présent ? On se tait à propos de ces tensions, tandis que les individus continuent à se rappeler et à contester une mémoire qui risque de les ancrer au passé. Un même mécanisme paraît en vigueur, qu'on retrouve souvent dans les procès liés aux mémoires officielles : l'oubli.

⁷ Abeokuta était près de l'Empire d'Oyo, dans l'actuelle Nigeria.

Inséré dans les circuits touristiques par les opérateurs du secteur des Etats Unis, le parcours au long des forts de la traite en Afrique occidentale est visité par les Afro-Américains. Au Ghana à El Mina (Bruner 1996), au Sénégal à Gorée ou au Bénin à Ouidah, l'itinéraire offert aux touristes se termine par des monuments qui représentent une porte ouverte sur l'océan, symbole d'un voyage duquel les esclaves ne pouvaient pas revenir. Aujourd'hui au contraire les Afro-Américains reviennent en Afrique sur les traces d'un passé lointain. Mais il y a le risque d'associer l'esclavage à un moment particulier de l'histoire africaine, celle du passé, en éloignant le regard du présent. Derrière la figure du retour, il est difficile de penser à la continuité, a écrit Marc Augé (1998 : 98). Ses considérations sur l'oubli s'adaptent bien à quelques aspects du voyage de retour aux racines de l'histoire et de la culture des Noirs américains. En particulier, dans le rite du voyage à travers la route de l'esclave je vois la présence d'une modalité fondamentale avec laquelle l'oubli se manifeste. Le retour a le but de trouver un passé. Mais seulement en oubliant le passé le plus récent on peut établir quelque contiguïté avec le passé le plus lointain. Pour atteindre cet objectif il faut alors activer une fonction fondamentale pour la mémoire : l'oubli (Augé 1998 : 7). Pour retrouver le passé le plus lointain il faut mettre entre parenthèse le plus récent. Si ce filtre n'obscurcissait pas l'histoire personnelle du touriste et celle plus récente du territoire qu'il s'apprête à visiter, on ne pourrait pas cultiver le rêve de retrouver intégralement ce qui a été autrefois abandonné. En réalité on s'approprie ainsi d'un passé simplifié, privé de la complexe stratification donnée par la succession des événements, même de ceux qui sont plus proches dans le temps. En établissant des ponts qui vont au-delà des périodes historiques, le retour paraît reprendre les choses là où on les avait laissées, retrouver en quelque sorte le fil rouge de sa propre identité en ce qu'elle a d'inchangé.⁸ Mais le prix à payer est élevé : il s'agit du manque de conscience des profonds changements qui ont intéressé les sociétés africaines dans le temps. A la recherche des témoignages d'une époque lointaine, gardée en quelque sorte inchangée dans ses caractéristiques principales, le retour aux "lieux de la mémoire" rencontre ainsi paradoxalement l'oubli (cf. Augé 1998 : 76).

⁸ Sur le retour impossible aux racines africaines a paru un ouvrage documenté écrit par un Afro-Américain, Clarence Walker. Professeur d'histoire américaine à l'Université de la Californie, il démantèle les théories de l'Afrocentrisme, démontrant la manipulation des sources historiques (2004).

Il y a une recherche intéressante, réalisée par des muséologues et historiens africains sous l'égide de l'UNESCO justement sur les parcours liés à la mémoire de l'esclavage dans le continent.

4 Lieux de la mémoire historique

L'UNESCO et l'Organisation mondiale du Tourisme ont promu un projet commun, dont la coordination et la réalisation ont été confiés à l'EPA (École du Patrimoine Africain) en 2001. Il s'agissait de faire l'inventaire des sites et des lieux liés à la mémoire de la traite des esclaves, pour étudier ensuite les conditions de leur valorisation dans des circuits de tourisme culturel.

La recherche "Tourisme culturel sur la route de l'esclave" intéressait bien quinze pays africains, qui dans l'enquête ont été partagés en deux groupes : pour le moment le travail a été fait au Burkina Faso, au Cameroun, en Côte-d'Ivoire, au Congo, au Gabon, en Guinée équatoriale, au Mali, au Tchad, au Togo, au Bénin et dans la République centrafricaine, même si on a prévu un élargissement successif de la recherche au deuxième groupe aussi, qui comprend Afrique méridionale, Ghana, Libéria et Ouganda. Des éléments intéressants ont apparu d'un rapport sur l'état de la recherche (EPA 2002) : les chercheurs ont explicité que dans tous leurs pays une forme d'esclavage domestique était présente avant le commerce atlantique des esclaves. Ils ont en outre relevé au cours de leurs enquêtes des réticences et des malaises de la part des populations locales à parler ouvertement de l'esclavage ou du commerce en esclaves. Seulement les Aguda du Bénin ou du Togo au contraire étaient disponibles à discuter de ce sujet, puisqu'ils identifiaient cette réalité historique à l'origine d'une identité sociale dont ils étaient fiers. Le commerce des esclaves à travers l'Atlantique a en outre mis en contact – quelquefois même violent – des populations qui, après la colonisation, se trouvèrent séparées ou enfermées par des frontières de l'état créées artificiellement dans des espaces indifférenciés. Les chercheurs des pays voisins par conséquent ont souligné l'opportunité d'une comparaison des données sur l'histoire ethnique et sociale, dans une approche régionale au phénomène. Par exemple une optique élargie est fonctionnelle pour Togo et Bénin ; pour Gabon, Guinée équatoriale et Congo ; de même pour Burkina Faso, Mali et Côte-d'Ivoire. Certes les résultats des enquêtes effectuées sur le terrain sont encore partiels. Toutefois les chercheurs ne se sont pas limités à l'inventaire des sites liés ex-

clusivement au commerce atlantique des esclaves, bien que les circuits touristiques proposés soient au contraire bornés à cette dernière. L'historien Oumarou Nao, par exemple, rappelle que le Burkina Faso, bien qu'il ait évité le fort impact de la traite négrière grâce aux barrières naturelles, comme la forêt au sud, les montagnes à l'ouest et le désert au nord et nord-est, a toutefois été dans quelques-unes de ses régions un bassin auquel puiser des esclaves ou au contraire un refuge pour les populations frappées par les raffles.⁹ Les esclaves étaient exportés vers l'actuel Mali et le Niger, tandis que les prisonniers étaient envoyés vers l'actuelle Côte-d'Ivoire, le Ghana, le Bénin et le Togo pour être vendus dans les circuits atlantiques, comme le site de Loropeni près de Gaoua le témoigne (EPA 2002).¹⁰

Klessigué Abdoulaye Sanogo aussi a diversifié, dans sa recherche au Mali, les sites liés à la traite atlantique et ceux qui sont attachés au commerce transsaharien, oriental ou arabe. Il parle aussi de l'esclavage domestique (EPA 2002). En l'absence des infrastructures classiques liées à l'économie esclavagiste, comme les forteresses ou les prisons, qui par contre sont très répandus en Côte-d'Ivoire ou au Cameroun, au Mali ce sont les lieux où traditionnellement se tenaient les marchés qui gardent la mémoire des négociations faites pour acquérir ou vendre des esclaves, dans les villes de Segou, Bambaré, Khasso et Bamouk. Déjà répandu à partir du XV^e siècle, le commerce d'esclaves se déroulait à partir de Tombouctou en suivant deux directions distinctes : l'une vers le nord conduisait les esclaves jusqu'à Marrakech, Ourgla, Alger et Tripoli ; l'autre piste caravanière descendait vers le sud, vers Cape Coast, El Mina ou Freetown. Mais d'autres caravanes se dirigeaient vers Bobo-Dioulasso au Burkina à l'est ou Gorée à l'ouest. Justement sur cette route et près de la frontière avec la Mauritanie d'aujourd'hui se trouve le Fort de Médine. Bâti en 1855 par le colonel Faidherbe, c'est un ensemble de murs d'enceinte en ruine

9 C'est le cas du sud-est, avec le territoire habité par Lobi, Dagara et Gan, avec le nord-ouest, où résident Bwa, Marka et Peul et le nord-est avec les Peul et les Emirats musulmans. Les Derma descendent du Nigéria, les Peul ou les chevaliers arabes de l'actuel Mali opéraient dans ces régions au détriment des Bwaba, des Marka ou des villages gourmancés près du Niger, pour alimenter avec leurs raffles le commerce transsaharien.

10 Ce sont des ruines probablement destinées à un premier stockage des esclaves, qui déjà maintenant sont la destination de visiteurs étrangers, bien qu'ils soient encore à restaurer et sans guides opportunément formés sur les dessous historiques de la localité.

qui témoignent encore aujourd'hui l'existence d'un marché d'esclaves. Une construction sur deux étages à l'intérieur du mur d'enceinte hébergeait autrefois une prison, une école militaire, la poudrière. À l'extérieur il y avait le cimetière militaire. Aujourd'hui encore se profilent tout près les ruines des nombreuses entreprises commerciales et la place du marché des esclaves. Des canons, des verres cassés et de la ferraille témoignent soit la vie animée pendant la traite, soit la présence coloniale à l'intérieur du fort. Déjà inséré parmi les biens culturels du Mali, le site pourrait être valorisé, comme le suggère Sanogo, par le projet de l'UNESCO. En privilégiant Médine comme étape du commerce vers Gorée le risque, et il semble ennuyeux de le rappeler encore une fois, c'est d'oublier les imposantes dimensions historiques d'autres formes de commerce, comme le transsaharien ou le rôle des femmes. Seulement dans le rapport qui concerne le Togo on parle des femmes esclaves, élevées dans les couvents vaudou pour être ensuite destinées comme épouses aux propriétaires d'esclaves : les vodunsi.

Aux chercheurs africains, qui ont collaboré avec l'École du Patrimoine Africain à la réalisation de cet important travail d'inventaire et de documentation sur les sites historiques liés à la mémoire de l'esclavage, va le mérite d'avoir regardé en profondeur et à des échelles différentes.

De leur part les musées nationaux en Afrique, comme souvent ailleurs aussi, tendent à mettre en évidence comme dominante par rapport à un territoire une culture élitaine, bien que minoritaire, tandis qu'ils représentent la diversité culturelle en marquant l'intégration dans l'unité nationale. On a un exemple dans le Musée Historique d'Abomey, où on raconte l'histoire de l'établissement des Fon sur le haut plateau, tandis qu'on ne parle pas des autres populations conquises et des leurs modalités d'intégration ou de contact violent, comme l'exploitation des prisonniers comme force travail ou comme esclaves à vendre aux Européens. Le conflit entre diversité et homogénéité culturelle reste irrésolu dans les musées, ainsi qu'il l'est sur le plan politique (Okita 1997). Mais maintenant je voudrais faire le parcours envers, par rapport au mouvement que notre voyage dans la mémoire et dans les sites historiques a fait jusqu'ici. En effet, en partant du musée privé de Karim da Silva, on peut parcourir une forme de bricolage de la mémoire qui paraît typique d'une forte composante de la société du sud du Bénin : il s'agit des Aguda ou Afro-Portugais, c'est-à-dire de ceux qui sont liés à la mémoire de l'esclavage et de la traite atlantique des esclaves (Guran 2000).

5 Mémoires collectives : les Aguda

En décembre 2001 le bâtiment afro-portugais de la bibliothèque dans la capitale du Bénin, Porto-Novo, s'est animé d'une foule colorée. On y avait organisé l'exposition sur l'histoire des Aguda, c'est-à-dire sur les descendants des Afro-Bréiliens et des Afro-Portugais, concomitamment avec un congrès international sur les esclaves revenus du Brésil et sur les descendants des familles nées de l'union entre les femmes du pays et les commerçants portugais, qui s'établirent au long des côtes du Golfe de Guinée dès le XV^e siècle. À ces initiatives va le mérite d'avoir exprimé les cultures africaines hybrides sur les deux côtés de l'Atlantique, phénomène qui est indissolublement lié aux mouvements migratoires qui ont eu lieu à une grande échelle du début à la fin de la traite atlantique des esclaves.¹¹

Les Afro-Portugais conduisirent avec eux des plantes américaines, les techniques de leur culture et transformation, comme par exemple le manioc, de nouvelles recettes culinaires et l'habitude des Européens de consommer des fruits aux repas ; de précieuses techniques artisanales et des métiers, comme l'ébénisterie ; un habillement original de façon européenne, des coiffures différentes et des fêtes, comme le carnaval avec de nouveaux masques, avec des rythmes innovants de musique, des chants et des pas de danse. Ils transformèrent aussi le visage des localités où ils s'établirent, en bâtissant des maisons à l'architecture originale. En retournant avec des artisans qui étaient des menuisiers et des maçons habiles, les Afro-Bréiliens construisirent leurs demeures dans le style, la forme et avec des décorations semblables à celles où ils avaient vécu à Bahia, qui étaient un exemple d'architecture coloniale portugaise. La maison, de plan rectangulaire, était bâtie sur deux étages avec des piliers qui supportaient des vérandas et des façades décorées. Les fenêtres aussi, hautes, surmontées par un arc, à battants, les portes en bois massif et les balcons étaient des éléments absents dans l'architecture locale, soit à Lagos soit à Ouidah ou à Porto-Novo, Badagry, Aneho, Grand-Popo. Les Aguda se distinguèrent donc par les traits de leur style de vie et leurs connaissances artisanales ou linguistiques, éléments tirés de l'expérience de leur rencontre avec la culture portugaise et brésilienne. À l'éducation scolaire d'ailleurs fut donnée une importance si grande, que les Aguda sont devenus la classe dirigeante dans

11 Law 2001 ; Babalola Yai 2001 ; Soumonni 2001.

l'administration des états de l'Afrique occidentale (Guran 2000).

Pendant l'expansion coloniale britannique, française et allemande dans le Golfe de Bénin les Afro-Brésiliens subirent toutefois d'alternes vicissitudes. Les grands commerçants se virent pénalisés par la politique coloniale en matière de taxes (Cafuri 2000 : 248), qui visait à les éliminer car ils étaient concurrentiels par rapport aux entreprises commerciales européennes. Quelques-uns au contraire firent fortune, d'autres trouvèrent des emplois comme interprètes ou comme commis dans les entreprises commerciales. En général, pendant la domination coloniale française les Aguda se firent promoteurs des revendications pour une meilleure justice sociale, économique et politique surtout par moyen de la presse. La presse privée en effet fut une création surtout des Afro-Brésiliens. Toutefois les écoles portugaises furent fermées, tandis que l'éducation devint monopole des écoles missionnaires et surtout la langue française, anglaise et allemande furent enseignées. D'autre part avec les écoles publiques la possession de l'instruction cessa d'être apanage d'une seule classe sociale, comme elle l'était auparavant. Ainsi commença aussi le déclin du poids culturel des Aguda, après la crise de leur rôle économique. Un autre coup à la position privilégiée des Afro-Brésiliens dans les sociétés du Golfe du Bénin fut donné par ces événements historiques : l'assassinat en 1963 du président du Togo Sylvanus Olympio, membre de la communauté Aguda (Amos 2001) ; la révolution marxiste-léniniste dans le Dahomey, devenu République populaire du Bénin de 1975 à 1990 ; la dissolution de la communauté au Nigeria et au Ghana, sous l'effet de l'adoption de la langue anglaise et de la conversion à l'islam.

Aujourd'hui les Aguda sont un noyau de descendants des Afro-Portugais non sans différences sociales à leur intérieur : en effet encore actuellement reste vif le souvenir de l'ancêtre libre propriétaire d'esclaves ou commerçant portugais ou brésilien, qui épousa les femmes de la côte du Golfe du Bénin et s'installa en Afrique, ou l'humble origine de celui qui est identifié comme descendant d'un serviteur ou d'un esclave des familles les plus riches. Nassirou Bako-Arifari a écrit que les Aguda "ont des rapports différents à la mémoire de l'esclavage. Mais ces rapports sont modulés en fonction des circonstances. Ils peuvent selon le cas se considérer globalement tous comme des victimes de la traite négrière vis-à-vis des auteurs présumés de ce trafic ou bien évoquer les différenciations internes à leur groupe

pour montrer qu'ils ne partagent pas tous le stigmate de l'esclavage sous le prisme duquel le commun des Béninois les observe" (2000 : 223 s.). Cette stratégie est bien exemplifiée à l'entrée du musée privé da Silva, a Porto-Novo. Deux sculptures imposantes accueillent le visiteur sur la porte : à gauche il y a l'aïeul des da Silva, à Porto-Novo, vêtu comme un gentilhomme européen du XIX^e siècle, tandis que sur la droite il y a la souche des Paraizo. L'un rappelle les Afro-Brésiliens descendant des négriers qui ont ensuite épousé les femmes du pays, tandis que l'autre rappelle les esclaves de ces négriers qui ont été ensuite affranchis. Inutile de dire que de cette manière le propriétaire du musée entend montrer sa supériorité de classe, à l'intérieur de la communauté Aguda. Une approche bien différente de celle du musée da Silva que nous venons de mentionner a guidé l'exposition sur les Aguda, hébergée dans la Bibliothèque de Porto-Novo. Dans le magnifique bâtiment d'architecture afro-brésilienne récemment restauré, qui donne sur la place principale de la capitale où siège le Parlement aussi, l'exposition mettait en évidence, à travers les itinéraires sur les deux côtés de l'Atlantique, la richesse des apports des Aguda au patrimoine culturel des populations du Golfe du Bénin, en soulignant les dynamiques liées à l'intégration, plutôt qu'aux divisions de classe.

L'hybridation est visible surtout dans les cultes : la prédilection particulière pour les jumeaux, très pratiquée dans l'ancien Danhomé jusqu'à devenir un véritable culte, a été adoptée dans les familles des Afro-Brésiliens aussi ; les Aguda sont entrés à faire partie de sociétés secrètes masculines comme *egungun*, répandue au Nigeria et au Bénin ; ils utilisent des *assins*, c'est-à-dire des autels funèbres pour rappeler et honorer les défunts et possèdent aussi un *yoho*, c'est-à-dire une construction circulaire qui constitue le temple où auprès de quelques grandes familles les reliques et les *assins* d'ancêtres importants sont gardés.

En se déplaçant dans la capitale du Bénin, Porto-Novo, on pouvait voir à l'œuvre une autre façon de mettre en valeur la mémoire des descendants des anciens esclaves, cette fois Yoruba. L'artiste Romuald Hazoumé a repris le savoir de sa famille et d'autres immigrées de Nigeria, en le plaçant au cœur du symbole de la structure sociale de l'ancien royaume esclavagiste de Porto-Novo, le Palais royal Honmè. Différents processus de réappropriation de la mémoire de la migration sont donc développés au niveau de la mémoire publique, privée et collective.

6 Romuald Hazoumé et le savoir des esclaves

Dans la cour d'initiation du Palais royal de Porto-Novo, le souverain du petit royaume de Porto-Novo – Hogbonu en langue locale –, passait quelques mois pour apprendre les secrets du pouvoir et l'art de l'administrer. Dans cet espace deux toiles énormes accrochées aux murs étaient visibles : jusqu'à il y a quelques ans on pouvait observer la surface des toiles tachée de terre ocre et orange, avec quelques rares signes dessinés, les signes de *fa*.

Fa est une méthode de divination. Appris des Yoruba, il fut introduit officiellement dans l'ancien royaume du Danhomé pendant le règne du souverain Agadja avant le XVIII^e siècle, probablement par des commerçants nagos, autre terme utilisé pour indiquer Yoruba. Répandu dans la vaste zone du Golfe du Bénin, *fa* consiste encore aujourd'hui dans un système complexe de règles divinatoires, basé sur l'interprétation de la configuration assumée par quelques *cauris*, de petites coquilles blanches lancées à terre par un expert.¹² *Fa* n'est pas cependant un ensemble de procédures divinatoires seulement : il renvoie à un système cosmologique lui aussi dérivé de l'est, avec une vaste mythologie liée à chaque procès de divination. Romuald, qui se définit un artiste "itinérant" entre une culture et l'autre, quelles suggestions trouve-t-il dans les signes de *fa* ?

Une de ses expositions à Porto-Novo, qui a eu lieu dans le Musée Honmè en 1994, avait comme titre "Je sais d'où je viens". Ces mots sont une provocation à s'engager dans l'effort de comprendre les cultures étrangères – la sienne pour un occidental, la yoruba pour un habitant du Bénin, pays où beaucoup de groupes sociaux ne partagent pas des histoires et des valeurs communes. Il s'agit d'une entreprise où l'artiste s'est engagé en première personne et qui fait partie intégrante de sa biographie existentielle, outre que professionnelle. Romuald Hazoumé naît en effet d'une famille catholique d'origine yoruba qui s'installa à Porto-Novo après avoir émigré du voisin Nigeria. Du point de vue religieux cela signifie une appartenance non exclusive : dans sa famille on pratique aussi les cultes vaudou et le culte de Gun, le dieu du fer, souvent associé au pouvoir royal ou à celui de quelques sociétés secrètes très

répandues dans cette zone de frontière. Cette promiscuité religieuse est commune au Bénin urbain. Pour saisir le complexe entrelacement d'échanges et de transformations qui constitue l'histoire d'une société ou d'un groupe social, il peut être utile de se refaire à James Clifford.

Clifford part de l'impossibilité de soutenir une immobilité coloniale et une mobilité seulement postcoloniale, auxquelles correspondraient des racines indigènes d'un côté et des flux migratoires de l'autre, surtout face à des expériences historiques de "racines en voyage" : que ce soit le paysage afro-américain esquissé par Paul Gilroy (2003) en Atlantique noir ou bien des connexions qui émergent dans l'Arctique japonais et indigène, ou les îles du Pacifique. Ce sont des exemples de sociétés qui se recourent dans un filet, où une série d'attachements à la terre se combinent de nouveau avec d'anciennes et de nouvelles traditions de voyages pour commerce, migration et tourisme. Dans la théorie de l'articulation des faits culturels on assume que la continuité des sociétés indigènes a été fluctuante, à cause des discontinuités causées par des événements historiques. Les traditions locales, au cas où elles persisteraient même après avoir été souvent dégonnées d'une façon violente, peuvent tout au plus être interprétées "comme articulations originales d'éléments hétérogènes, anciens et nouveaux, indigènes et étranger" (Clifford 2004 : 87). Comme on présume que les formes culturelles ont été créées, défaits et récréées, la théorie de l'articulation met de côté les thèmes de l'authenticité et de l'inauthenticité, pour se concentrer sur l'analyse de comment les groupes sociaux se reconfigurent, en puisant à des passés sélectionnés et interprétés selon de différentes stratégies du souvenir individuel, biographique ou de la mémoire collective, officielle.

Même le sens du lieu, l'attachement à la terre est réarticulé, repensé et vécu de manières différentes au cours du temps, ainsi que les mythes et les généalogies changent, se connectent et s'étendent, quand bien même en rapport à un lien avec l'espace ancien. La notion d'articulation renvoie en outre à celle de liens, de connexions : qu'il suffise de penser à l'identité afro-américaine et afro-canadienne, qui s'origine justement à partir d'un point géographique, l'Afrique et d'événements historiques comme la traite des esclaves, les travaux forcés sous le colonialisme, la lutte pour la liberté contre les discriminations raciales, en combinant dans le continent américain des éléments anciens et plus récents dans la poésie, dans la musique blues, jazz, hip-hop, ainsi que dans la

12 La disposition des *cauris* est reconduite à des figures de base, qui donnent aussi origine à une série de figures de leurs variantes possibles. *Fa* est composé de 16 *ifa*, les signes élémentaires qui, en se combinant entre eux, donnent lieu à 256 signes secondaires, pictogrammes et lignes.

littérature et dans l'art. En suivant cette perspective, nous comprenons peut être mieux même le mouvement continu des artistes africains contemporains du passé au présent, lorsqu'ils dépassent les frontières culturelles non seulement entre les sociétés africaines mais aussi entre les occidentales où ils travaillent et exposent, dont ils emploient des moyens expressifs ou matériels combinés d'une manière créative avec d'autres éléments. La théorie de l'articulation nous consent aussi de cueillir dans l'histoire la création d'ensembles politico-religieux innovants, comme ceux qui distinguent le passé du Bénin, la terre de Romuald Hazoumé et à laquelle ses peintures qui portent les signes de l'oracle *fa* font allusion.

Fa est un exemple des échanges qui ont marqué l'histoire de l'Afrique. Ceux-ci n'ont pas toujours été causés par l'imposition du système des croyances de celui qui domine sur le dominé, mais parfois, comme en ce cas, ils sont allés dans le sens opposé (Bhabha 2002). Dans le Danhomé, une monarchie gagnante et en expansion continue à cause des guerres avec les voisins et grâce aux trafics commerciaux avec les Européens, à qui elle achetait des armes pour conduire de nouvelles batailles en donnant en échange comme esclaves les prisonniers de guerre, elle acquit beaucoup des traits culturels des ennemis soumis, des cultes religieux aux beaux-arts et aux habiletés artisanales. *Fa* fut inséré dans le cœur profond de la cosmologie danhoméenne même s'il venait d'une population qui avait été longuement ennemie et redoutée par les souverains d'Abomey, la capitale de l'ancien Danhomé : en effet l'empire d'Oyo avait été pendant des siècles une puissance économique et militaire ennemie et rivale même dans le commerce des esclaves avec les Européens. *Fa* devint cependant dans le Danhomé le verbe de "Mawu", la divinité qui avec "Lisa" se trouvait à la tête du monde et qui était consulté au moment du couronnement des souverains ou de la naissance des enfants, pour connaître de quel ancêtre de la famille ils étaient la réincarnation et quel serait leur caractère personnel. Concentrer l'attention sur *fa* implique, pour Hazoumé, parler des contacts et des prêts culturels arrivés entre les populations du Golfe du Bénin et évoquer en même temps une histoire de conflits politiques. N'oublions pas que les Yoruba furent longuement considérés des ennemis et que, lorsqu'ils étaient vaincus, en partie ils furent faits prisonniers et vendus comme esclaves aux négriers européens sur la côte ou employés dans les plantations royales et dans les économies domestiques locales comme main-d'œuvre servile.

Sur la mémoire de la traite des esclaves Hazoumé a réalisé une œuvre en bidons en plastique. Vrais supports du commerce informel qui se déroule au long de la frontière entre Bénin et Niger, les bidons contiennent du riz à l'aller vers le Nigeria et au retour de l'essence de contrebande dont s'alimentent motos et voitures du sud du Bénin. En laissant sur la surface les traces du temps et de l'usage, Romuald en a fait le symbole des distorsions du marché, en instituant un lien avec la mémoire de la traite des esclaves aussi. Dans la "Bouche du roi", le squelette d'un bateau négrier avec sa triste charge, a été reconstruit à travers le déploiement ordonné des bidons noirs par terre. À la conduite du bateau sont placés deux bidons, tous les deux avec la couronne : l'un est peint en jaune, surmonté des cheveux gris et blancs d'un occidental, tandis que l'autre garde la couleur sombre sillonnée par quelques signes du pouvoir local. L'œuvre fait allusion à l'alliance entre royaumes africains de l'intérieur et Européens au long des côtes de l'Afrique occidentale, qui a alimenté de marchandise humaine le marché de la main-d'œuvre servile pendant des siècles. Aux bords du bateau sont déployés des bouteilles de verre vert, qu'aujourd'hui on peut facilement remarquer pleines d'essence de contrebande, à vendre au détail au bord des routes. Mais cela renvoie aussi à d'autres images aujourd'hui fréquentes, au long des plages et des ports africains sur l'Atlantique : des pétroliers sillonnent incessamment l'océan pour transporter une autre marchandise précieuse, pour le contrôle de laquelle on déploie des alliances ou des conflits internationaux. L'attention pour le passé sert à Romuald Hazoumé pour souligner les logiques économiques actuelles, auxquelles les matériaux employés dans les installations renvoient. L'art contemporain africain révèle ainsi incessamment une manière d'intervenir dans le débat politique, en discutant sur le savoir ou sur l'invisibilité de cultures subordonnées qui souvent ne trouvent pas de reconnaissance, à travers l'utilisation innovante des langages de l'art international.

Pendant que Romuald voyageait pour des années du Nigeria à la Guinée, pour interviewer des membres de sa famille d'origine sur les sens de quelques signes de *fa* qui aujourd'hui se sont perdus, et qu'il installait deux tableaux avec les signes de *fa* dans la cour d'initiation du futur roi dans l'ancien Palais royal de la capitale, aujourd'hui Musée Honmè, il redonnait voix et visibilité à une culture appartenue aux esclaves d'origine yoruba. Dans l'histoire du royaume de Hogbonu les relations entre les groupes sociaux

ont été tissées soit autour du pouvoir, soit autour du savoir.¹³ Une des opérations implicites dans le travail silencieux fait par Hazoumé dans le domaine de la créativité artistique, c'est de restituer le savoir et un rôle actif même aux figures de subordonnés – toutefois doués d'une force, celle exemplifiée par les divinités dont ils connaissaient ou pratiquaient les cultes. L'œuvre d'Hazoumé, installée dans un site historique qui est aussi un musée, c'est-à-dire une institution publique, est intéressant, parce qu'elle s'insère dans le débat sur l'invisibilité de l'existence sociale des noirs marginalisés. Les institutions culturelles ont été et sont encore peu attentives à la légitimation de celui qui doit pouvoir agir par son propre compte, pour pouvoir parler pour lui-même, comme le soutient Olu Oguibe (2004). La culture et la reconnaissance des diversités culturelles sont en effet cruciales pour assurer à ces personnes des moyens et des possibilités pour se représenter eux-mêmes et leurs propres valeurs dans les sociétés démocratiques.

Une partie de cet article a fait l'objet d'une communication au colloque de l'ACFAS, Patrimoines des migrations, migrations des patrimoines, tenu à la McGill University à Montréal le 15 mai 2006. Je tiens ici à remercier ceux qui ont rendu possible ma participation au colloque : le professeur en muséologie Philippe Dubé, le professeur en ethnologie Laurien Turgeon de l'Université Laval, Marie Blanche Fourcade et Caroline Legrand pour l'organisation efficace et l'accueil chaleureux.

¹³ Le Palais royal muséalisé est une mise en scène de la valence politique des groupes sociaux influents de Porto-Novo, représentés dans la cour du conseil, de la reine mère et des épouses du roi. Autrefois c'était aussi le lieu de réception du souverain, qui normalement résidait ailleurs. Au palais il se servait des fonctions des *lalis*, ou serviteurs. Ceux-ci étaient précieux pour le roi, dépositaires de secrets politiques et rituels, comme la localisation des divinités ou *gris gris* enterrés çà et là dans la vaste aire du palais, qui comprend aussi les tombeaux des rois défunts et un temple dédié au piton.

Références citées

Amos, A. M.

2001 Afro-Brazilians in Togo. The Case of the Olympio Family, 1882–1945. *Cahiers d'Études Africains* 162: 293–314.

Arinze, E.

1998 Musées africains. Le défi du changement. *Museum* 1: 31–37.

Augé, M.

1998 Les formes de l'oubli. Paris : Payot & Rivages.

Babalola Yai, O.

2001 The Identity, Contributions, and Ideology of the Aguda (Afro-Brazilians) of the Gulf of Benin. A Reinterpretation. In: K. Mann and E. G. Bay (eds.); pp. 72–82.

Bhabha, H.

2002 Connaissance de la démocratie ou la démocratie déréalisée. *Diogenes* 197: 29–39.

Bako-Arifari, N.

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

Bay, E. G.

1985 Asen. Iron Altars of the Fon People of Benin. Atlanta: Emory University Museum of Art and Archaeology.
2001 Protection, Political Exile, and the Atlantic Slave-Trade. History and Collective Memory in Dahomey. In: K. Mann and E. G. Bay (eds.); pp. 42–60.

Bruner, E. M.

1996 Tourism in Ghana. The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora. *American Anthropologist* 98: 290–304.

Burgat, F.

1998 Esclavage et propriété. *L'Homme* 145: 11–30.

Cafuri, R.

2000 Silenzi della memoria. La tratta degli schiavi. *Africa* 2: 244–260.

Callier-Boisvert, C.

1998 Captifs et esclaves au XVI^e siècle. Une diatribe contre la traite restée sans écho. *L'Homme* 145: 109–126.

Célius, C. A.

1998 L'esclavage au musée. Récit d'un refoulement. *L'Homme* 145: 249–261.

Condé, M.

1998 Globalisation et diaspora. *Diogenes* 184: 29–36.

Clifford, J.

2004 Ai margini dell'antropologia. Roma: Meltemi. [Original 2003]

de Benoist, J. R., et A. Camara

2001 Gorée. Guide de l'île et du Musée Historique. Madrid: Coopération espagnole.

de Benoist, J. R., et A. Camara (éds.)

2003 Histoire de Gorée. Paris : Maisonneuve et Larose.

Dibie, R., and J. Njoku

2005 Cultural Perceptions of Africans in Diaspora and in Africa on Atlantic Slave Trade and Reparations. *African and Asian Studies* 4: 403–425.

EPA (*École du Patrimoine Africain*)

2002 Rapport d'étape n. 2 : Inventaire et tourisme culturel sur la route de l'esclave. Porto-Novo : EPA.

Freyer, B.

1994 Asen. Iron Altars from Ouidah, Republic of Benin. December 17, 1993 – April 24, 1994. Washington: National Museum of African Art.

Gaugue, A.

1997 Les états africains et leurs musées. La mise en scène de la nation. Paris : L'Harmattan.

Gilroy, P.

2003 The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza. Roma: Meltemi. [Original 1993]

Guran, M.

2000 Aguda, os "brasileiros" do Benim. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Hall, S.

2006 La questione multiculturale. In: S. Hall, Il soggetto e la differenza; pp. 279–327. Roma: Meltemi. [Original 2000]

Jewsiewicki, B.

2004 Héritages et réparations en quête d'une justice pour le passé ou le présent. *Cahiers d'Études Africaines* : 173–174 : 7–24.

Kanneh, K.

1998 African Identities. Race, Nation, and Culture in Ethnography, Pan-Africanism, and Black Literatures. London: Routledge.

Kelly, K.

1995 Transformation and Continuity in Savi, West-African Trade Town. An Archaeological Investigation of Culture Change in the Coast of Benin during the 17th and 18th Centuries. Los Angeles. [Ph. D. Dissertation, University of California, Los Angeles]

Law, R.

1989 Between the Sea and the Lagoons. The Interaction of Maritime and Inland Navigation on the Precolonial Slave Coast. *Cahiers d'Études Africaines* 114 : 209–237.

2001 The Evolution of the Brazilian Community in Ouidah. In: K. Mann and E. G. Bay (eds.); pp. 22–41.

Mann, K., and E. G. Bay (eds.)

2001 Rethinking the African Diaspora. The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil. London: Frank Cass.

Mayor, F.

1998 Journée internationale du souvenir de la traite négrière et de son abolition. Paris: UNESCO. [CL/3494: 1–2]

Oguibe, O.

2004 The Culture Game. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Okita, S.

1997 Community, Country, and Commonwealth. The Ethical Responsibility of Museums. In: G. Edson (ed.), *Museum Ethics*; pp. 131–139. London: Routledge.

Sinou, A.

1995 Le comptoir de Ouidah. Une ville africaine singulière. Paris : Karthala.

Soglo, G.

1993 Notes sur la traite des esclaves a Glexwe (Ouidah). In : J. Adande, C. B. Codo et E. Soumonni (éds.), *Le Bénin et la route de l'esclave* ; pp. 66–69. Cotonou : ONEPI ; Comité National pour le Bénin du projet "La route de l'esclavage".

Soullou, J. (dir.)

1993 Rives coloniales. Architectures de Saint-Louis à Douala. Paris : Orstom.

Soumonni, E.

2001 Some Reflections on the Brazilian Legacy in Dahomey. In: K. Mann and E. G. Bay (eds.); pp. 61–71.

Testart, A.

1998 L'esclavage comme institution. *L'Homme* 145 : 31–69.
2001 L'esclave, la dette et le pouvoir. Paris : Errance.

Walker, C. E.

2004 L'impossible retour. Paris : Karthala. [Original 2001]

