



HAL
open science

Espaces et sociétés en milieu vodoun : aménagements et territoires de conflit

Paul Lando

► **To cite this version:**

Paul Lando. Espaces et sociétés en milieu vodoun : aménagements et territoires de conflit. Architecture, aménagement de l'espace. Université de Bretagne occidentale - Brest, 2013. Français. NNT : 2013BRES0008 . tel-00908942

HAL Id: tel-00908942

<https://theses.hal.science/tel-00908942>

Submitted on 25 Nov 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE / UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

sous le sceau de l'Université européenne de Bretagne

pour obtenir le titre de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

Mention : Urbanisme et Aménagement

École Doctorale : Sciences de l'Homme et de la Société n°507

présentée par

Paul LANDO

Préparée à l'EA 2219 - Géoarchitecture

**Espaces et sociétés en milieu vodoun :
Aménagements et territoires de conflit**

Thèse soutenue le 11 juin 2013

devant le jury composé de :

Athanase BOPDA

Professeur, Université du Havre

Rapporteur

René-Paul DESSE

Professeur, Université de Bretagne Occidentale

Directeur de thèse

Daniel LE COUÉDIC

Professeur, Université de Bretagne Occidentale

Examineur

Hélène MAINET

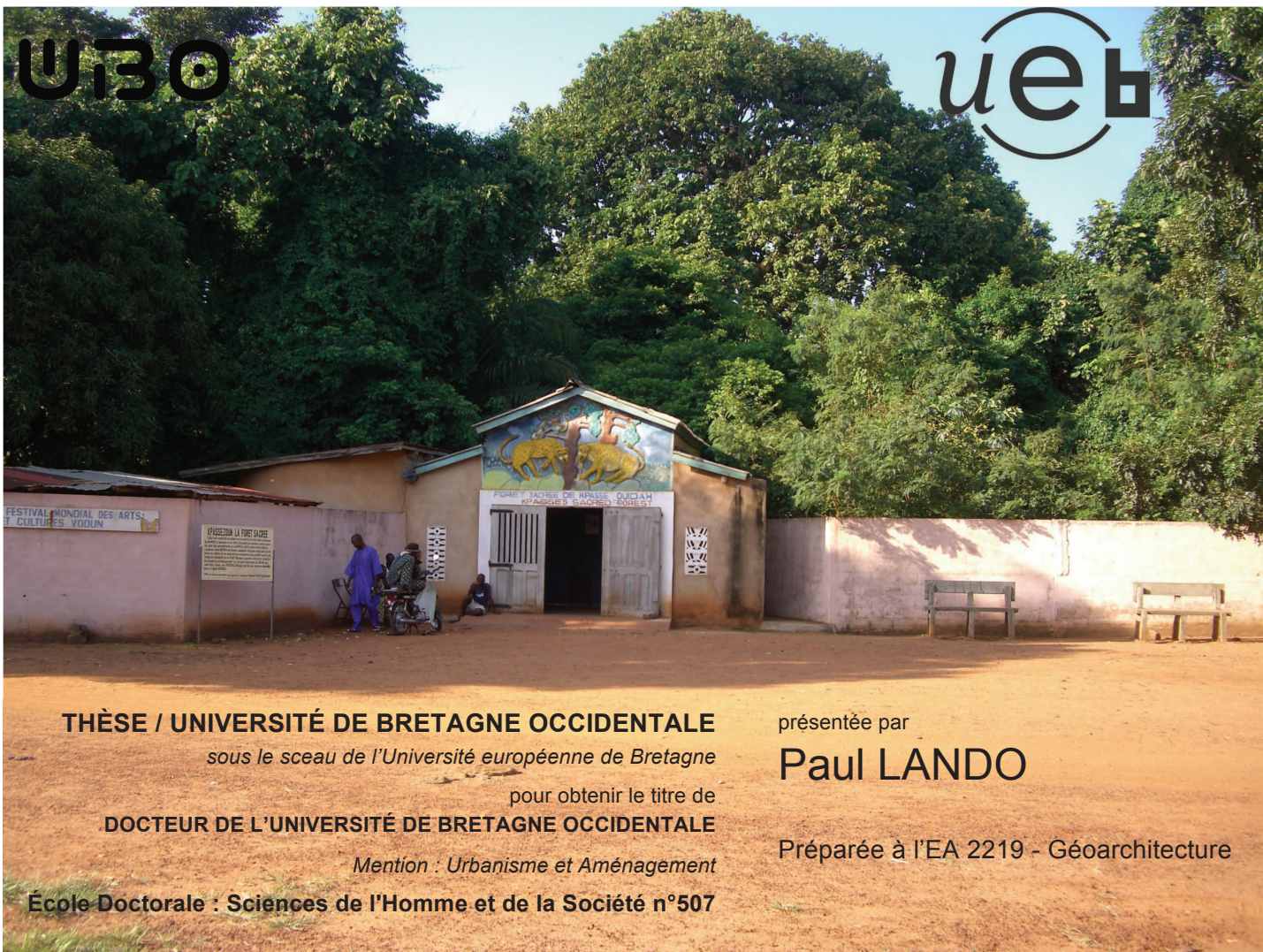
Maitre de conférences, Université de Clermont-Ferrand

Examinatrice

Benjamin STECK

Professeur, Université du Havre

Rapporteur



THÈSE / UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

sous le sceau de l'Université européenne de Bretagne

pour obtenir le titre de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

Mention : Urbanisme et Aménagement

École Doctorale : Sciences de l'Homme et de la Société n°507

présentée par

Paul LANDO

Préparée à l'EA 2219 - Géoarchitecture

Espaces et sociétés en milieu vodoun : Aménagements et territoires de conflit

Thèse soutenue le 11 juin 2013

devant le jury composé de :

Athanase BOPDA

Professeur, Université du Havre

Rapporteur

René-Paul DESSE

Professeur, Université de Bretagne Occidentale

Directeur de thèse

Daniel LE COUÉDIC

Professeur, Université de Bretagne Occidentale

Examineur

Hélène MAINET

Maitre de conférences, Université de Clermont-Ferrand

Examinatrice

Benjamin STECK

Professeur, Université du Havre

Rapporteur

*En mémoire de mon père
Feu Germain Lando,
il m'a appris l'essentiel.
Et, en hommage à ma mère.*

*À mes enfants,
pour tout ce que je n'ai pas pu leur donner
ou que j'aurais dû leur donner :
qu'ils comprennent à leur tour,
comme je le tiens moi aussi de mon père,
qu'il n'y a que l'effort qui vaille...*

Remerciements

À Monsieur René-Paul Desse mon directeur de thèse qui a suivi et supervisé ces travaux de recherches. Pour ses qualités d'écoute et pour son ouverture. Ce ne fut pas facile de superviser un travail dans un domaine aussi incertain que celui du vodoun mais nous y sommes arrivés. C'est un grand Maître.

À Monsieur Daniel Le Couédic pour nous avoir accueilli au laboratoire de Géoarchitecture pour ses attentions et pour l'intérêt qu'il porte à ce travail, qu'il trouve ici l'expression de nos gratitude.

Aux membres du jury qui ont accepté de siéger à cette soutenance, nous voudrions dire toutes nos reconnaissances.

Aux collègues avec qui nous avons passé tant de temps à travailler et à échanger.

Un grand merci à Yann Le Fur pour la touche technique qu'il a apporté à la finition de cette thèse. Qu'il soit assuré de nos amitiés.

Hommages dus à Chantal Hilly-Mazé au secrétariat de Géoarchitecture pour son éternelle bonne humeur, sa disponibilité sans faille et son dévouement : il y eut des jours où ce fut si précieux.

Un grand merci à Ben Nagandé, l'ami fidèle, pour les informations qu'il nous a données et les fructueuses discussions que nous avons eues.

Merci enfin aux professeurs Émile Ologoudou et Honorat Aguessy pour nous avoir accueilli et accepté d'échanger avec nous à Ouidah.

Sommaire

Introduction générale.....	9
Première partie : Expansion et diffusion du vodoun.....	19
Chapitre 1 : La traite des Noirs.....	21
Chapitre 2 : Les religions.....	49
Chapitre 3 : Sociétés et religions dans l'espace géographique du sud du Bénin : les dynamiques actuelles, permanences et mutations.....	87
Deuxième partie : Territoires et frontières en milieu vodoun, les grandes divisions de l'espace.....	101
Chapitre 4 : Présentation de la commune de Ouidah.....	103
Chapitre 5 : Le cadre humain.....	135
Chapitre 6 : Histoire de la mise en place et de l'évolution de la trame urbaine.....	161
Chapitre 7 : Le vodoun et le patrimoine naturel et urbain.....	179
Chapitre 8 : Le centre-ville historique de Ouidah et le processus de territorialisation.....	203
Troisième partie : Aménagements et conflits : le vodoun entre traditions et modernité	259
Chapitre 9 : Typologie des concessions à Ouidah : Concessions ouvertes et concessions fermées.....	263
Chapitre 10 : Les différentes articulations de la gouvernance en milieu vodoun	297
Conclusion générale	323
Lexique	327
Liste des interviewés	329
Bibliographie	331
Table des illustrations	335
Table des matières	341

Introduction générale

Au commencement de cette aventure solitaire était le vodoun. Le vodoun, avant d'être répandu outre-Atlantique, a une origine africaine. Les sociologues et les ethnologues qui se sont intéressés aux sociétés de culture vodoun en ont donné des définitions disparates, distantes et parfois réservées. Beaucoup d'entre eux n'ont pas voulu considérer le vodoun comme une religion parce qu'elle ne rentre pas dans le cadre des religions révélées. Outre-Atlantique et dans ses pays d'origine, le vodoun est considéré comme un objet de mépris intellectuel. Mais les intellectuels africains ont mené un combat d'avant-garde pour faire comprendre au monde les cultures noires. Face au mépris, ils ont affiché la détermination de faire voir au monde les valeurs qui les liaient à l'Afrique et ce qu'ils entendaient apporter à la civilisation de l'universel. Cette force, ils l'ont puisée à travers **le mouvement de la négritude**. La négritude fut un courant littéraire et politique créé durant l'Entre-deux-guerres, rassemblant des écrivains noirs francophones dont Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran Damas, Guy Tirolien, Birago Diop et René Depestre notamment. Le mouvement va influencer par la suite des personnes proches du *Black nationalism* et va s'étendre bien au-delà de l'espace francophone. La naissance de ce concept, et celle d'une revue *Présence africaine* qui paraît en 1947 simultanément à Dakar et à Paris, va faire l'effet d'une bombe et rassembler les Noirs de tous les horizons ainsi que des intellectuels français comme Jean-Paul Sartre qui définit la négritude comme : « la négation de la négation de l'homme noir ». Pour Senghor, la négritude est « l'ensemble des valeurs culturelles de l'Afrique Noire ». Pour Césaire, « ce mot désigne en premier lieu le rejet. Le rejet de l'assimilation culturelle ; le rejet d'une certaine image du Noir paisible, incapable de construire une civilisation. Le culturel prime sur le politique » disait-il. Une fois lancé, le mouvement va laisser libre cours à la façon africaine de penser le monde, et une littérature africaine d'expression française va révéler le culte des esprits et le culte des morts : c'est-à-dire le vodoun chez les Fon du Bénin. Nous osons ici quelques extraits pour illustrer ces propos. Dans *Leurres et lueurs*, 1960, aux Éditions Présence africaine, Birago Diop¹, publie : *les morts ne sont pas morts*.

*Écoute plus souvent
Les choses que les êtres
La voix du feu s'entend
Entends la voix de l'eau
Écoute dans le vent
Le buisson en sanglot :
C'est le souffle des ancêtres.
Ceux qui sont morts ne sont jamais partis
Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire*

¹ Diop B. 1906-1989, écrivain et poète sénégalais contemporain de Senghor et très impliqué dans le mouvement de la Négritude. Son œuvre : *les contes d'Amadou Koumba* 1947, *Leurres et Lueurs*, 1960, aux Éditions Présence Africaine.

*Et dans l'ombre qui s'épaissit,
Les morts ne sont pas sous la terre
Ils sont dans l'arbre qui frémit
Ils sont dans le bois qui gémit
Ils sont dans l'eau qui coule
Ils sont dans l'eau qui dort
Ils sont dans la case, ils sont dans la foule
Les morts ne sont pas morts.
Ceux qui sont morts ne sont jamais partis,
Ils sont dans le sein de la femme,
Ils sont dans l'enfant qui vagit
Et dans le tison qui s'enflamme, ...
Ils sont dans le rocher qui geint,
Ils sont dans les herbes qui pleurent,
....
C'est le souffle des ancêtres morts
Qui ne sont pas partis,
Qui ne sont pas sous la terre,
Qui ne sont pas morts.*

Birago Diop résume ainsi le vodoun et ses préoccupations, la relation à la mort et à la vie.

Outre-Atlantique, en Haïti, il faudra retenir le combat d'un homme : Jean Price-Mars personnalité politique et écrivain. Durant l'occupation américaine d'Haïti entre 1915 et 1934, Price-Mars entame une série de conférences dans l'espoir de susciter l'élan patriotique des élites nationales trop francophiles pensait-il. Dans une conférence prononcée en 1952, il défend l'idée qu'il est bien placé, en qualité d'Haïtien, pour défendre l'image de son pays et les liens indissolubles entre le patriotisme et le folklore qui doit être nécessairement valorisé.

« Le folklore étant l'expression d'un fait humain, notre folklore à nous est la manifestation de croyances et de mœurs qu'on est susceptible de rencontrer selon des modalités diverses n'importe où sur la surface du globe. Par conséquent, il ne saurait y avoir d'indignité ou d'incorrection à en dépister l'existence, à en examiner les avatars, à en révéler les possibilités artistiques. C'est encore l'un des aspects de la connaissance auquel mes amis et moi nous sommes consacrés dans la plénitude de nos droits et de nos devoirs d'authentiques Haïtiens. Nous en revendiquons la fierté et l'honneur. (Jean Price-Mars, 1952).²

Jean Price-Mars pose le problème des revendications culturelles par rapport au vaudou haïtien et refuse de céder devant le chantage et le mépris intellectuel. Le vodoun, on peut le constater, est considéré comme un phénomène marginal par la grande majorité des

² Price-Mars, J. 1952, In les formes élémentaires de la vie religieuse (1912) Retour sur un héritage - In *Archives de sciences sociales des religions* juillet-septembre 2012 n° 159.

penseurs modernes parce qu'il échappe à la médiatisation et aux guerres inter religieuses. Mais il faut comprendre que le cœur de l'aire géographique de la culture vodoun n'a pas généré des conflits sanglants et cette religion peut être considérée comme une pratique non violente.

Préoccupé par les rapports de l'humain avec d'autres plans, le vodoun peut être considéré à ce titre comme une religion (Lando, P, 2007). C'est un animisme à visage polythéiste dans la mesure où l'adepte reconnaît une multitude de divinités qui peuvent cohabiter sans se heurter. Mais la vérité est certainement plus subtile et cette définition ne peut cerner la totalité complexe du vodoun. C'est une force qui peut se manifester par des formes variées : une motte de terre, une statuette en bois ou tout autre objet (une ferraille, une jarre ...) auquel l'initié prête un nom ou est supposé abriter une force ou un esprit spécifique. Ainsi, un animal sera dit sacré parce qu'il abrite une divinité.

Le vodoun prend appui sur une connaissance minutieuse de l'environnement en général et on ne peut le définir sans évoquer une certaine peur parce qu'on y connaît les vertus thérapeutiques des plantes mais aussi les incompatibilités ; ce qui permet de manipuler les poisons avec une extrême dextérité (le coma sacré est une technique d'anesthésie et de réanimation traditionnelle). Tout est vénéré par le vodoun : la terre, l'eau, le feu, les plantes les animaux, les phénomènes naturels. De même, tout ce qui dans la vie des « primitifs » peut faire peur, tuer, inquiéter ou imposer l'épreuve des séparations douloureuses devient objet de vénération.

Le vodoun est aussi fondé sur la parole (la force du verbe) et les vibrations ; les sons émis par des instruments de percussion peuvent créer des conditions nouvelles et transporter dans des états nouveaux. C'est le cas de l'entrée en transe chez les adeptes de certaines divinités. Le vodoun est un système complexe de connaissances qui n'a rien à voir avec les visions simplistes et maléfiques que beaucoup de gens malheureusement en ont ; c'est une forme organisée de support communautaire qui apporte une signification à l'expérience humaine en relation avec les forces naturelles et supranaturelles de l'univers³. Les pratiquants du vodoun croient à l'harmonie créatrice et aux valeurs positives. Il est le ciment qui lie la vie familiale et communautaire ; c'est une religion qui ne reconnaît qu'un seul dieu ou **entité suprême spirituelle** connu sous le nom de Mahou chez les peuples Fon.

Le vodoun a une géographie et se retrouve en Afrique de l'Ouest, dans l'aire culturelle Adja-Tado sur le littoral du golfe de Guinée au sud des pays comme le Bénin, le Togo, le Ghana, une partie du sud de la Côte d'Ivoire et du Nigéria. La ville de Ouidah, située au sud du Bénin est au cœur de l'aire culturelle Adja-Tado et constitue notre terrain de recherche

³ Lando P. , 2007

(figure 1). La ville a la particularité de garder les marques lisibles de son passé et possède une relation particulière au vodoun. Ancien port rendu célèbre par la traite des esclaves, la ville a connu successivement la colonisation des Fon (peuples dominateurs du royaume d'Abomey), une influence brésilienne qui a laissé son empreinte sur l'économie et la culture, puis enfin la colonisation et l'occupation française. C'est la ville la plus marquée par la multi culturalité dans l'espace béninois aux XVIII^e et XIX^e siècles. Mais Ouidah possède une autre particularité ; c'est la ville où la religion ancestrale a gardé une réelle intensité dans ce pays où le foisonnement religieux est parfaitement impressionnant depuis le milieu du XX^e siècle.



Figure 1 : Carte de l'Afrique de l'Ouest (Source : Google maps)

La ville de Ouidah étale son passé et ses diversités ainsi que la vivacité d'une culture vodoun à travers les temples. Ouidah, en ses temps de gloire, fut un carrefour du donner et du recevoir par sa position stratégique de port négrier et fut la porte d'entrée d'une culture brésilienne féconde et bien ancrée dans l'espace urbain. Les relations dialectiques entre le processus de mondialisation et les faits religieux ont conduit à des transformations et des mutations du vodoun exporté vers d'autres continents. Haïti tient aujourd'hui le flambeau des bastions vodoun outre Atlantique, mais aussi Cuba et beaucoup d'autres îles des Caraïbes. Si Ouidah n'a pas été le seul lieu sur la Côte des Esclaves à jouer ce rôle, force est de constater que le mot vodoun transformé en vodou ou vaudou en Haïti est un mot de la langue des Fon qui signifie « esprit ».

Problématique de recherches : Espaces et sociétés en milieu vodoun, aménagement et espaces de conflits.

L'espace et son contenu appartiennent à Dieu et aux dieux, et les dieux sont toujours positionnés dans l'espace dans un premier temps. Les humains prennent possession du reste de l'espace en s'inspirant des recommandations divines. Ainsi, des forêts sacrées peuvent intégrer la cité et devenir des espaces protégés parce que c'est la volonté des dieux. La position de l'humain n'est pas facile à élucider. La notion de liberté dans les sociétés vodoun prend un autre sens parce que l'individu n'a pas d'existence propre. Il est intégré à un groupe qui lui dicte à peu près les attitudes et les comportements à avoir, lui enseigne les codes de la parole et du secret. Il apprend très vite qu'on ne peut pas tout dire ou tout expliquer, il apprend aussi son rang social qui conditionne l'ordre dans la prise de parole et l'ordre dans lequel il peut se servir à boire ou l'ordre dans lequel on doit lui servir à boire. Ainsi, il ne devra jamais accepter de prendre laalebasse ou le verre avant un tiers socialement plus haut placé que lui. La hiérarchie sociale n'est pas forcément liée à l'âge des individus c'est pour cette raison qu'il faut accepter les enseignements de la tradition, très rigide encore aujourd'hui dans les espaces de culture vodoun.

La religion vodoun est le culte des esprits. Mais il n'y a pas que le vodoun qui s'adonne au culte des esprits ; beaucoup d'autres peuples du monde en Amérique latine et en Indonésie pratiquent le culte des esprits. La particularité du vodoun réside dans le fait qu'au culte des esprits s'ajoute le culte des morts. Dans la culture vodoun, la mort sublime l'individu et le fait hisser au rang de dieu. La terre elle-même où reposent les morts est donc dieu. Il en résulte une double sacralité - terre et ancêtres déifiés - qui surpassent beaucoup d'autres considérations. La terre est aussi nourricière et déesse de la fécondité et sans elle, la vie n'est pas possible. Elle porte le contenu de cet espace qui compte tant de dieux et de divinités : le feu, la montagne, le vent la mer, le fleuve, l'arbre, les bienfaits du soleil et de la pluie ou l'âpreté de la nature. Il y a une adaptation au milieu, une soumission aux conditions physiques : le vodoun est ancré dans la nature. C'est pour cette raison que les peuples autochtones des milieux imprégnés par la culture vodoun ont un rapport particulier à la terre et dans la trilogie homme, espace et aménagement, la nature prend une place tellement importante qu'elle ignore l'aménagement et écrase l'homme. Il est question, à travers ce thème de recherches de prendre la mesure des faits religieux dans l'aménagement et la morphologie de l'espace. Autrement dit, mettre en valeur l'approche culturelle et sociale qui met en évidence comment la puissance normative des contenus religieux se traduit par des ordonnancements spécifiques des lieux et des temporalités des sociétés, ainsi que les multiples échelles de fonctionnement desdits ordonnancements (Lussault, M, 2007).⁴ Au cours de ces années de recherches, nous avons pu déterminer les processus qui ont conduit à

⁴ Lussault, M, 2007, *L'homme spatial*. Éditions du Seuil, Paris 364 pages.

de nouvelles spatialités des faits religieux et les enjeux sociaux qu'elles induisent à Ouidah et dans ses alentours.

La terre dans les milieux vodoun appartient aux ancêtres (qui y sont enterrés). Cette logique duale ne souffre d'aucune condition : la terre ne peut changer de propriétaire, elle ne peut faire l'objet d'une transaction financière et tous les moyens mis en œuvre sont justifiables lorsqu'on s'engage dans une bataille pour garder les terres où reposent les ancêtres. Rester fixé à la terre reçue introduit de fait une logique de conflits et de comportements sociaux belliqueux admis par tous comme de la légitime défense lorsqu'il s'agit de garder la terre.

L'administration publique, principal acteur de développement et d'aménagement du territoire ne peut pas, dans ces circonstances gagner toutes les batailles et se plie dans beaucoup de cas. Le travail sur le terrain a permis de comprendre que l'ancrage au milieu se fait par le biais de marqueurs qui se déclinent en plusieurs catégories. Les marqueurs végétaux (forêts sacrées et essences forestières sacrées), les dieux-marqueurs, les concessions ouvertes et concessions fermées et même l'homme à travers sa collectivité familiale est un marqueur de l'espace en milieu vodoun. La collectivité familiale s'impose et s'approprie le territoire d'ancrage de manière définitive et inamovible. Les marqueurs en milieu vodoun constituent les vrais enjeux de l'aménagement du territoire et des conflits qu'il engendre. En effet, les marqueurs matériels et immatériels érigent l'espace en hauts-lieux et en des territoires non corruptibles. L'histoire de la mise en place du tissu urbain de Ouidah prend son vrai sens à partir de là. Aucun peuple ne peut s'installer à la place de l'autre ou à la place laisser par l'autre, en supprimant totalement l'histoire précédente. Telle est la véritable histoire de Ouidah et qui explique pourquoi les différents acteurs n'ont pas voulu ou n'ont jamais pu effacer les influences des prédécesseurs.

Les marqueurs de l'espace vodoun

Beaucoup de végétaux sont des marqueurs dans l'espace vodoun parce qu'ils ont vu passer des générations et deviennent ainsi des témoins qu'on ne peut plus effacer facilement et sont donc déifiés. Au sein des agglomérations urbaines, ils sont des symboles gênants pour les acteurs de l'aménagement. Certaines espèces comme les bombacacées n'ont pas besoin de prendre de l'âge : dès leur sortie de terre, ils sont considérés comme porteur d'un message que la communauté essaiera de récupérer et de décrypter en consultant l'oracle. Au-delà de ces espèces isolées, il y a les associations de végétaux et les forêts sacrées qui, dans beaucoup de cas, donnent leur nom à des agglomérations. Les forêts sacrées ont un lien parfois très direct et très étroit avec l'histoire des peuples, et leurs migrations. Elles sont parfois le siège des divinités qui protègent toute une communauté. Ces forêts sacrées renferment des espèces végétales rares ou disparues et présentent ainsi un intérêt même pour la communauté scientifique.

Dans la commune de Ouidah, il y a des plans d'eau sacrés et protégés dont les fonctions sont soit d'assurer la pérennité des ressources halieutiques pour la communauté et la postérité, soit de protéger la communauté contre les malfaiteurs. Il est interdit de traverser le plan d'eau de *Ahouangan* si on a volé ou tué ou encore si on n'a pas bonne conscience.

Mais il y a, au sein des communautés d'hommes ce que nous convenons d'appeler les dieux-objets, marqueurs et délimiteurs de territoires, puis les temples des dieux familiaux qui foisonnent et marquent abondamment l'espace. Il a fallu développer des concepts pour montrer la façon dont se fait l'ancrage au territoire.

Les concepts de concession familiale et compartimentation identitaire du territoire.

Dans l'espace vodoun, quand les hommes s'implantent pour la première fois, ils demandent l'autorisation aux dieux, les installent en premier lieu et leur font des sacrifices. Ainsi, se crée le lien qui unit l'homme à cette terre qui va le nourrir avec ses descendants et le garder quand il va disparaître. Avant de tirer sa révérence, il la confiera à sa progéniture, avec le pacte de l'agrandir ou, dans le pire des cas, de ne rien céder du territoire confié. Ce mode de transmission entraîne de fait une « fétichisation » de cet espace devenu désormais l'ancrage d'une famille qui va s'étendre et devenir collectivité familiale et qui s'identifie à un espace que l'on nomme **concession** dans l'aire culturelle vodoun d'Adja-Tado et même au-delà en Afrique subsaharienne. La concession devient ainsi un territoire marqué du nom du premier ancêtre érigé en dieu qui y repose longtemps avant d'autres. Cette terre devient non corruptible jusqu'à l'éternité.

Nos recherches ont permis de mettre en évidence deux types de concessions et donc d'ancrage au territoire : **la concession ouverte et la concession fermée**. Les différences fondamentales entre ces deux formes d'implantation sont spatio-temporelles et dans les deux cas, ce sont des espaces qui se sont mués très vite en territoires. Les collusions d'hommes, d'histoire et de religion ont transformé ces territoires en hauts-lieux, comme des forteresses inamovibles et imprenables. Telles sont les réalités du monde vodoun. Le processus constitutif des territoires en question est si particularisé, si subtil et si verrouillé que l'individu finit par se confondre à la terre qui l'a vu naître. Il se crée au final une dualité de l'instinct de survie qui fait prendre conscience à l'homme que, défendre le territoire de la concession familiale revient à défendre sa propre personne : c'est l'étape suprême du verrou de sécurité. Après, s'enclenche un autre processus : celui par lequel l'individu réagit comme s'il venait de réaliser qu'il existe en tant qu'individu dans le magma familial et décide d'avoir sa propre part. Nous avons, suite à nos enquêtes du terrain, émis l'hypothèse de ce qu'il conviendrait d'appeler **la compartimentation identitaire du territoire**, qui permet à l'individu de récupérer une partie du territoire collectif sécurisé et d'en faire un compartiment personnel avec une nouvelle conception de la sécurité de cette partie à laquelle il s'est identifié. Nous

pensons de même que la compartimentation identitaire du territoire reproduit la manière vodoun de concevoir le rapport au Dieu suprême : passer par un dieu tout proche pour atteindre l'inaccessible Dieu suprême. Par la compartimentation identitaire du territoire, l'individu se proclame proche d'un ancêtre plus récent, s'identifie à son patrimoine au sein du collectif et se l'approprié. La compartimentation identitaire du territoire démultiplie les frontières au sein de la concession, et donc les logiques de contrôle aussi. Elle renforce en fin de compte la sécurité des lieux sur lesquels de nouveaux dieux ou des divinités nouvelles peuvent être importés.

Nos recherches ont permis de mettre à jour que la concession familiale se mue en un territoire tellement important qu'il devient un référent géographique au niveau local et même national. Dans ce cas, il est normal que l'on parle de marqueur de l'espace urbain s'agissant de la concession. La concession familiale à laquelle se confond donc toujours la collectivité, devient un marqueur de l'espace urbain que l'aménageur ne peut ni bouger, ni écraser. Dans l'espace vodoun, chaque concession ouverte ou fermée telle que nous les avons définies, s'oppose au mouvement et à l'action du fait de sa non-corrupibilité, comme si le temps s'était déjà arrêté depuis quelques siècles. Les centres-villes comme celui de Ouidah sont donc bloqués et aucune action d'aménagement ou de remise en question n'est envisageable sur des territoires « fétichisés », occupés par des concessions devenues hauts-lieux imprégnés d'histoire et de religion. Cette situation refoule les dynamiques vers la périphérie de la ville où des interventions sont possibles et où des aménagements sont réalisables sans risques. L'espace urbain comporte le vieux centre-ville bloqué et la périphérie en pleine expansion avec la RNIE1, un axe économique et social à caractère international qui hiérarchise le reste de l'espace urbain et ses axes secondaires.

Les conditions de réalisation (cf. chapitre 7-1)

Le terrain de recherche que nous avons choisi ne nous est pas étranger et nous sommes locuteur de la plupart des langues localement parlées dans le sud et le centre du Bénin et du Togo (langues *fon*, *mina goun*, *sahoué*, *adja watchi aïzo houédah*, ...), qui sont au cœur de l'espace culturel Adja-Tado où le vodoun est fortement enraciné. Cependant, nous n'avons pas bénéficié de la proximité du terrain et chaque déplacement sur le terrain est toujours un lourd investissement.

Il s'est posé dès le début de ce travail, un réel problème de documentations parce qu'il n'y a pas eu de travaux sur l'aménagement en milieu vodoun. Les sociologues et les ethnologues se sont intéressés aux sociétés vodoun et à certains fonctionnements sans prendre en compte les préoccupations du géographe ou de l'urbaniste et un grand vide reste à combler dans ces domaines. Dès le début de l'ère coloniale, des auteurs comme Le Hérissé, Maupoil et Herskovits se sont intéressés au vodoun et aux groupes sociaux qui le pratiquent comme

religion. Des prêtres missionnaires comme le Père Francis Aupiais ont essayé d'étudier le vodoun et d'en comprendre les fondements. Dans ce domaine, un nom s'impose : Pierre Verger Fatoumbi (1902-1996) un photographe de talent. L'homme n'était pas africain, il l'est devenu plus qu'aucun autre étranger et dans des circonstances exceptionnelles. Il a découvert l'Afrique à la fin de 1935 et a consacré une bonne partie de sa très longue vie à l'étude et à l'illustration de la religion vodoun. Poursuivant sa quête outre-Atlantique, il finit par se fixer à Salvador de Bahia, il nous a laissé à la fin de sa vie 65 000 clichés représentant cinquante ans de travail et son œuvre considérable a fait, de son vivant déjà, l'objet de recherches universitaires.⁵ À cette liste, se sont ajoutés plus tard des Béninois tels que Paul Hazoumé (1890-1980)⁶, Alfred Mondjannagni et plus récemment les Pères Jacob Agossou et Barthélémy Adoukonou.

On aurait pu s'attendre, dans un milieu comme celui-là, que des fouilles aient été effectuées mais nous n'en disposons d'aucune et cela peut s'expliquer. Dans la région ouest-africaine, les peuples ont toujours utilisé des matériaux locaux pour construire leur habitat (terre, argile, et paille) or ces matériaux, en l'occurrence la paille, pourrissent et disparaissent sans laisser de trace. Une autre raison à cette absence de fouille est que personne ne s'est véritablement intéressé à une telle entreprise qui est sans grand intérêt alors que les moyens financiers font cruellement défaut. Même si des fouilles avaient été engagées, elles ne pouvaient pas donner des résultats concluants à cause des conditions climatiques. Ouidah est située dans un secteur qui comporte deux saisons pluvieuses et deux saisons sèches annuelles. L'humidité maintenue en permanence à une profondeur de 1,50 m dans le sol n'est pas de nature à favoriser la conservation des objets enfouis. À cela, il faut ajouter le caractère brutal et parfois violent des pluies tropicales qui provoquent des ruissellements à fortes charges et quelquefois catastrophiques. Le manque de documents disponibles serait lié à l'absence d'intérêt pour les milieux vodoun, mais aussi au fait que lesdits milieux présentent beaucoup d'invisibilités sociales et des incommunicabilités encore aujourd'hui. Le vodoun, avouons-le, fait peur et dans ce monde spirituel complexe, mal appréhendé et partiellement secret qui s'enferme à plaisir dans ses interdits, tout n'est pas simple. Face au manque cruel de documents, nous avons dû faire parfois œuvre d'historien des récits de vie et privilégier un travail de terrain, qui ne fut pas tous les jours facile.

Nous avons la maîtrise de la plupart des langues parlées à Ouidah et dans sa région ; c'est un avantage certain pour résoudre en partie les problèmes d'incommunicabilité et d'invisibilité et de traduction des sous-entendus.

⁵ Verger, P. 1951, Une sortie de lyawo dans un village nago au Dahomey, *Études dahoméenne VI* : 11-26 Porto-Novo, IFAN.

Verger, P. 1954, Rôle joué par l'état d'hébéture au cours de l'initiation des novices aux cultes des Orisha et vodun. *Bulletin de l'IFAN* 322-340. Dakar.

⁶ Hazoumé, P. 1937, Le pacte de sang au Dahomey Paris Institut d'ethnologie

Incommunicabilité et invisibilité ont toujours caractérisé le milieu vodoun mais plusieurs évolutions caractérisent aujourd'hui ce milieu. Dans les espaces vodoun d'aujourd'hui, les dignitaires communiquent parce qu'on veut donner de la visibilité et un semblant de transparence au système vodoun. Au Bénin comme au Togo voisin, une tentative de démystification a été faite pour essayer une « touristification » du vodoun. Le vodoun comme produit touristique est enfin une manière de montrer que cette religion a une relation au monde.

Le vodoun est dans la civilisation et face à la concurrence des religions révélées qui prétendent jouer franc jeu. Dans ces conditions, le système de la religion ancestrale se voit obligé d'accepter le fonctionnement des institutions de la République du Bénin. La globalisation des cultures a forcé le vodoun à s'ouvrir à d'autres cultures, et pour le moment, il ne s'en porte pas plus mal.

Première partie
Expansion et diffusion du vodoun

Un observateur contemporain de la traite disait : "l'Afrique perd son sang par ses ports et mourra un jour de la traite." Même s'il est difficile de dire ce qu'elle a tiré de la traite, l'Afrique s'est recrée outre Atlantique et s'est positionnée mieux que jamais dans la civilisation du donner et du recevoir par le biais de la traite. Le commerce triangulaire aurait conduit des millions d'Africains outre-Atlantique, sans autre précision, puisqu'on ne connaîtra jamais le chiffre exact. Ces hommes et ces femmes issus de cultures et de traditions diverses, déplacés de force, ont réussi à se remettre debout et à faire face en partie grâce à leur culture. Ainsi, le vodoun parti de l'Afrique de l'Ouest va cimenter des énergies et rassembler des individus d'origines différentes pour affronter une machine de déshumanisation orchestrée par la traite, et s'offrir généreusement au monde. Le vodoun outre-Atlantique va recréer des paysages culturels nouveaux, redonner aux civilisations sud-américaines des aspects festifs qu'elles n'avaient pas et même remodeler les identités. Les nombreuses variantes du culte des esprits seront reconnues « Patrimoine mondial de l'humanité ». La culture vodoun s'universalise ainsi par la traite et des migrations hors d'Afrique.

Chapitre 1 : La traite des Noirs

La traite des Noirs ou traite des Nègres ou traite transatlantique ou encore Commerce triangulaire n'a suscité de passion que depuis quelques décennies. Mais le sujet est hautement sensible du fait que cette parenthèse de l'histoire assez peu glorieuse est devenue un champ de bataille où s'affrontent différentes idéologies, et où les uns et les autres n'acceptent le débat d'idées que pour mieux se refermer sur leur position.

L'histoire de la traite est une histoire en plein essor, mais paradoxalement, elle est peu connue et mal connue comme tenait à le souligner Pétré-Grenouilleau (2004)⁷ et rares sont les auteurs qui ont réussi à restituer un tableau d'ensemble du phénomène de la traite. Serge Daget, (1990) par exemple, pointe du doigt l'ampleur du phénomène dans la durée, mais reste prudent en ce qui concerne les responsabilités⁸. Hugh Thomas (2006)⁹ essaye de mettre en évidence les côtés très rentables de ce commerce alors que Pétré-Grenouilleau (2004) nuance énormément cet aspect. Les passions soulevées depuis quelques décennies par la traite ont donné dans des thématiques variées, qu'elles soient temporelles (plus d'un millénaire, la durée à prendre en compte pour la traite et ses antécédents), spatiales (trois continents sont concernés). Beaucoup de chercheurs se sont intéressés aux aspects lucratifs ou non lucratifs de la traite. Et là, les affrontements ne manquent pas : Hugh Thomas (2006), Pétré-Grenouilleau (2004) a tenté de montrer tant bien que mal que les conditions dans lesquelles se faisaient les déportations, les péripéties et les hasards qui y étaient attachés devraient entraîner des pertes parfois considérables aux entreprises de la traite. Cependant, les familles propriétaires de bateaux qui ont participé à la traite des Noirs à Nantes et à Bordeaux disposent encore de nos jours d'immenses biens au soleil sous forme par exemple d'hôtels particuliers du XVIII^e siècle.

Vu du côté des victimes, l'émergence de nouveaux États nés de la décolonisation qui se sont lancés à la recherche de leur passé, l'utilisation rationnelle des sources orales africaines et l'essor des sciences humaines engagées dans un dialogue avec l'histoire ont mis à jour de nouvelles passions, celles qui, à tout prix voulaient cristalliser le mal qui fut fait : celui d'avoir traité des hommes comme des bêtes, de les avoir arrachés de force à leur terre, à leur culture et provoqué ainsi un énorme vide démographique et par conséquent un retard économique irrattrapable pour le continent noir. Des hommes politiques se sont engouffrés dans cette brèche : ainsi Nicéphore Dieudonné Soglo, ancien président de la République du Bénin (ex-Dahomey) et son contemporain Abdou Diouf, ancien président de la République du

⁷ Pétré-Grenouilleau Olivier, 2004, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, page 35.

⁸ Daget Serge, 1990, *La traite des Noirs* Éditions Ouest-France. 298 pages

⁹ Hugh Thomas, 2006, *La traite des Noirs 140-1870*. Éditions Robert Laffont, 1033 pages.

Sénégal ont demandé à ce que soit reconnue et comblée la dette due à l'Afrique par la déportation de ses fils. Jacques Chirac ancien président de la République française prendra sur lui le mérite de reconnaître que la traite et l'esclavage constituent des erreurs commises contre les peuples qui les ont subis. Jacques Chirac institue une journée nationale de commémoration et de souvenir. Mais la polémique est loin d'être terminée ; en 2007, un autre président de la République française nouvellement élu, Nicolas Sarkozy, dans un discours très incisif à Dakar, au Sénégal, demandait aux Africains pris dans leur ensemble, qu'ils devraient cesser de se plaindre de la traite et de la colonisation et regarder l'avenir... le drame de l'Afrique disait-il est que "l'Homme africain n'est pas suffisamment entré dans l'histoire..." . Provocation rétorquent les intellectuels africains qui pensent qu'on leur demande expressément d'être amnésique à leur passé et aux souffrances qui y sont liées. Le débat cependant est loin d'être clos et demeure toujours d'actualité.

Pétré-Grenouilleau (2004) insiste pour dire que le mal est aussi à rechercher du côté des peuples africains eux-mêmes. Il se veut convaincant en citant Coquery-Vidrovitch (1992 ; 2003)¹⁰ qui montre du doigt les structures sociales internes à l'Afrique où les intérêts du guerrier qui capture les esclaves et celui du commerçant qui les vend sont liés. Il soulève la question de l'économie des États fondée sur le commerce des esclaves avec l'Afrique du Nord, le Proche et le Moyen-Orient. Dans un autre registre, nous sommes témoins de faits qui interpellent : dans le Nigéria actuel, certains peuples victimes de la traite, se sont récemment tournés vers d'autres qui les avaient asservis, pour leur demander de reconnaître enfin le tort de les avoir déportés comme esclaves outre-Atlantique. Autre fait autre lieu, la guerre civile au Libéria est venue de l'opposition entre ethnies autochtones et esclaves libres revenus d'Amérique du Nord. Ainsi, dans de nombreuses régions d'Afrique, les esclaves libérés sont devenus eux aussi esclavagistes. Entre les Africains, la plaie ouverte par le commerce des esclaves ne s'est jamais refermée depuis plusieurs siècles. Les Africains n'hésitent pas à fouiller dans les poubelles de l'histoire et les tensions sociales qui peuvent parfois en résulter sont énormes. Les responsabilités semblent donc partagées.

Le but de ce travail n'est pas de choisir un camp pour se jeter dans la bataille ; il ne s'agit pas non plus de contredire le travail des « Historiens » à la recherche d'une « vérité » ou encore moins de prendre position. Faut-il fuir le débat en voulant la neutralité à tout prix ? **Dans le cadre de ce travail, notre intention est de mettre en avant la traite des Noirs comme un des vecteurs de la diffusion du vodoun à travers le monde.**

¹⁰ Coquery-vidrovitch Catherine: historienne française spécialiste de l'Afrique. Ses travaux portent sur l'Afrique, les enjeux politiques de la colonisation ainsi que le concept d'impérialisme et de capitalisme en Afrique. Parmi ses écrits, on peut citer:

- l'Afrique Occidentale au temps des Français, colonisateurs et colonisés, 1992

- La découverte de l'Afrique: l'Afrique noire atlantique, des origines au XVIII^e siècle, 2003. Éditions L'Harmattan.

En amont de la traite, il y a l'esclavage et les deux sont des phénomènes distincts qui doivent être considérés séparément bien qu'il existe des passerelles inévitables. Pour définir l'esclavage, il faut brasser large : le phénomène est encore actuel et il en existe de nombreuses formes. On parle plus généralement du travail forcé, de la main d'œuvre servile, du travail des enfants comme des formes actuelles d'esclavage. Une définition de l'ONU reflète cependant la réalité¹¹ « *l'esclavage est l'état ou condition d'un individu sur lequel s'exercent les attributs du droit de propriété ou certains d'entre eux. La traite des esclaves représente tout acte de capture, d'acquisition d'un esclave en vue de le vendre ou de l'échanger ; tout acte de cession par vente ou échange d'un esclave acquis en vue d'être vendu ou échangé, tout acte de commerce ou de transport d'esclaves ainsi que les actes conduits par des institutions et des pratiques analogues à l'esclavage : servitude pour dettes, servage, mariage forcé, etc.* ».

Selon Serge Daget (1990), on distingue plusieurs courants de traite en des séries différentielles et asynchrones. Dans la phase la plus longue, la traite intérieure à l'Afrique est la plus insaisissable et la plus mal connue. Dans une phase de très longue durée, mille ans, deux courants de traite transsaharienne et traite orientale sont liés à l'expansion de l'islam. Dans une phase relativement courte par rapport aux précédentes et liée à l'expansion européenne vers les mondes « vides » de l'ouest - mais durant quatre cents ans tout de même après leurs conquêtes - domine la traite par l'Atlantique, celle qu'on pourrait appeler la traite transatlantique.

La traite des Noirs ou traite occidentale désigne une partie des échanges entre l'Europe, l'Afrique et les Amériques. Ces échanges ont été mis en place pour assurer la distribution d'esclaves noirs aux colonies du Nouveau Monde (continent américain), pour approvisionner l'Europe en produits de ces colonies et pour fournir à l'Afrique des produits européens (pacotilles, sucre, tissus, armes à feu et autres produits de prestige). Ce commerce triangulaire fut d'abord lié aux flux de sucre de l'Amérique vers l'Europe (puisque la betterave sucrière n'existait pas encore) et un flux d'esclaves de l'Afrique vers l'Amérique. L'une des caractéristiques de la traite des Noirs est de lier la très longue durée à l'étendue géographique¹². Au même moment que sévissait la traite atlantique, la traite vers l'océan Indien et la traite transsaharienne qui étaient plus anciennes (plusieurs siècles avant la traite Atlantique), connaissent un regain de vigueur. Durant près de quatre siècles, le phénomène de déportation forcée s'accélère et va se propager de l'Afrique noire vers l'Afrique blanche, puis vers le monde mésopotamien et moyen-oriental ; il a touché l'Inde et sûrement, a atteint la Chine.

¹¹ ONU (1926, 1956) Assemblée de l'ONU.

¹² Daget Serge: La traite des Noirs 1990; page 8.

Après cet éclairage, il convient de distinguer traite des Noirs et esclavage. Les racines historiques de l'esclavage sont encore plus enfouies dans le temps que celles de la traite et le phénomène frappe autant les Blancs que les Noirs. On pourrait citer plusieurs cas comme celui de la Chine qui pratiquait l'esclavage vers le IX^e siècle de l'ère chrétienne. L'Europe médiévale pratiquait aussi l'esclavage, et la mise en esclavage des Amérindiens aux Amériques fut le point de départ de la traite occidentale en Afrique. Dans le monde musulman, selon les préceptes de l'islam, il est normal de soumettre et de réduire en esclavage les non-croyants. Plus tard, entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, l'argument force qu'utilisaient les conquérants musulmans en Afrique de l'Ouest pour déstabiliser les entités politiques de l'époque était que les peuples devaient cesser de payer des impôts aux chefs non croyants et se révolter contre les systèmes en place.

L'esclavage n'est donc pas une pratique particulière à l'Afrique ; il a caractérisé aussi d'autres grandes civilisations de par le monde. Les esclavages noirs d'Afrique sont plus rentables et plus résistants à l'exploitation comparés aux esclaves amérindiens qui mourraient de maladies et d'épidémies en provenance d'Europe. Par ailleurs, ces derniers connaissent bien le pays et pouvaient plus facilement être tentés de s'échapper. Avec l'envolée des exploitations sucrières et autres produits de rente, les esclaves amérindiens ne suffisaient plus à couvrir les besoins en main-d'œuvre servile.

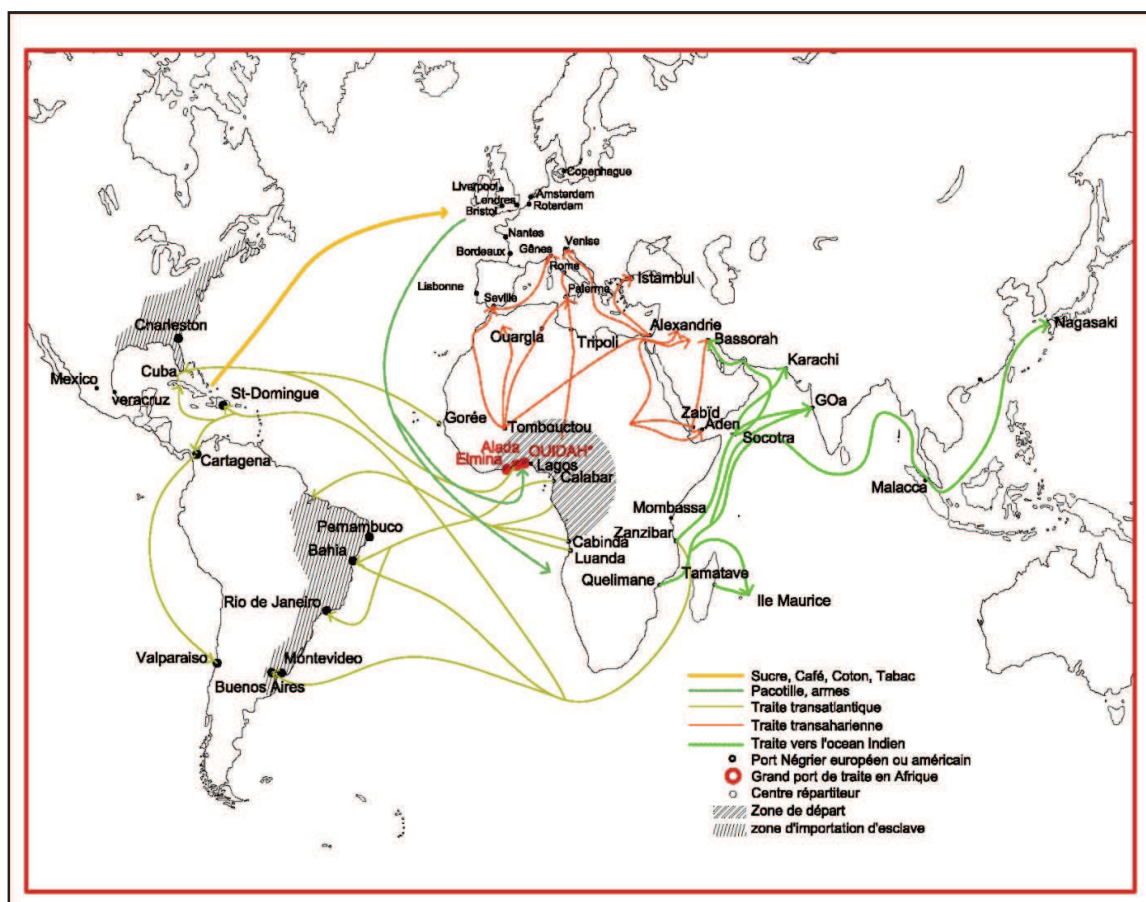


Figure 2 : Le commerce triangulaire Afrique - Europe - Amériques (Réalisation Paul Lando)

1-1 Les origines de la traite transatlantique

1-1.1 L'ouverture européenne sur le monde

Dès le xv^e siècle, le Portugal est prêt à entrer sur la scène internationale après une *reconquista* achevée très tôt en 1249 et une nécessité de s'émanciper portée par les différentes populations. Le Portugal était en quête d'épices, de main d'œuvre et d'or. L'or africain d'après Olivier Pétré-Grenouilleau (2004) alimentait l'Europe d'avant les grandes découvertes et motivait l'expansion vers le sud. À partir de 1434, les Portugais passent le cap de Bojador au sud des Canaries et on sait désormais qu'on peut aller vers le sud et en revenir. Entre 1434 et 1446, les navigateurs portugais reconnaissent les côtes situées entre le Sénégal et la Sierra Leone actuels ; le cap de Bonne-Espérance a été franchi en 1487 et Madagascar est « découvert » en 1500. Les premiers captifs noirs ont été raziés dès 1441 sur le Rio de Ouro ; le page rend leur commerce licite en 1455.

Dans un premier temps, les relations entre le Portugal et l'Afrique furent déterminées en réalité par le commerce avec l'Asie. Pour payer ses importations, ce pays avait besoin d'or (pour l'Empire ottoman), d'argent (pour l'Extrême Orient), et de cuivre (pour l'Inde). Ce sont ces produits que le Portugal recherchait d'abord en Afrique. Un autre objectif important fut l'ouverture d'une liaison vers l'Inde pour ses épices, en essayant de contourner le monde arabo-musulman. L'installation des forts sur les côtes africaines a été motivée par la découverte d'une sorte de poivre, la malaguette, dans la région de Sierra Leone (appelée ainsi « côte des graines »), vers 1460. Le littoral entre le Sénégal et le Cameroun fut plus attractif à cause de l'ivoire et du bois ; (fondation d'Elmina en 1482, de Fernando Po en 1483 ou d'Accra en 1515).



Figure 3 : Déportés aux XV^e et XVI^e siècle de la traite transatlantique (Réalisation Paul Lando)

L'essor que connut la traite atlantique est certainement lié à la découverte de l'Amérique par le Génois Christophe Colomb. La colonisation des terres d'Amérique et plus tard la volonté de mise en valeur du Nouveau Monde ont nécessité des moyens importants et une main-d'œuvre abondante. Mais il faut mentionner que les premières plantations furent établies dans le golfe de Guinée en Afrique. Les conditions naturelles y étaient favorables à la culture de la canne à sucre, et Sao Tomé devient le premier centre d'une économie de plantation atlantique fonctionnant grâce au travail d'esclaves selon Pétré-Grenouilleau (2004). Le roi Jean 1^{er} de Portugal y envoya des bagnards et des enfants juifs enlevés à leurs parents. Cependant, Sao Tomé était lointaine et sa défense coûteuse d'une part ; d'autre part, les esclaves pouvaient fuir et trouver refuge dans les montagnes. Finalement, une révolte d'esclaves en 1574 se solda par l'incendie de la ville principale et une autre en 1595, par une évasion en masse d'esclaves dans les collines. En raison de ces difficultés, la culture de la canne à sucre fut déplacée à Hispaniola (Haïti) en 1517 avec le concours de Portugais et de machines venus des Canaries. Vers 1560-1570, au sommet de leur activité, douze à vingt mille esclaves travaillent dans l'île d'Hispaniola. La plupart avaient été amenés là par des négriers portugais.

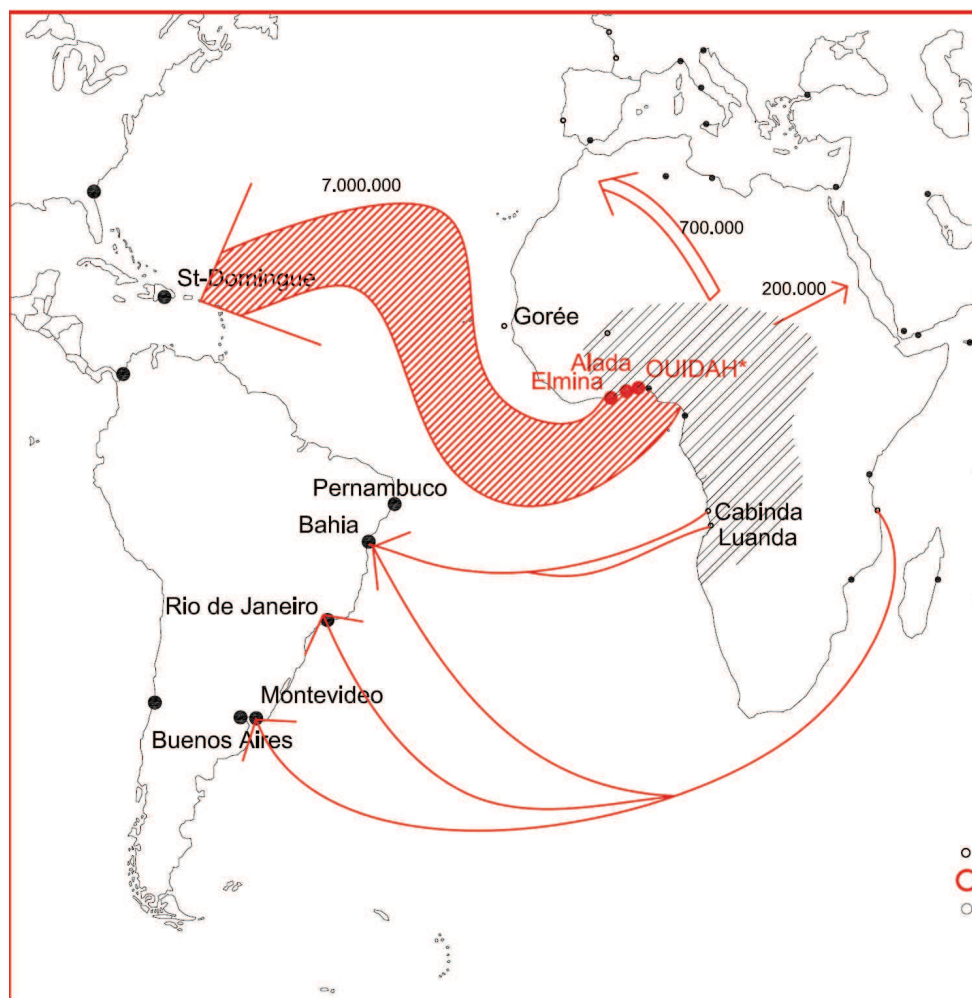


Figure 4 : Les déportés au XVIII^e siècle de la traite transatlantique (Réalisation Paul Lando)

À partir du dernier quart du XVI^e siècle, la partie nord de la façade atlantique du Brésil actuel devient un marché attractif pour les négriers. D'une part, parce que ces vastes espaces étaient propices à l'économie de plantation et que les expéditions de traite étaient plus rapides des côtes d'Afrique au littoral de Bahia que celles à destination des Caraïbes ou de l'Amérique du Nord ; d'autre part, parce que le pouvoir portugais décida de stimuler par des mesures fiscales l'établissement de moulins à sucre. Au Brésil, les moulins furent plus grands, la production plus rationnelle. Les productions africaines de Sao Tomé s'estompent peu à peu parce qu'elles ne sont plus compétitives face aux produits tropicaux brésiliens : le Brésil produira du sucre, du café, du coton, du tabac et l'Afrique fournira des esclaves.



Figure 5 : les déportés du trafic négrier au XIX^e siècle (Réalisation Paul Lando)

L'émergence de nouvelles puissances coloniales comme la France et l'Angleterre, et plus tard la Hollande, jointe à un retournement de la conjoncture économique internationale vont conduire à la révolution sucrière dans les Antilles, à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle. L'Europe qui entend dominer ces nouveaux espaces de production n'est plus celle du Sud mais celle du Nord-Ouest, et l'échelle des opérations change : la production augmente, les cultures de plantation se diversifient, la main d'œuvre servile devient quasi unique. Il s'ensuit

des rivalités entre les différentes puissances qui vont conduire à des positionnements géostratégiques et plus tard on le sait, à la balkanisation de l'Afrique. Ces grands ensembles géographiques traditionnels définis au départ comme des chasses gardées pour contrôler le trafic d'esclaves et les flux commerciaux ont été émiettés sous des pressions politiques et stratégiques. En d'autres termes, les ensembles géographiques trop vastes peuvent échapper au contrôle et il fallait les morceler.

Les pays européens impliqués dans la traite vont s'appuyer sur la prépondérance de certaines entités politiques existantes (le cas du royaume du Danhomê dans l'actuelle République du Bénin), ou négocier avec certaines ethnies pour réduire d'autres en esclavage. Ces pratiques auront pour conséquences une variété très étendue d'esclaves aux Amériques, mais regroupés selon des espaces considérés (Nordeste brésilien, la Guadeloupe, les Antilles...). Plus tard, les divisions et les haines ethniques vont renforcer la balkanisation et compliquer les choses pour l'Afrique.

1-1.2 les raisons du choix d'une traite portée sur les Noirs

Au cours du deuxième quart du XVIII^e siècle, la traite Atlantique est comparable au commerce continental d'esclaves amérindiens, selon Luis Felipe de Alencastro 2000,¹³ étudiant le cas du Brésil. Il en conclut qu'à cette époque les possibilités potentielles du marché d'esclaves américains étaient encore importantes et pouvaient permettre de ne pas recourir à une importation d'esclaves africains. Pour lui ce sont des raisons qui tiennent à l'organisation des marchés qui auraient favorisé la traite des Noirs. En l'absence d'une circulation monétaire régulière explique-t-il, les planteurs achetaient en grande partie les captifs grâce aux produits de leurs récoltes. Il était donc question d'un troc en l'absence d'une économie monétarisée. Or les trafiquants indiens ne pouvaient pas écouler la production des plantations par le biais d'un second troc, sans prises sur le commerce atlantique des denrées tropicales. Ils n'avaient donc pas cette possibilité de débouchés vers les pays tropicaux pour refaire le troc. Par ailleurs, l'économie aurifère va favoriser plus tard au XVIII^e siècle dans l'actuel État du Minas Gerais, de nouvelles possibilités pour l'élevage et l'agriculture, entraînant la désagrégation des réseaux de traite d'Indiens qui s'étaient formés dans le Centre-Sud du Brésil. La taille du marché africain permet aussi un approvisionnement en captifs noirs plus régulier et flexible que celui des Indiens.

Des travailleurs blancs partis de métropole ont servi sous contrat dans les plantations en Afrique et dans le Nouveau Monde. D'après David Galenson qui a dépouillé plus de vingt mille contrats d'engagés des années 1654-1775 conservés à Londres (Pétre-Grenouilleau

¹³ Luiz Felipe de Alencastro, 2000, *Le Tract de la vie : formation du Brésil dans l'Atlantique Sud, XVI^e XVII^e*. éditions Companhia das letras Sao Paulo.

²⁰⁰⁴¹⁴, ils correspondraient à six pour cent des travailleurs sous contrat. Ils ont joué selon lui un rôle important dans le transfert de compétences techniques et manufacturières entre l'Ancien et le Nouveau Monde. Il y eut donc un temps pendant lequel de nombreux engagés blancs et un certain nombre de travailleurs noirs esclaves ou non ont été utilisés simultanément. Ce mouvement de travailleurs connut deux pics en 1683-1686 et en 1699-1701, au moment où débute vraiment la traite négrière française. Ce fut à l'époque de la révolution sucrière. L'essor du sucre et celui de la grande plantation nécessitaient des contingents de plus en plus massifs de travailleurs, mais l'élasticité de l'offre en main d'œuvre européenne était assez faible et il n'aurait pas été possible de réduire des populations européennes en esclavage juridiquement parlant, même s'il existe des formes assez proches. La traite atlantique était liée à la capacité des Européens à préserver la rupture des liens entre les Africains déportés et leurs communautés d'origine, ce qui dans le cas des Européens déportés n'aurait pas été évident. La rupture des liens était considérée comme un acquis au départ de l'Afrique, et officialisée : à Ouidah, les captifs hommes faisaient neuf fois le tour de « l'arbre de l'oubli » et les femmes en faisaient sept fois le tour. Ce rituel une fois accompli, les esclaves franchissaient la porte du « non-retour ».

Par ailleurs, la taille des bateaux au XVII^e siècle n'aurait pas permis le transfert massif des populations européennes comme ce fut le cas pour les esclaves noirs, dans des conditions pas très humaines, ce qui s'est traduit par une surmortalité des esclaves lors des traversées de l'Atlantique. Les pays de l'Europe occidentale disposaient d'une population relativement réduite et avaient des stratégies pour utiliser au mieux la main-d'œuvre nationale. Les Espagnols par exemple préférèrent utiliser leurs ressortissants pour constituer des armées nécessaires à la défense de leurs possessions américaines, à la lutte contre les musulmans et autres conflits dans lesquels ils étaient impliqués en Europe. Enfin, des facteurs culturels, mais aussi politiques, géopolitiques et institutionnels s'opposaient à l'asservissement des Européens. Dans ces conditions, il aurait fallu, pour maintenir le flux d'émigrants européens à leurs niveaux antérieurs, soit augmenter très sensiblement leur salaire, soit réduire nettement le nombre des années de travail prévu par contrat. Or, au moment même où se creusait l'écart entre demande en main d'œuvre coloniale et offre européenne, l'importation d'esclaves noirs devenait plus aisée. Au cours des premières décennies du XVII^e siècle, les monopoles ont en grande partie disparu et la traite était devenue une entreprise privée, ce qui permit d'en assurer encore mieux l'essor.

¹⁴ D'après Pétré-Grenouilleau in *les traites négrières Essai d'histoire globale* Éditions Gallimard.

1-1.3 Les structures sociales en Afrique Noire expliquent-elles le développement facile de la traite transatlantique ?

L'esclavage en Afrique noire existe depuis des temps immémoriaux. C'est d'abord une institution des sociétés africaines et les esclaves qui étaient proposés sur le marché provenaient de razzias et de prises de guerre. C'est dire en terme clair qu'il existait avant la traite atlantique un mode production des captifs qui dépendait très largement des Africains. Avec l'expansion de l'Islam, les musulmans ont trouvé des alibis de nature religieuse et à la différence des arguments avancés par certains auteurs et relayés par Pétré-Grenouilleau dans son ouvrage : *les traites négrières. Essai d'histoire globale (2004)*, il convient de souligner que ce n'est pas l'infériorité de la race noire qui a pu justifier en premier chef l'esclavage des Noirs. Les Arabes et autres musulmans ont trouvé une offre d'esclaves en Afrique Noire et s'y sont engouffrés. L'Islam à travers le coran prône une égalité théorique des hommes qui pratiquent cette religion et la mise en esclavage de peuples croyants s'est toujours heurtée au précepte de cette égalité plus ou moins virtuelle entre les croyants musulmans. Cependant, il existe un flou : l'Islam ne dit pas qu'il faut libérer les esclaves ou que les esclaves qui se convertissent à l'Islam deviennent des hommes libres. En gardant le silence sur ces deux questions, le coran valide de fait la logique de mise en esclavage. Ceux qui sont devenus esclaves le demeurent dans la hiérarchie des sociétés de religion musulmane. Aucune preuve d'affranchissement d'esclaves par conversion à l'Islam n'existe, et le monde musulman ne semble pas s'être illustré dans les mouvements abolitionnistes.

Les relations commerciales incluant le trafic des esclaves existaient entre l'Afrique du Nord et l'Afrique subsaharienne avant l'islamisation des pays d'Afrique Noire au sud du Sahara et se faisaient au sommet des entités politiques en Afrique subsaharienne avec des pays arabes. Selon les préceptes de l'islam, les humains sont esclaves de Dieu et ont obligation de le servir. Il en découle que les croyants musulmans se sont réservé le droit et le devoir d'asservir les non-croyants. Au début de l'islamisation, les peuples noirs n'étaient pas musulmans et s'adonnaient au polythéisme, chose condamnée par l'islam. Mais les raisons d'une traite des Noirs par des Arabes seraient plus liées à l'irréversibilité de la condition de l'esclave : quand on est esclave, on le demeure. Théoriquement, les Arabes et autres marchands musulmans ne négocient pas des hommes libres fussent-ils Noirs ou non, croyants ou pas croyants. Ils achètent des esclaves. Il n'est pas à exclure cependant que cette idée de l'infériorité de la race noire existât même si elle n'était pas systématiquement mise en avant comme la raison première d'une traite des Noirs. La production des captifs fut une composante fondamentale et vitale des économies d'Afrique subsaharienne et fournit en soi une réponse à la question des raisons d'une traite portée sur les Noirs puisqu'en Afrique subsaharienne, les Noirs étaient traditionnellement les seuls peuples à être commercialisés comme esclaves, alors que les Arabes y étaient présents déjà dès le VII^e siècle même en

minorité, à la suite de la conquête de Uqba Ben Nafi un conquérant arabe qui a atteint Agadez au Niger en 636 (Kimba, 1984)¹⁵. Entre le XVI^e siècle et la fin du XVIII^e siècle, l'Afrique des grands empires qui avait déjà atteint son apogée et était sur son déclin a connu des mouvements sociaux et politiques importants. Les États n'avaient plus la puissance militaire nécessaire pour maintenir l'unité de leurs territoires. Il s'ensuit un morcèlement politique qui rend les empires et royaumes vulnérables face aux envahisseurs. Les échecs militaires vont favoriser des ponctions importantes d'esclaves. De nombreuses conquêtes musulmanes ont abouti à une recomposition du paysage politique en Afrique Noire et les opérations militaires ont permis de drainer d'énormes masses de captifs qui ont alimenté un trafic transsaharien déjà existant et vraisemblablement très actif. Ces mouvements sont en dehors de la traite atlantique. On comprend alors pourquoi une certaine tradition du commerce des esclaves en Afrique Noire a pu constituer le terreau pour la traite transatlantique qui va s'enraciner véritablement à partir du XVI^e siècle.

Les raisons des succès militaires des musulmans étaient liées à de nombreux facteurs. Parmi les travaux d'historiens africains spécialistes du Soudan Central, une thèse de doctorat de Idrissa Kimba (2006)¹⁶ de l'université de Niamey au Niger met l'accent sur un trafic d'esclaves entre l'Afrique Noire d'une part et l'Afrique du Nord, le Proche et le Moyen-Orient d'autre part. Les conséquences de ce trafic furent désastreuses pour les états du Soudan Central qui géographiquement englobaient toute l'Afrique au sud du Sahara jusqu'au Cameroun. Selon cet auteur, les différentes entités politiques impliquées dans ce trafic se sont trouvées affaiblies sur le plan démographique par ces déplacements forcés de populations. La conquête peule de Usman Dan Fodio des pays Haoussa dès 1804 va entraîner la déportation de milliers d'esclaves haoussa vers Bahia via le Kanem-Bornou et Sokoto au Nigéria. Ces peuples fuyaient les guerres et se réfugiaient dans la forêt ou dans des montagnes pour échapper à l'extermination ou à la captivité. Les pays concernés par cette situation sont à cheval entre le Sahel et les régions plus humides au sud du Sahel. En outre, des problèmes économiques graves ont fait leur apparition mettant en péril l'existence même de ces entités politiques. C'est par exemple le déficit en bras valides pour la mise en valeur des terres agricoles alors même que les économies des États en question dépendaient de l'agriculture. Il s'ensuit dans les régions sahéliennes des famines liées à des sécheresses et des déficits de réserves alimentaires qui sont la conséquence directe de la ponction abusée de bras valides. Cet argument utilisé et exploité par une génération d'intellectuels africains des années soixante-dix et quatre-vingt visait à mettre en avant le mal qui a été fait par l'esclavage. Pétré-Grenouilleau (2004)¹⁷ reprend des arguments similaires et essaye de montrer que les régions

¹⁵ Idrissa Kimba 1984, *L'Espace du Soudan central du XVI^e au début du XIX^e siècle*. Thèse de doctorat, Université de Niamey - Niger.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Pétré-Grenouilleau 2004 *Les traites négrières* page 85

d'Afrique occidentales les plus impliquées dans la traite, c'est-à-dire, celles du golfe de Guinée entre les actuels Sénégal et Cameroun, et vers l'intérieur, de la côte atlantique à l'ouest du lac Tchad, constituent des espaces ouverts¹⁸ par rapport aux régions forestières considérées comme fermées. Et c'est dans ce monde tropical qu'est née la civilisation dite des greniers¹⁹, et que très tôt des pouvoirs et des sociétés complexes se sont développés sur la base des surplus agricoles pouvant être accumulés. C'est également ici qu'apparut l'esclavage marchand sans doute inconnu des sociétés noires les plus anciennes.

Cet argument confirme au moins deux choses :

- Que les sociétés sahélo-soudanaises sont bien impliquées dans le trafic des esclaves.
- Que les contacts et les échanges entre ces peuples impliquent des passages d'esclaves de la zone soudanaise animiste d'une part vers la bande sahélienne musulmane d'autre part et vice versa. Il est donc évident que ce brassage explique pourquoi des esclaves musulmans peuvent se retrouver outre-Atlantique.

Il importe donc de mettre l'accent sur les structures sociales et les rouages économiques de l'Afrique ancienne qui font la part belle aux richesses liées au commerce des esclaves. Cette situation sera le terreau de la traite atlantique.

1-1.4 La montée en puissance d'une traite atlantique

Dans la sous-région ouest-africaine, à côté des grands ensembles comme les empires du Mali du Songhaï, du Ghana qui connaissent leur déclin aux XVI^e et XVII^e siècles, il y eut, entre le XVII^e et la fin du XIX^e siècle, un vaste mouvement islamiste qui aboutit à la formation de l'empire de Sokoto. Sokoto connut aussi son apogée et son déclin au milieu du XIX^e siècle. Le déclin de ces grands ensembles va favoriser l'émergence de petits royaumes à travers toute l'Afrique de l'Ouest. Parmi les plus célèbres, d'ouest en est, les Baoulés de l'actuelle Côte d'Ivoire, les royaumes Ashanti de l'actuel Ghana, les Éwés du Togo, les Fon de l'actuelle République du Bénin, les royaumes Yorouba d'Oyo, d'Abéoukouta, d'Ifè, d'Ilorin dans l'actuel Nigéria. Plus à l'Est, les royaumes Bamiléké du sud Cameroun et les peuples Bamou du nord Cameroun. Ces formations politiques avaient des fonctionnements à peu près similaires sur le plan économique : ils avaient tous des contacts avec les pays d'Afrique du Nord avec lesquels elles échangeaient des produits de la forêt, de l'or et des esclaves contre du sel, des produits orientaux... . L'exemple du Danhomè (cf. figure 7) l'ancien royaume du Dahomey, permet de cerner comment évoluaient ces entités politiques.

18

Dans ces espaces ouverts, les peuples ont très tôt maîtrisé les techniques et productions agricoles qui ont permis une sédentarisation et un accroissement démographique.

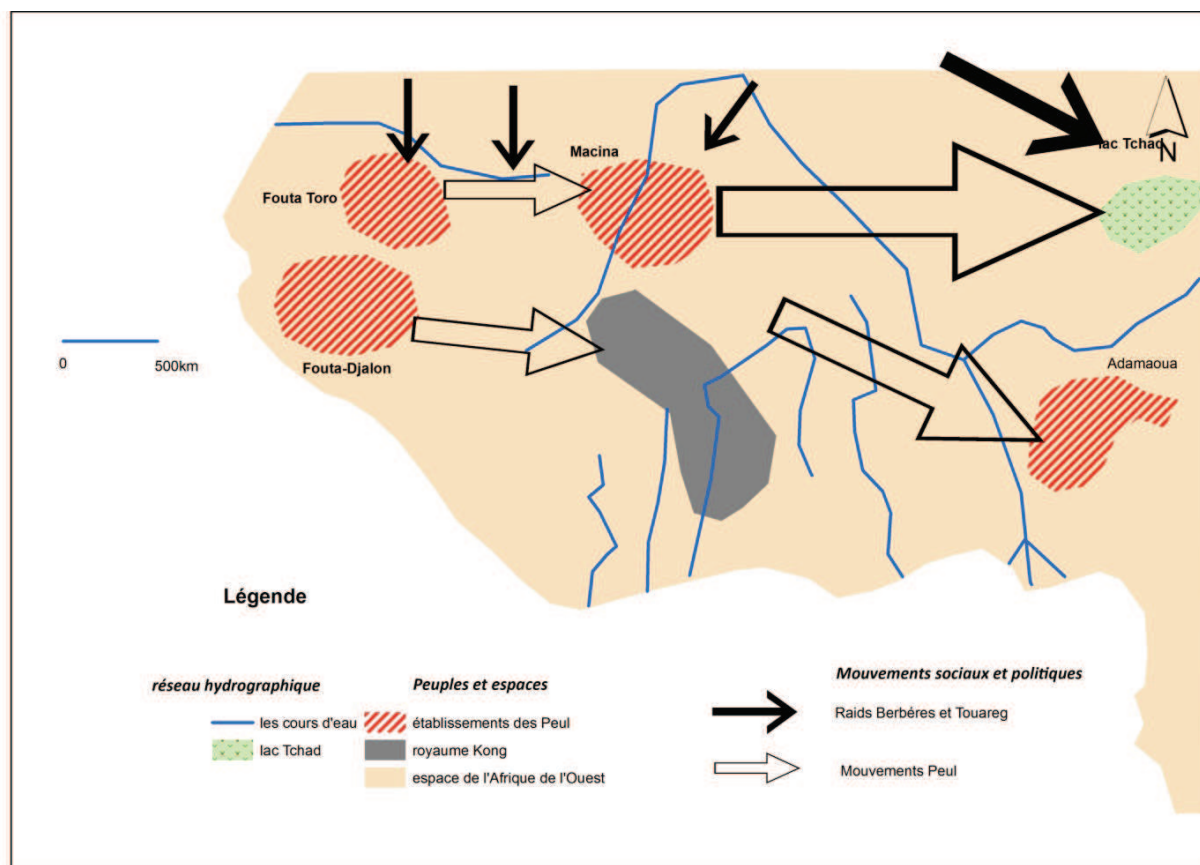


Figure 6 : Afrique occidentale – peuples et mouvements politiques entre le XVII^e et le XIX^e siècle (Réalisation Paul Lando)

Dans l'ancien royaume esclavagiste du Dahomey, les esclaves étaient employés dans les travaux des champs, pour l'élevage des bovins, des caprins et des porcins. Ils étaient aussi soldats et accomplissaient des tâches militaires. Le royaume *fon du Dahomey* permet de comprendre la situation politique et les hiérarchies sociales dans la sous-région ouest-africaine entre le XIV^e et la fin du XIX^e siècle²⁰. Au niveau de cet ensemble géographique, il existe énormément de petits états militaires et commerçants qui se faisaient la guerre ou qui razziaient constamment leurs voisins. Rares sont ceux qui comme les *Fons* du Dahomey pouvaient s'imposer aux autres. Les *Fons* dominaient tout le plateau au centre du pays jusqu'aux frontières du Nigéria et toutes les régions du littoral atlantique jusqu'au sud du Togo voisin dès le XVII^e siècle. Ils imposaient de lourds tributs aux peuples soumis et levaient des contingents importants d'esclaves qui ont alimenté la traite européenne. Il était question au départ d'épargner les autochtones du royaume, mais au plus fort de la traite, ils furent eux aussi vendus sans ménagement de même que certains princes proches du pouvoir royal qu'on a voulu écarter.

²⁰ Le XVI^e siècle correspond à peu près au début de la traite Atlantique dans l'ancien royaume du Danhomè et la fin du XIX^e correspond à la chute du royaume.

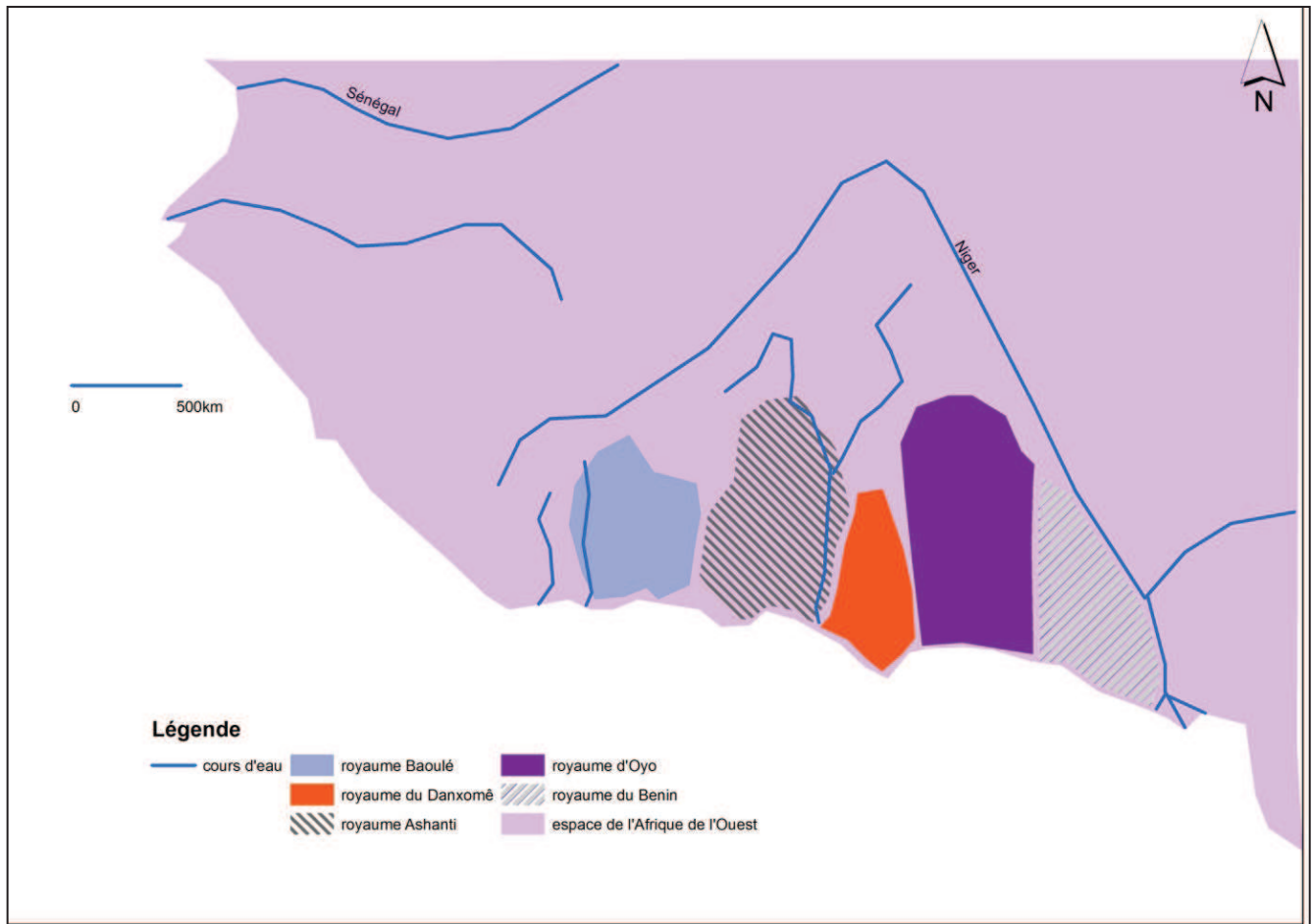


Figure 7 : Les anciens royaumes de la côte d'Afrique de l'Ouest au XVIII^e siècle (Réalisation Paul Lando)

À l'est du Dahomey, le puissant royaume yorouba d'Oyo avait étendu son influence dans tout le delta du Niger jusqu'aux frontières du Cameroun entre le XVII^e et le XIX^e siècle et a même réussi à dominer pendant un bref moment le puissant voisin du Danhomè qui a dû lui payer des tributs pour pouvoir se maintenir (cf. figure n°7). Les Yorouba alimentaient aussi bien la traite européenne que la traite transsaharienne à travers le puissant royaume du Bornou qui s'étendait géographiquement au nord du Nigéria entre la zone forestière au sud et la bande sahélienne au nord. Il comprenait le nord du Cameroun et une bonne partie de la région du lac Tchad. Le Bornou fut ensuite phagocyté en grande partie par le sultanat de Sokoto à la fin de la conquête musulmane durant la seconde moitié du XIX^e siècle. À l'est, il y avait le royaume *éwé* de Koumassi au Ghana, lui aussi grand pourvoyeur d'esclaves et à l'origine de migrations forcées de populations vers la Côte d'Ivoire voisine.

Il est intéressant de remarquer que les cultes vodoun chez les *Fon*, les *éwé* et les yorouba comportent les mêmes divinités, les mêmes litanies et beaucoup de similitudes. Le Fa, la divinité qui fait parler tous les dieux, est présent partout dans la sous-région ouest-africaine et on retrouve les mêmes pratiques chez tous les peuples. Le vodoun outre-Atlantique a sûrement ses racines en Afrique de l'Ouest.

1-1.5 La condition de l'esclave

Claude Meillassoux (1986) écrit que par sa capture, l'esclave est arraché à sa société d'origine et désocialisé. Par le mode d'insertion dans la société d'accueil et les liens qu'il entretenait avec ses maîtres, il était ensuite décivilisé et dépersonnalisé, désésexualisé, lorsque des tâches ne correspondant pas habituellement à celles tenues par les représentants de son sexe lui étaient confiées²¹. Cela paraît tout à fait exact, mais dans le cas des sociétés africaines, cette conception paraît entière et il faudrait la nuancer. Les sociétés traditionnelles noires africaines comportent à leur sommet la classe dirigeante ; viennent ensuite une aristocratie bourgeoise puis la classe des hommes libres. La classe des esclaves vient en dernier lieu. La classe dirigeante et les bourgeois aristocrates vivent aux dépens des hommes libres par le biais de dons et de services divers. Les esclaves exclus de l'exercice du pouvoir peuvent cependant pratiquer tout autre métier sous la tutelle de leurs maîtres ou de la classe dirigeante. Ils se retrouvent ainsi aux côtés des aristocrates pratiquant le métier des armes. Dans l'ancien royaume du Dahomey les princes-chefs militaires avaient toujours à leurs côtés des esclaves-soldats, vaillants hommes en armes dévoués pour les causes du royaume. Ils s'illustrent parfois tellement bien dans leur rôle que le statut d'esclave est mis en veilleuse et ne resurgit que lorsque se posent des problèmes de pureté du sang. En effet, l'esclave transmet son statut à sa descendance et ne peut avoir une union et des descendants avec la lignée royale ou un citoyen libre. Il est question dans ce cas de barrière sociale et cela explique la désésexualisation qui concerne une infime partie des esclaves masculins lorsqu'ils doivent servir dans la cour du roi parmi de nombreux enfants, filles et épouses de celui-ci.

Meillassoux Claude (1925-2005) : Anthropologue français, il a étudié les systèmes économiques des sociétés précapitalistes en utilisant les concepts marxistes d'infrastructure, de superstructure ou de matérialisme historique. Il a pour conviction que les mécanismes de domination et d'échange sont présents dans toute société humaine.

Ainsi, malgré des barrières sociales puissantes et une certaine déshumanisation, l'esclave dans les sociétés traditionnelles africaines n'a presque pas eu besoin de recourir à des rébellions peut-être parce que ses conditions paraissaient plus supportables. Il était intégré et vivait mieux sa condition que l'esclave des Amériques qui, lui, était intégré à un système d'exploitation, comme un moyen de production.

Le phénomène des traites d'esclaves noirs entre le XVI^e et le XIX^e siècle fut long dans la durée et étendu dans l'espace. Parallèlement, les entités politiques d'alors étaient actives dans les échanges à grandes distances de beaucoup d'autres produits comme l'or, le sel, les peaux d'animaux, noix de kola, des défenses d'éléphant, les textiles.... Beaucoup de chercheurs sont intrigués par la non-émergence d'un capitalisme en Afrique noire et de

²¹ Meillassoux Claude, 1986 , *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent* Paris ,PUF

bourgeois conquérants. Nous n'avons pas de réponse à une telle question. On peut cependant s'interroger sur les structures des entités politiques dans l'espace géographique de l'Afrique noire et constater que ce sont des microÉtats qui étaient en proie à des querelles internes et qui pour se maintenir devaient se faire la guerre de façon permanente. Ces États devaient mater des rébellions internes et à chaque fois qu'une guerre était perdue contre l'envahisseur, les tributs à payer étaient lourds en esclaves, en or et en armes. En outre, ils devaient moderniser de façon permanente leurs équipements pour affronter les armées ennemies. Ils étaient donc fragilisés par les efforts de guerre et levaient de lourds impôts sur les populations. À côté des dépenses militaires, il y avait les dépenses de prestige et les parts que prenaient les membres de la classe dirigeante, les chefs de guerre et les élites. Avec l'essor de la traite, il y eut l'arrivée massive des biens de prestige et les démonstrations de force et de puissance par le biais de cérémonies fort onéreuses.

Dans le cadre des échanges, en l'absence de monnaies, il était difficile de dire qu'elles étaient égalitaires. L'acquisition d'un cheval nécessitait plus d'une dizaine d'esclaves parfois, le cheval étant un animal de prestige pour les élites et la classe dirigeante et par ailleurs indispensable pour les campagnes militaires. Dans ces conditions, les économies pouvaient difficilement s'accumuler.

Si on admet globalement que la mise en réserve du surplus agricole a été entravée par un certain isolement relatif lié à la présence du désert et un régime foncier inapproprié, il reste évident qu'une tradition esclavagiste et plus tard une traite transatlantique ne l'ont pas non plus favorisée. De riches royaumes comme celui du Bénin (dans l'actuel Nigéria), et le royaume du Kongo se sont dépeuplés très rapidement et se sont appauvris définitivement. Des tribus ont abandonné en masse leurs territoires pour chercher refuge dans la forêt ou dans la montagne, y menant une vie sans contact avec l'extérieur dès les XVII^e et XVIII^e siècles. Ce fut le cas, courant XVII^e siècle au Bénin des peuples *Toffin*, qui se sont isolés sur le lac Nokoué à Cotonou pour échapper aux chasseurs d'esclaves ; les populations bantoues au Cameroun et au Congo ont fui dans la forêt et s'y sont adaptées. La traite fut un facteur de régression pour l'Afrique tout entière qui fut ainsi privée des classes de populations les plus productives, et pour longtemps.

L'esclavage, comme nous l'avons dit, constitue une donnée sociale de certaines sociétés africaines au sud du Sahara. Il fut le fleuron de l'économie de beaucoup d'entre elles. Avant la traite transatlantique, les tributs constituées de richesses et d'esclaves permettaient de maintenir la domination et d'affaiblir un peu plus ceux parmi ces microÉtats qui perdaient des batailles.

Les Africains n'ont pas réagi au phénomène de l'abolitionnisme et n'y ont pas été actifs. Cela s'explique par le fait qu'ils n'y voyaient peut-être pas d'intérêt ou ne comprenaient

même pas pourquoi il fallait abolir la traite. Cette attitude tranche radicalement avec les réactions des sociétés africaines face à l'entreprise coloniale. En effet, les Africains n'ont pas voulu subir la colonisation et ils l'ont combattue parce qu'elle touche à la terre et autres patrimoines matériels et immatériels, elle impose d'autres visions, d'autres pratiques et autorités dans des sociétés où les institutions sont immuables depuis des générations

1-2 La diffusion du vodoun : La traite transatlantique et les retombées sociales et culturelles

Le flux et le reflux de la traite des Nègres entre le golfe du Bénin et les Amériques ont refaçonné les sociétés sur les deux rives de l'Atlantique et ont déclenché des processus sociaux et spatiaux qui aboutiront à des cultures reformulées et des paysages urbains nouveaux où se lisent désormais des apports venus d'ailleurs. La traite des Nègres a eu des conséquences importantes de part et d'autre des rives de l'Atlantique. Les cultures ont été modifiées et recomposées, donnant des sociétés et des valeurs nouvelles, des visions nouvelles du monde ; les esclaves noirs ont emporté avec eux leurs vécus et leurs religions. Ces apports vont remodeler et remanier le paysage social et culturel du Nouveau Monde, et donner naissance à des faits culturels nouveaux, typiques d'un monde où le métissage était devenu la nouvelle donne.

1-2.1 Quelques aspects du métissage culturel

Le métissage va concerner des aspects festifs de la vie quotidienne et toucher essentiellement la musique, la danse et le carnaval :

Carnaval de Negros y Blancos (carnaval des Noirs et des Blancs). Il a été inscrit en 2009 sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité pour la Colombie. Il est issu des traditions andines et hispaniques locales et constitue un grand événement festif qui se déroule du 28 décembre au 6 janvier. C'est une période d'intense communion, où les habitations privées se transforment en ateliers collectifs au service de la présentation et de la transmission des savoir-faire liés au carnaval et où des personnes de tous les milieux se rencontrent pour échanger sur leur perception de la vie. Le festival est particulièrement important en tant qu'expression du désir mutuel d'un avenir placé sous le signe de la tolérance et du respect. C'est un facteur important d'intégration, de mélange et de cohésion sociale et un vecteur de respect et de dialogue interculturel au sein des communautés.

- **Samba de Roda de Recôncavo de Bahia.** La Samba de Roda est inscrite en 2008 sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité pour le Brésil. C'est une manifestation festive populaire mêlant musique, danse et poésie. Apparue au XVII^e siècle dans l'État de Bahia, elle procède des danses de traditions culturelles des esclaves africains de la région. Initialement composante majeure de la culture populaire régionale des

Brésiliens d'origine africaine, la *Samba de Roda* a été apportée par les migrants à Rio de Janeiro où elle a influencé la samba urbaine, devenue au XX^e siècle l'un des principaux marqueurs de l'identité nationale brésilienne.

Elle rassemble les gens pour des occasions spécifiques telles que des fêtes catholiques populaires des cultes afro-brésiliens. L'une des principales caractéristiques de cette samba est qu'elle réunit les participants en cercle, le mot *roda* faisant référence à cette assemblée circulaire.

- **La tumba francesa (littéralement tambour français)**, inscrit en 2008 sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité pour Cuba. Elle a été importée à Cuba par les esclaves haïtiens transférés dans l'île, à la suite des troubles qui ont agité Haïti dans les années 1790. Elle incarne l'un des liens les plus anciens et les plus visibles avec le patrimoine afro-haïtien de la province cubaine d'Oriente, et est le fruit de la fusion, au XVIII^e siècle, de la musique du Bénin (Afrique de l'Ouest) et de danses françaises traditionnelles.
- **L'espace culturel de la Fraternité du Saint-Esprit des congos de Villa Mella.** Inscrite en 2008 sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité, la fraternité se distingue dans le domaine de la musique, de la danse et des festivités populaires. Les musiciens jouent des instruments appelés *congos* et la fraternité célèbre des rites mortuaires à la Pentecôte.

1-2.2 Quelques révolutions dans le domaine agricole

Le vodoun, ses rites et ses attributs culturels s'installent dans les Amériques et aux Antilles. En retour, des échanges importants ont permis à l'Afrique de découvrir et de s'adonner à d'autres pratiques culturelles. En effet, au fil des va-et-vient des bateaux négriers, des plantes jusque-là inconnues furent introduites en Afrique. Ainsi le manioc, un tubercule provient du Brésil et fut introduit en Afrique occidentale et centrale et va changer les habitudes alimentaires et culinaires. L'agriculture africaine à l'époque précoloniale utilisait un assez faible appareillage technique et progressait par l'adjonction de plantes et d'animaux. La traite va jouer un rôle fondamental dans les transformations de l'agriculture. Le maïs, le manioc, l'arachide, la patate douce, le tabac et des piments ont été introduits à partir des Amériques. La banane, le taro, le cocotier et la canne à sucre sont arrivés par la navigation indonésienne. Le riz asiatique, le zébu ont été importés par les musulmans. Le maïs s'est répandu très rapidement dès le début du XVII^e le long de la Côte-de-l'Or et de la Côte des Esclaves et domine vite les cultures (en dehors des embouchures des rivières où il cède la place au riz). Le maïs va se substituer au sorgho dès le XVIII^e siècle et devient au sud du Bénin, la céréale de base de l'alimentation. La rapide diffusion du maïs a été favorisée par ses rendements supérieurs aux plantes locales permettant de dégager des surplus

commercialisables et par la demande européenne (Juhé-Beaulaton, 1990).²² Le maïs et le manioc étaient plus faciles à stocker par rapport aux ignames. L'évolution de ces plantes importées n'a pas été partout pareille. Ainsi le maïs n'a atteint le nord du bassin du Congo qu'après 1830 et inconnu au Kenya jusque vers 1880. En Afrique centrale (Ouganda, Rwanda, Burundi), la culture du maïs n'a pris une réelle importance que récemment. Il faut préciser que cette région de l'Afrique n'a pas connu le phénomène de la traite ou pas avec la même intensité que les zones côtières et l'Afrique de l'ouest. Dans tous les cas, plusieurs centaines de millions d'Africains ont aujourd'hui le maïs et le manioc comme base de l'alimentation sans se douter que ces produits ont été introduits par le biais du commerce triangulaire. Admettons c'est « une révolution agricole » même si certains aspects négatifs de ces échanges comme l'introduction des textiles européens par le commerce triangulaire n'ont pas favorisé les mutations et l'éclosion d'un savoir-faire local en plein essor, compte tenu d'une augmentation de la demande. La traite à travers l'introduction de textiles de très bonne qualité en Afrique a bloqué le développement d'artisanats locaux.

1-2.3 L'émergence d'acteurs nouveaux et de cultures nouvelles

L'abolition de la traite et le retour des esclaves vont modifier le paysage social, urbain et culturel de beaucoup de villes africaines. Après les révoltes Malès successives de 1807, 1809, 1813 et 1835²³ puis l'abolition effective de la traite en 1850 au Brésil, les relations d'échanges, de transferts de compétences entre les deux rives de l'Atlantique ont modifié les paysages urbains dans les grandes villes portuaires africaines au sud du Sahara. La pratique de la langue portugaise par les esclaves revenus en Afrique a eu une influence sur les langues béninoises, sénégalaises, gambiennes, angolaises... et génère une créolisation du portugais toujours vivace aujourd'hui en Afrique. Des familles toutes nouvelles portant des noms d'origine portugaise et habitant surtout dans des villes font leur apparition en Afrique de l'Ouest : ce sont les familles Da Costa, Sacramento, Narcimento, d'Almeida, d'Oliveira, de Souza, ... pour ne citer que ceux-là. Il est important d'insister sur les mutations parce qu'elles ont touché presque exclusivement les villes côtières surtout en Afrique de l'Ouest.

Prenant le cas de Ouidah au Bénin, le quartier *Brésil* se démarque des autres quartiers habités par la couche autochtone analphabète entre la deuxième moitié du XVIII^e et le début du XIX^e siècle. Les anciens esclaves voulaient y retrouver un peu du pays de leur captivité. Le quartier prend l'allure d'un lieu aristocratique où vivent ces anciens esclaves, des métis et des notables. Les premières maisons à étages de Ouidah y sortent de terre. Aujourd'hui, les traces de ce passé sont lisibles dans l'espace urbain et témoignent de la vitalité des affaires aux

²² Juhé-Beaulaton Dominique, 1990, *La diffusion du maïs sur les côtes de l'Or et des Esclaves aux XVII^e et XVIII^e*, R.F.H.O.M.,

²³ Les Malès sont ces catégories d'esclaves de confession musulmane. Ils sont probablement partis d'Oyo, d'Ifè, d'Ikédja, d'Ilorin dans l'actuel Nigéria de Kétou au Bénin et de plus haut peut-être dans le Sahel puisque Malès serait aussi une corruption du mot Mali.

moments de ce retour dès la fin du XVIII^e, début XIX^e siècles. Plus intéressante encore est la lecture, à travers l'architecture, d'un métissage culturel à l'image des anciens esclaves revenus du Brésil. L'architecture des maisons construites par cette catégorie sociale possède les caractéristiques des maisons occidentales, mais tropicalisées avec des systèmes d'aération qui atténuent la chaleur. Dans le quartier *Brésil* à Ouidah, les anciens esclaves, se classent en deux catégories :

- ceux qui se font appeler *Agouda* de confession religieuse catholique avec des pratiques de la religion traditionnelle vodoun.
- il y a ensuite les *Malès* anciens esclaves de confession religieuse musulmane, occupant le territoire de *Maro*, un démembrement du quartier *Brésil*.

Au plan culturel, les esclaves revenus du Brésil ont institué une tradition du carnaval brésilien à Ouidah (le *bourian*). Le culte des morts demeure une tradition vivace chez ces familles revenues du Brésil. Dans le paysage des coutumes chères aux peuples du sud du Bénin, apparaît un élément nouveau : les *Agouda* dressent désormais une table pour donner à manger à leurs morts au lieu de le faire sur un autel comme le veut la tradition. Dans le cas du Bénin, par exemple, au début du XIX^e siècle, les *Agouda* se réclament de culture béninoise, mais brésilienne aussi, s'approprient et s'identifient à un territoire dans l'espace urbain qu'ils marquent fortement. Ces anciens esclaves revenus en Afrique par vagues successives, après des révoltes comme celles de 1807 et 1809 puis la grande révolte Malès²⁴, peuvent être considérés comme un précieux gain sous forme de ressources humaines pour l'Afrique. Ils avaient un savoir-faire indéniable et des compétences précieuses pour une Afrique qui avait désormais une ouverture sur le monde par le biais de la traite.

Les *Agouda* ont été réintégrés dans l'environnement africain grâce aux rois et aux dignitaires politiques qui avaient besoin de leurs connaissances techniques. Ils sont rapidement devenus les acteurs et les intermédiaires incontournables des négoce entre les comptoirs européens et les peuples autochtones. Sur le plan de l'occupation de l'espace, une nouvelle architecture afro-brésilienne singulière et en rupture avec l'architecture traditionnelle marque les espaces urbains de Ouidah et de Porto-Novo. Une conception et une organisation nouvelles de la cité et du quartier urbain voient le jour, appuyée par une élite afro-brésilienne qui en revendique la paternité et qui se veut être un modèle.

²⁴ La révolte Malès date de 1835 elle aurait été initié par des esclaves originaires du centre de la Côte des Esclaves. Le caractère religieux et urbain de l'émeute est attesté par le fait que, plus de 58% des insurgés sont des esclaves, 41% des affranchis petits commerçants et artisans . Ces esclaves sont de confession musulmane et issus des ethnies haoussa et yorouba; ils ont été déportés d'Oyo, d'Ilorin, d'Ifè, d'Ikéja, qui sont d'anciens royaumes yorouba dans l'actuel République du Nigéria. Ils avaient été abondamment introduits au Brésil à Bahia de la fin du XVIII^e siècle à la moitié du XIX^e siècle au moment même où la traite était limitée ou même interdite en Afrique subsaharienne.

L'Afrique de l'Ouest a eu d'autres retours de la traite qui ont institué des changements structurels profonds. L'abolition de la traite, étant devenue irréversible au milieu du XIX^e siècle, s'effectue différemment d'un pays à l'autre. Sous l'influence des Anglais qui pourchassent les Négriers très tard dans le XIX^e siècle, les captifs vont être orientés massivement et progressivement vers le secteur de la production d'huile de palme qui alimente le commerce avec des pays européens. La reconversion d'une économie de traite en un commerce légitime va se mettre en place et les anciens esclaves revenus du Brésil vont y jouer un rôle déterminant bien que l'habileté commerciale des Africains est très ancienne et ne fait guère de doute.

La traite a introduit la monnaie en Afrique de l'Ouest et une économie monétaire dominée par les *Agoudas* va supplanter de plus en plus une économie de troc désormais dépassée. Les XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles ont été des périodes de fourniture de capitaux à la côte ouest africaine. Selon Pétré-Grenouilleau Olivier (2004), les cauris (*cyproea moneta*), des coquilles de gastéropodes étaient en usage au Bénin au moins dès 1515, et 74 tonnes de ces cauris²⁵ étaient annuellement introduits en Afrique pour alimenter la masse monétaire. Mais le fait nouveau est que les monnaies européennes vont supplanter le cauris traditionnel. Difficile de dire si ce fut un saut qualitatif profitable à l'économie de l'Afrique, mais on sait que cela a permis une présence renforcée des produits européens sur le marché africain. Dès lors, a débuté cette version de l'Afrique consommatrice de produits importés. Au Bénin et à Ouidah en particulier, ce passage est marqué par une montée en puissance de l'élite *agouda*, cette caste d'anciens esclaves, dans les affaires commerciales.

La traite fut un carrefour du donner et du recevoir. Elle laisse, suite à son abolition, des changements profonds dans les sociétés africaines. Dans le même temps, en Amérique latine, naquit une culture nouvelle métissée et revendiquée par le plus grand nombre, une société profondément diversifiée où coexistaient des forces sociales et des mouvements culturels dépassant les statuts d'esclave et d'homme libre. Sur le plan religieux, l'islam noir s'est fait discret et n'aura pas un impact culturel énorme. Il va d'ailleurs disparaître progressivement du Brésil. La nation musulmane au Brésil était constituée de *Mandingue, Peul, Wolof*, ... mais finalement, les tenants de l'islam rejoignirent les Yorouba et le culte musulman s'est fondu dans les pratiques du vodoun, version yorouba (Bastide 1967)²⁶. Le vodoun au contraire s'implante durablement et acquiert de la vitalité.

²⁵ Les cauris étaient importés depuis les côtes de l'Océan Indien.

²⁶ Roger Bastide, 1967, *Les Amériques Noires - Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Éditions Payot.

1-2.4 la diffusion du vodoun outre Atlantique : les religions africaines dans les Amériques

L'Afrique a envoyé outre-Atlantique des peuples d'origines diverses qui fusionnent par la force des choses et la volonté de leurs maîtres. Ces peuples d'éleveurs, d'agriculteurs, de la forêt, de la savane, porteurs de civilisations de maisons rondes et d'autres de maisons rectangulaires, des porteurs de civilisations totémiques, matrilineaires ou patrilineaires, des Noirs islamisés et d'autres animistes unissent leur destin. Pour mieux vivre leurs nouvelles conditions, ces peuples vont chercher dans leurs racines ce qu'ils pensent être le meilleur pour surmonter les difficultés. Le vodoun, originaire d'Afrique de l'Ouest, va se repositionner comme objet de culte, mais aussi comme un moyen de voir et de penser le Nouveau Monde et de se battre. Le mot vodoun est de langue fon. Les Fon et les Yorouba sont des peuples de guerriers qui ont dû se montrer suffisamment fort pour en imposer aux autres. Sans doute, mais les variabilités des pratiques de culte amènent à émettre quelques hypothèses :

- les différents peuples ont adopté le vodoun en lui donnant des moutures qui correspondent le mieux à leur philosophie, le vodoun étant une religion à l'origine qui a des capacités extraordinaires de mutations et d'adaptation.
- Des peuples de la forêt venus du Congo, de l'Angola, du Cameroun... qui l'ont adopté pratiquaient aussi le culte des esprits et avaient donc une dimension culturelle semblable au vodoun.

1-3 Le syncrétisme religieux africain au Brésil

Selon Roger Bastide (1960)²⁷ trois caractères communs permettent d'identifier les religions africaines au Brésil :

- la possession de la divinité - c'est l'initié qui sert d'intermédiaire et qui permet à la divinité de s'exprimer au moment des trances ;
- le caractère personnel de la divinité - c'est le privilège qu'a un initié de servir d'autel ou d'instrument pour telle ou telle autre divinité ; la divinité « chevauche » son initié lors des trances toute sa vie durant. *Chevaucher*, c'est la traduction fidèle de l'expression fon reprise par Bastide qui veut que l'initié est habité par la divinité ;
- le *ifa* ou l'oracle, c'est le messager céleste qui fait le va-et-vient entre les divinité et les hommes.

La dispersion géographique des esclaves entre Buenos Aires, la Virginie et la Caroline actuelles ont fait évoluer les formes du vodoun et de nombreuses mutations ont donné naissance à des pratiques culturelles variées.

²⁷ Bastide Roger, 1960, *Les religions africaines au Brésil*. Aris, PUF.

L'aire religieuse du Maranhão²⁸ (Nord- Est Occidental brésilien) est, selon Bastide, située au milieu d'une zone d'influence indienne et constitue un îlot de résistance africaine, plus particulièrement dahoméenne. Dans tout le Nord-Est, de Pernambuco à Bahia, l'influence des Yorouba l'emporte sur celle des Dahoméens. C'est l'aire des religions africaines la plus connue. L'aire du Sud-Est s'est muée en domaine du Macumba essentiellement synchrétique, par suite de l'urbanisation et de l'industrialisation.

Salvador possède une église catholique dont les prêtres noirs sont plus nombreux qu'ailleurs et surtout des confréries noires d'obédience catholique. C'est le siège éminent de la religion afro-brésilienne la plus vivace : le Candomblé. En 1956, Salvador a 400 000 habitants et plus de 600 territoires de Candomblé éparpillés dans les quartiers pauvres de la ville et de la banlieue proche (Bastide R., 1960).

Quatre religions afro-brésiennes d'origine ouest-africaine sont pratiquées dans des zones plus ou moins définies sur le territoire brésilien *Kandomblé* et *Shango* dans le nord-est, *Umbada* et *Makumba* dans le sud-est du Brésil (Rio, Sao Paulo, Minas Gerais). Dans d'autres communautés, elles peuvent avoir d'autres noms et d'autres formes d'organisation ou de célébration.

1-3.1 Le Candomblé et son espace socioculturel

Le Candomblé a été inscrit en 2009 sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité. Il est l'expression d'une résistance et l'occasion de rassemblements musicaux. Il est aussi un symbole et une manifestation de la mémoire de la communauté. C'est une source de fierté et un symbole identitaire pour les communautés d'origine africaine.

Le Candomblé est une part d'Afrique en territoire brésilien et son origine remonte au trafic des esclaves entre 1549 et 1888. C'est un pan important de la culture de la Capoeira²⁹ et ses cultes sont aujourd'hui la trace la plus criante des traditions africaines au Brésil. Le Candomblé se caractérise par une relation privilégiée entre le fidèle et les divinités et par une structure hiérarchique, un lexique et des rites typiquement copiés sur les peuples Yorouba de l'est du Bénin et du Nigéria. Le Candomblé était également pratiqué dans les pays voisins du Brésil tels que le l'Uruguay, le Paraguay, l'Argentine et le Vénézuéla. C'est un savant mélange de catholicisme, de rites indigènes et de croyances africaines, cette religion consiste en un culte des *oricha*, des dieux d'origine totémique et familiale, associés chacun à un élément naturel (eau, forêt, feu, ...). Cette religion afro-brésilienne est aujourd'hui l'une des plus populaires du Brésil et ses adeptes proviennent de toutes les couches sociales. La musique

²⁸ Le Maranhao est l'un des États du Brésil. Il est situé dans la partie septentrionale de la région Nord-Est. Les États limitrophes sont les États de Piaui, Tcantins et Para. Sa capitale est Sao Luis. Sa population en 2005 est de 978 824 habitants. Le Maranhao est partagé entre l'influence amazonienne au Nord et le Sertao au Sud.

²⁹ Capoeira est une danse du Candomblé très à la mode au Brésil et en Europe actuellement.

rituelle est d'une grande importance dans le Candomblé : elle est considérée comme le moyen d'honorer les divinités et de rentrer directement en contact avec celle-ci. On distingue le Candomblé Ketu qui trouve son origine dans l'ethnie Yorouba originaire de la ville de Kétou dans l'actuelle République du Bénin. Il se joue sur trois tambours avec des baguettes (Bastide, 1999)³⁰. Le Candomblé Angola qui vient d'Angola et se joue à mains nues sur les instruments.

1-3.2 Les orichas (les dieux) les plus honorés du Candomblé

- **Exu**, il correspond au *lègba* chez les Fon et les Yorouba du Bénin. C'est le dieu qui ouvre les barrières, surveille les passages, ouvre et ferme les chemins. Chez les Fon de l'actuel Bénin, tous les autres dieux se servent de *lègba* pour agir.
- **Ogun** est le dieu de l'agriculture, de la chasse et de la guerre. Il est représenté par la couleur bleu marine, il a pour attribut le petit sabre. Chez les Fon et les Yorouba, c'est le dieu de la guerre et l'appellation est à peu près identique (*Gou ou Ogou*). Il est associé dans la religion catholique à Saint Antoine.
- **Ohossi**, le dieu de la chasse et des animaux, de l'abondance et de l'alimentation. Il est représenté par la couleur verte et bleue. Il est associé dans la religion catholique à Saint-Georges. Chez les Fon et les Yorouba il n'est pas différent du *Gou* dont les attributs sont la chasse et la guerre.
- **Omolou**, c'est le dieu de la variole. Son nom ne doit pas être prononcé, il est aussi le dieu de la terre, de la maladie, de la santé. Ses couleurs sont noir rouge et blanc. C'est Saint-Roch ou Saint-Lazare. Chez les Fon et les Yorouba, c'est *sakpata* ou *shapanan* dieu de la terre et de la variole.
- **Xango**, dieu du feu et de la foudre représenté par la couleur rouge et blanche. C'est Saint-Jean-Baptiste ou Saint-Jérôme. Chez les Yorouba, c'est Tchango, le dieu de la foudre et du tonnerre ; chez les Fon, c'est Héviosso, le dieu du tonnerre.

1-3.3 La Santeria

C'est une religion de l'ethnie yorouba et originaire des Caraïbes où elle était interdite aux esclaves. Actuellement elle est pratiquée à Cuba, en Colombie et au Venezuela. Aux Caraïbes, l'Église catholique a reproché aux adeptes de la Santeria de vénérer un *orisha* (divinité) derrière chaque saint. À La Havane, c'est le mouvement inverse : c'est l'Église qui aurait imposé aux esclaves des saints comme des équivalents aux *orishas*. Kali Argyriadis (1999)³¹ cite le synode papal du 16 septembre 1687 qui ordonna aux prêtres d'ajuster les croyances religieuses africaines aux pratiques catholiques. La santeria ressemble en beaucoup de points au Candomblé avec les mêmes dieux, mais l'adepte s'initie et se soumet à des règles strictes pendant un an et subit ensuite une cérémonie de confirmation appelée *Ebbo*.

³⁰ Bastide Roger - Le Candomblé de Bahia, Éditions Plon, 1999

³¹ Kali Argyriadis, 1999- *La religion à La Havane* Editions des Archives contemporaines, 376 pages.

1-3.4 Le vaudou haïtien

Vodoun, Vodou et Vaudou.

Dans le texte vodoun se rapporte à l'appellation d'origine ouest-africaine propre aux peuples du sud du Togo, du Bénin, du Ghana et du Nigéria (ces pays sont incontestablement les terres d'origine du culte éponyme). Les panthéons dans ces différentes régions sont identiques à quelques exceptions près.

Vodou et Vaudou sont deux vocabulaires admis et concernent les appellations outre-Atlantique de la religion vodoun introduite dans les Amériques par le biais de la Traite transatlantique. À chaque fois que nous employons l'orthographe vodoun, nous nous référons à l'Afrique. Les autres emplois concernent les Amériques.

La religion vaudou en Haïti permet de mettre l'accent sur l'aspect synchrétique des religions africaines outre-Atlantique. Les Jésuites et le clergé catholique ont tenté d'endiguer ce rituel païen au XIX^e siècle, mais il est resté très présent et est à l'origine de la connaissance de cette religion dans le monde entier.

Les premiers esclaves noirs qui furent débarqués à Saint-Domingue venaient du golfe du Bénin. Ces premiers venus ont dû lutter contre la souffrance de la captivité, des mauvais traitements et se garder de mauvais esprits. Ils ont donc eu recours à des rites ancestraux, des chants, des danses et autres éléments hérités de leur civilisation pour survivre. Dans ce contexte naît le vaudou qui, plus qu'un folklore, devient le langage d'un peuple déraciné et brassé sur le plan ethnique. Pour garder intact l'héritage des ancêtres africains, il a fallu ruser et procéder à un véritable camouflage culturel. Les *loas* ou divinités vaudou se sont cachés derrière les saints de l'Église catholique, puis il y a eu l'occupation américaine suivie par une campagne anti-superstition entreprise par le clergé catholique : des temples sont brûlés, des arbres sacrés abattus, les objets de culte jetés aux flammes, des sépultures profanées. Toutes ces persécutions n'ont eu que de médiocres résultats et elles ont doté « la mentalité haïtienne » d'une duplicité, car un peuple traumatisé par trois siècles d'esclavage et deux siècles de liberté surveillée ne se livre pas aisément surtout lorsqu'il s'agit de problèmes qui touchent à ce qu'il a de plus profond (Saint-Louis, 2000)³². La constitution de 1987 a reconnu le vaudou comme la religion nationale cinq siècles après son arrivée sur l'île. Ce n'est que justice faite au vodou qui a joué le rôle de ciment de l'unité nationale et constitué le soubassement sur lequel s'est édifiée toute l'histoire du pays. Mais des tensions vaudou-église catholique persistent. À la fin des années 2010, le clergé catholique faisait des processions contre le vodou et certains Haïtiens estiment que cette religion est à la base des malheurs qui s'abattent sur le pays suite au séisme. Depuis quelques décennies, les églises pentecôtistes américaines ont fortement investi le pays et tente d'occuper le terrain et ravir la vedette au vaudou. Ainsi, en 2012, 20 000 évangélistes américains sont venus à Haïti pour lutter contre le vaudou.

³² Saint-Louis Fridolin, 2000. *-Le vodou haïtien reflet d'une société bloquée*, Éditions L'Harmattan.

1-3.5 Migrations et diffusion du vodoun

A/ Les migrations du vodoun dans les Amériques

Au XIX^e siècle, les religions afro-américaines ont subi les effets des migrations internes (à l'intérieur d'un même pays) ou externes (d'un état à un autre). La population noire est extrêmement mobile. La construction du canal de Panama a attiré des travailleurs dont une grande partie vient des Antilles anglo-saxonnes. Au XX^e siècle les Nègres créoles de la Guyane française se sont ajoutés aux Nègres de la Martinique et de la Guadeloupe qui occupent en général des positions de fonctionnaires. Les Noirs du sud des États-Unis montent vers les grandes villes du nord tandis qu'au Brésil les Noirs du Nord descendent vers les plantations ou les métropoles du Sud comme Sao Paulo ou Rio de Janeiro. Il faut tenir compte aussi des migrations des Antilles anglaises vers l'Angleterre ou des Antilles françaises vers la France.

Ces migrations ne peuvent pas ne pas avoir eu une influence sur les croyances ou les pratiques religieuses (Bastide, 1967)³³. La venue en Amazonie des travailleurs du Maranhão avait entraîné une amalgamation du culte vaudou avec les pratiques occultes indiennes.³⁴ Le vaudou a été pris dans des courants migratoires. Selon Roger Bastide, en 1913 et 1925, Cuba a importé de la main-d'œuvre des autres Antilles : 14 500 Haïtiens et 10 700 Jamaïcains puis de nouveau en 1941, 80 000 Haïtiens. Le résultat, c'est que l'on trouve dans certaines parties de Cuba, mais surtout dans celles où les anciens émigrés ont vécu, le même vaudou qu'à Haïti

Une autre migration est celle qui a amené le vaudou de Haïti dans le sud des États-Unis, à La Nouvelle-Orléans. Le culte a dû y être introduit par des esclaves fuyant Haïti au moment de la guerre franco-espagnole de 1809. Le vaudou de La Nouvelle-Orléans a connu son apogée à l'époque de la célèbre reine Marie Laveau, faiseuse de philtres magiques fort demandés par les Blancs. Le culte vaudou a existé aussi dans le Missouri avec l'utilisation de tabac et d'alcool et l'initiation des adeptes. Le « vaudouisme » se transforme de plus en plus en magie et les prêtres de ce culte se sont mués en guérisseurs. C'est ce vaudou que l'on retrouve dans le Nord des États-Unis au moment des grandes migrations internes de la population de couleur consécutives aux deux Grandes guerres. On le retrouve donc à Philadelphie, à Pittsburg, New-York...

³³ Roger Bastide, 1967- *Les Amériques noires*. Éditions Payot, Paris p. 151-152.

³⁴ Ibidem

B/ la diffusion du vodoun en Europe

La diffusion du vodou dans les métropoles européennes se fera par le biais des liens historiques entre les colonies et les puissances coloniales et par les deux grandes guerres. Le premier vrai contact des colonies avec la métropole fut la Première Guerre mondiale. Parmi les efforts imposés aux colonies, il y avait la participation effective aux opérations militaires. Cette participation fut encore plus massive lors de la Guerre de 1939-1945. Chaque division administrative devait fournir son contingent. Même si la grande majorité des hommes qui ont survécu à ces deux guerres sont retournés dans leurs pays d'origine, les Africains ressentent désormais le désir de s'installer sur des terres qu'ils ont défendues et libérées.

Au lendemain de la Seconde Guerre, le boom économique provoqué par la reconstruction et l'industrialisation a eu un effet d'appel d'air. Des contingents importants d'Africains venus des colonies vont émigrer vers la France et le Royaume-Uni. C'est dans ces circonstances que le vodou s'est répandu dans les capitales européennes. Là encore le vodou va se muer en magie et les prêtres en guérisseurs prestataires de services. Cette forme abâtardie du vodou trouve dans l'immigration un marché parallèle juteux qui va s'étendre à des Européens même si, dans le mouvement, ces derniers restent minoritaires. Aujourd'hui, on peut assister à des rites vodou dans la capitale française dans les caves des immeubles des cités.

Chapitre 2 : Les religions

2-1 Les généralités sur les religions

La religion a été définie pour l'une des premières fois par Cicéron comme « le fait de s'occuper d'une nature supérieure que l'on appelle Divine et de lui rendre un culte » (Grondin, 2009).³⁵ Elle est envisagée comme ce qui concerne la relation entre l'humanité et Dieu. Mais dans le bouddhisme considéré comme une religion, il n'est ni question de Dieu, ni de nature divine.

La religion peut être comprise comme une manière de vivre et une recherche de réponses aux questions les plus profondes de l'humanité, en ce sens elle se rapporte à la philosophie. Elle peut aussi être vue comme ce qu'il y a de plus contraire à la raison et jugée synonyme de superstition. Elle peut être privée ou publique, liée à la politique ou vouloir s'en affranchir. Elle peut aussi se reconnaître dans la définition et la pratique d'un culte, d'un enseignement, d'exercices spirituels et de comportements en société.

Les disciplines telles que l'histoire, la sociologie, l'anthropologie ou la psychologie étudient des phénomènes ou des faits dits religieux sans pour autant s'appuyer sur une définition homogène. La religion peut donc se voir refuser une interprétation générale tant il paraît impossible de placer sous une même appellation tous les courants, les formes de pensées et les phénomènes sociaux qui se rapportent à elle. Elle ne saurait à ce titre être renvoyée à une dimension invariante de l'humain, justifiée du même coup d'échapper à l'entreprise critique des sciences sociales.

Les problématiques théologiques et philosophiques sur lesquelles se sont construites les perceptions occidentales des autres religions ont conduit à considérer les cultes et les coutumes des autres peuples comme de l'idolâtrie ou une forme de religion dite naturelle. C'est une manière de mettre en avant que ces peuples connaissent Dieu sans avoir eu connaissance de sa révélation chrétienne. La théologie chrétienne offre d'apprécier négativement ou positivement les mœurs et les coutumes des autres peuples et les approches philosophiques des sociétés nouvellement connues, ce qui a conduit à utiliser des termes comme ceux de « naturels » ou de « primitifs » qui, dans la littérature des XVII^e et XVIII^e siècles ont une connotation négative, mais ils correspondent aussi à l'idée d'une humanité vivant dans un état originel, préservé d'une dégradation de l'histoire, tel le « bon sauvage ». La perception de cultures ou de civilisations primitives par les Européens oscille entre idéalisation et dénigrement (Muller, 1873 in Dubuisson, 1998).³⁶

³⁵ Grondin Jean, 2009. - *La philosophie de la religion*. PUF, collection : Que-sais-je? Paris, pages 66-73.

³⁶ Muller Max cité par Daniel Dubuisson, 1998, dans *L'Occident et la religion*. Éditions Complexe, 334 pages.

Une définition de notre époque de la religion ne saurait résister aux défis des grands changements actuels (mondialisation, internet...) que certains qualifient de situation postmoderne. Ce dont on est témoin aujourd'hui, c'est d'une part d'un gigantesque processus de reformulation et d'adaptation du religieux aux transformations induites par la révolution technologique qui, en changeant les catégories spatio-temporelles de la communication, a eu une incidence radicale sur la manière même de structurer le message religieux et les moyens de le faire passer. Comme exemple, les juifs du monde entier peuvent envoyer leurs prières au Mur des Lamentations par internet, et les satellites de télécommunications relient entre elles des communautés religieuses situées aux extrémités de la Terre. Le temps s'est donc considérablement accéléré, du fait que la communication peut se faire en temps réel (Giovanni, 2007)³⁷.

D'autre part, la mondialisation, en tant qu'explosion des barrières culturelles, met à nu les conflits dont souffre chaque société et menace en même temps les identités historiques. On en est arrivé à relativiser énormément et on peut dire la même chose avec les identités collectives traditionnelles que constituent les religions. La mondialisation ne laisse pas indemnes les grandes organisations religieuses habituées à conserver leur propre identité comme l'Église catholique. Aujourd'hui, la façon de conserver son identité est confrontée à de nouveaux défis représentés par la religion en réseau et l'explosion de formes émotionnelles du christianisme, comme les types de pentecôtisme caractéristiques de ce qu'on appelle le « christianisme du sud ». Ces formes émotionnelles du christianisme tendent à faire disparaître toute forme de mémoire culturelle, puissant facteur traditionnel de l'identité religieuse³⁸. Autant de facteurs qui sont venus se positionner dans les champs d'essais de définition de la religion et qui démultiplient les possibilités de définition de la religion et de la chose religieuse.

Max Muller, cité par Daniel Dubuisson (1998)³⁹ définit ainsi en 1873 la religion :

« La religion est une faculté ou disposition mentale qui, indépendamment et voire en dépit des sens et de la raison, rend l'homme capable de saisir l'infini sous différents noms et sous des déguisements divers. Sans cette faculté, aucune religion, pas même les cultes plus grossiers s'adressant à des idoles ou à des fétiches, ne serait possible ; et avec un peu d'attention, nous pourrions entendre dans toutes les religions une sorte de gémissement de l'esprit, un effort douloureux pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une nostalgie de l'infini, un cri d'Amour vers Dieu. »

³⁷ Giovanni Filoramo, 2007 *Qu'est-ce-que la religion?* Presses numériques de l'Imprimerie Maury S.A.S., pages 14-16.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Max Muller, 1873, cité par Daniel Dubuisson, 1998 dans *L'Occident et la religion*, p. 92.

Cette approche anthropologique de la religion ouvre la perspective d'envisager les cultes traditionnels d'Afrique et d'Asie comme des religions en même temps qu'elle donne la possibilité de se démarquer de la conception occidentale primaire qui ne connaît de religion que de religion monothéiste révélée. Cependant, cette définition de Max Muller ne fait aucune place à certaines spécificités du vodoun parmi lesquelles on peut citer les superstitions. Mais le vodoun, en tant que religion africaine et l'hommage rendu aux esprits au moyen de pratiques rituelles, d'offices religieux et de cérémonies, trouve sa place à travers cette définition puisqu'il est préoccupé des rapports de l'humain avec d'autres plans. Il est possible à partir de là d'avoir un autre regard sur la religion. Les religions africaines cessent ainsi d'être un épiphénomène, une émanation trompeuse du système économique comme le pense Karl Marx quand il écrit : « *la misère religieuse, est, d'une part, l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur* » (Marx, 1843)⁴⁰.

En jetant un regard rétrospectif sur les sociétés africaines, asiatiques et océaniques, on se rend compte que la religion fait partie de la conscience des peuples et du patrimoine immatériel. À ce titre, elle est indissociable du phénomène social global : la religion est toujours incarnée dans le social donc dans la culture. Le constat de Marx, en essayant de regarder de plus près les sociétés africaines, paraît convaincre. La misère et la religion semblent liées. En Afrique, une large majorité des croyants fervents sont les plus pauvres, mais le rapport à la religion des Africains n'a pas grand rapport avec ce que dit Marx. Les religions africaines sont des systèmes d'idées qui ont tenu dans l'histoire une place considérable où les peuples sont venus, de tout temps, puiser l'énergie qui leur est nécessaire pour vivre. Il n'est donc pas facile de prouver qu'elles ne sont que des tissus d'illusions même si, comme les autres religions elles comportent leur part de mythes et parfois d'immobilisme. Une portion importante de la vie religieuse est née autour de l'inconnu, du doute, de l'idée de crainte et de l'hostilité des éléments. » Tout a été craint et tout a été adoré : le désert, la montagne, le feu, le vent, la mer le fleuve, l'arbre, les bienfaits du soleil, de la pluie et du sol ou l'âpreté de la nature. » (Deffontaines, 1948)⁴¹ Ainsi, pour beaucoup, la religion est dans la nature et dans toutes ses composantes.

Les religions traditionnelles africaines ne pourraient aussi échapper à une autre réputation, celle d'être assimilées à l'animisme. L'animisme est la croyance en une force qui anime toute chose et que l'on peut traduire par l'« Universalité de la Force ». Sans vouloir prendre la défense du vodoun, cette définition ne s'oppose en rien à la définition du Dieu unique qui possède tout, et comporte une ramification en toute chose. Elle ne dément en rien

⁴⁰ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Œuvres philosophiques*, page 94.

⁴¹ Pierre Deffontaines, 1948 - *Géographie et Religions*. Éditions Gallimard, Collection géographie humaine, Paris, 439 pages.

le Dieu tout puissant omnipotent et omniprésent. Tylor (1832-1917) considéré comme l'un des pionniers de l'anthropologie religieuse prête aux primitifs l'idée d'un raisonnement expérimental. C'est dit-il, *l'expérience psychophysiologique de la maladie, de la mort, des rêves et des visions qui sont les principaux ressorts des croyances animistes*. Mais les religions révélées ne sont pas non plus des sciences pures dénuées de toute idée de rêves, de la mort ou de la maladie. Tylor traduit cependant des réalités du culte vodoun comme s'il les avait expérimentées. Selon lui, les âmes multiples qui peuplent les forêts, la brousse ou les cours d'eau entrent dans la catégorie des mauvais esprits. À l'inverse, le culte des ancêtres s'adresse aux esprits dont on s'assure la bienveillance en échange du respect des lois fondatrices et des rituels qui y sont associés. L'esprit des ancêtres se localise à proximité des habitations ou dans les lieux de la nature environnante (Azria, Hervieu-Léger, 2010)⁴². Pour Tylor, l'animisme est la première phase d'une forme de religiosité qui, dans une perspective évolutionniste, contient en puissance l'idée d'un Dieu unique et conduit au monothéisme en passant par le polythéisme. Cela laisse supposer que certaines religions considérées comme polythéistes en citant l'exemple du vodoun, devraient réussir un examen de passage pour être reconnues monothéistes. Les religions sont engendrées dans des cultures qui les marquent et qui leur donnent un moule qui peut changer lorsque les contextes changent. Ainsi, le christianisme né au Moyen-Orient s'est adapté et s'est reformaté en Occident.

En examinant la question religieuse sous un angle anthropologique, le couple (Dieu, Homme) mérite qu'on s'y intéresse. Dans la chrétienté, il est dit que *Dieu a fait l'homme à son image* ou encore que *Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme* ou encore *qu'il est le fils de Dieu fait homme*. Dieu est donc dans l'humanité, et il l'intègre. La religion comprend donc l'homme avec ce qu'il a de bon, de mauvais ou de pervers. L'Homme et Dieu sont fusionnels et se suivent. Partout où l'Homme se projette, la religion peut aussi se projeter. Dans l'espace géographique, l'environnement, le quotidien, les mœurs, dans la vie et la mort, dans l'exil et les guerres, la religion laisse toujours ses signatures. La religion est aussi dans la civilisation ; ainsi les civilisations judéo-chrétiennes caractérisent des sociétés d'hommes et des aires géographiques précises. Les migrations humaines qui entraînent avec elles les religions et les mutations religieuses ont induit le phénomène de l'acculturation définie par John Powell comme un processus de transformation des modes de vie et de pensée d'immigrants au contact d'une autre société (Azria, Hervieu-Léger, 2010).⁴³

⁴² Azria Régine & Hervieu-Léger Danièle (sous la direction de) 2010, *Dictionnaire des faits religieux* pages 38-39

⁴³ Régine Azria et Hervieu-Léger Danièle (sous la direction de) 2010, *Dictionnaire des faits religieux*, pages 8 à 10.

2-2 L'acculturation

La notion d'acculturation se développe surtout dans le contexte américain de la première moitié du XX^e siècle en rapport avec le problème amérindien et les vifs débats que suscite la place des Amérindiens dans la République aux États-Unis.

Il faut reconnaître à Roger Bastide le mérite d'avoir perçu le processus d'acculturation comme la contamination d'une culture authentique, dans l'idée que tout contact d'une culture avec une autre en altérerait la pureté originelle pour aboutir à une inexorable décomposition. Bastide insiste sur la mise en rapport du fait culturel avec le fait social, le culturel ne pouvant être coupé des différents cadres de relations et de structures sociales dans lequel il s'insère.

Roger Bastide développe le principe de coupure selon lequel un individu possède la capacité de découper la réalité en « compartiments étanches » dans lesquels il aurait des participations d'ordres différents. Ainsi, les cultes africains du Brésil auraient été selon lui, d'abord une stratégie de survie culturelle des esclaves débarqués dans le Nouveau Monde. Le *candomblé* permettait de vénérer des dieux africains sous couvert de cultes rendus aux saints catholiques. Pour autant, les membres du culte afro-brésilien pourront par la suite devenir de sincères pratiquants catholiques non marginalisés.⁴⁴

Cependant une remarque s'impose. Pour qui connaît les cultes africains auxquels Roger Bastide s'est intéressé, et en particulier le vodoun⁴⁵, le phénomène de compartiments étanches en est une particularité aux sources mêmes de cette religion partie du Bénin, du Togo et du Nigéria. Aux pays du vodoun, on est vrai croyant catholique et vrai pratiquant vodoun. La question de compartiments étanches est valable aussi pour les zones de départ de la religion vodoun. Comment donc l'expliquer ?

Nous avons évoqué les capacités du vodoun à s'adapter et se métamorphoser dans certaines conditions particulières comme par exemple face à la colonisation et à l'inculturation du catholicisme en Afrique ou encore face à la « transculturation » et la « néoculturation » comme l'a pensé Herskovits (1958) pour signifier la transposition d'une culture à l'intérieur d'une autre ou la transformation d'une culture par une autre. À ce sujet, il est intéressant de constater le phénomène actuel du « catho-vodoun » au Togo, Bénin et au Nigéria.

Le catho-vodoun est une forme de vodoun moderne qui admet que s'il y a une rupture entre le catholicisme et le vodoun, elle n'est qu'artificielle. Il faut comprendre à travers ces affirmations que la religion chrétienne et la religion traditionnelle sont deux aspects différents d'une même religion qui sont complémentaires. Les chefs du culte vodoun ont été

⁴⁴ Roger Bastide in *les religions africaines dans le Nouveau Monde* cité par Dictionnaire des faits religieux.

⁴⁵ Roger Bastide a effectué des séjours en Afrique au Nigéria dans l'ex-Dahomey, aujourd'hui République du Bénin pour étudier et prendre contact avec les réalités aux origines de la religion vodoun.

les premiers à être convaincus de la possibilité de se lancer dans la conquête du catholicisme. La différence apparaît de fait lorsqu'il est question de culte des esprits, combiné avec celui des morts, avec une quantité impressionnante de symbolismes sculptés en pierre, en bois et en argile. Pour le vodoun, ce sont des intermédiaires entre un Dieu trop éloigné, trop puissant et inaccessible d'une part, et des hommes démunis et confrontés aux problèmes quotidiens d'autre part.

Dans les milieux vodoun, le commun des gens estime que solliciter les services du prêtre vodoun ou d'un charlatan pour une guérison ou toute chose utile pour l'existence est une manière d'aider Dieu et donc de participer à l'œuvre de la création. Il n'y a pas d'infidélité à Dieu en allant de l'église à la religion traditionnelle et dans la collection des objets d'art du symbolisme vodoun, il n'est pas rare de voir figurer en bonne place la sainte Croix du Christ, ou une statue de la Vierge. D'une manière globale, on est intégré dans le milieu et le culte vodoun de la même façon qu'on y naît et qu'on y meurt dans une constance et une continuité remarquable. La régulation interne du groupe s'appuierait sur la religion traditionnelle vodoun tandis que sa régulation externe relèverait de la religion chrétienne.

Il est donc probable que le phénomène de compartiments étanches soit lié aux structures internes des institutions vodoun et à des valeurs axiales qui sont intangibles et permanentes, plutôt qu'aux groupes qui les portent. Toutes choses qui permettraient au vodoun de s'adapter au changement du contexte social, politique et économique. À chaque fois, que la culture ambiante change, le système vodoun se métamorphose. Ainsi sur fond de crise économique de nombreuses religions prospèrent mi-vodoun mi-chrétien et offrent des services. Cette prolifération religieuse se lit dans l'espace. Les pratiques chrétiennes par ailleurs ont été infiltrées par les gestuels animistes et les cultes chrétiens en Afrique ressemblent étrangement aux cérémonies vodoun. Si l'on peut considérer le phénomène comme une altération culturelle, les dégâts sont collatéraux.

Cette situation amène à aborder la difficile distinction entre culture et religion. On voit bien que les religions portent un certain nombre de marqueurs culturels qui les accompagnent d'une part ; d'autre part, elles naissent au sein d'une culture, mais n'y restent pas exclusivement liées pour autant. Dans les situations de transfert ou « transculturation » selon Herskovits, ce sont soit les dieux et cultes qui sont exportés vers d'autres lieux, soit ce sont les hommes qui rencontrent d'autres cultures que celles qui ont façonné leurs croyances (Azria, Hervieu-Léger, 2010)⁴⁶. Dans le cas du vodoun en Afrique de l'Ouest, la contamination réciproque de deux cultures a entraîné par voie de conséquence des effets collatéraux. L'inculturation qui résulte d'une translation d'une religion dans une autre culture

⁴⁶ Régine Azria et Hervieu-Léger Danièle (sous la direction de), 2010, *Dictionnaire des faits religieux*, pages 10-11.

et qui rappelle la méthode missionnaire a bouleversé le champ religieux dans certains pays d'Afrique de l'Ouest qui ont en commun la culture vodoun. Les pratiques chrétiennes comportent de nombreux emprunts de la religion traditionnelle ainsi, les chants et danses, les tambours ont trouvé leur place à l'église ; de même que les processions qui n'ont pas rapport avec la religion des missionnaires. De même, les chefs du culte traditionnel peuvent utiliser les symboles religieux chrétiens et prétendre à une égalité avec un christianisme qui prône le Dieu unique.

Contrairement à la religion chrétienne, **les liens entre l'islam et le vodoun existent**, mais ne sont pas très étroits et ainsi le phénomène de compartiments étanches ne se justifie ici que dans un seul sens. En milieu vodoun, l'islam est considéré comme un phénomène marginal auquel on ne s'intéresse pas, mais qu'on considère avec respect. Les musulmans ont leur quartier séparé appelé *zohoungo*. Ils sont minoritaires et il faut admettre que l'islam n'a pas influencé les pratiques vodoun. La réciproque n'est pas vraie cependant parce que les marabouts prestataires de services musulmans ont récupéré à leur compte les pratiques des guérisseurs traditionnels vodoun mais on assiste à une forme de contagion assez limitée.

Les religions sont « enchâssées » dans leur culture d'origine ou (dans la culture tout court) et les ethnologues ont parfois considéré ces mélanges comme des trahisons de la culture authentique, avant de voir en eux des formes de résistances culturelles opérées par le biais de réinterprétations et de mimétismes salvateurs pour la culture indigène (Azria, Hervieu-Léger, 2010).⁴⁷ Il est difficile d'établir une distinction entre culture et religion. La nature humaine avide et imbue de culture laisse des traces identitaires autant qu'elle peut, partout où elle passe.

Partant de ces constats, l'homme et dieu sont assurément dans l'espace et, ainsi, la religion a quelque chose à apporter à la géographie dans le sens où cette discipline s'intéresse à toute inscription de l'activité humaine dans l'espace. *Tout a été adoré* écrivait Pierre Deffontaines et cite abondamment des éléments de la nature : *l'air, le feu, le vent, le rocher*, ... ces divers éléments font l'objet de culte chez les pratiquants du vodoun et renvoient au fait que le vodoun prend racine dans la nature et la respecte forcément. Le vodoun peut donc avoir un impact sur la structuration de l'espace par ses interdits et ses lieux de culte.

S'agissant du vodoun, certains observateurs extérieurs à ces pratiques ancestrales se sont interrogés pour savoir si le vodoun était une religion ou un ensemble de cultes auxquels s'adonnaient des peuples qui ne savaient où et comment aller au vrai Dieu unique. Il convient d'apporter ici quelques précisions sur les réalités du vodoun.

⁴⁷ Ibidem Deffontaines

2-3 Les religions traditionnelles africaines

2-3.1 les religions traditionnelles : configuration géographique et histoire

En Afrique, la zone d'influence des religions traditionnelles coïncide avec toute l'Afrique au sud du Sahara (l'Afrique subsaharienne). Les religions traditionnelles africaines sont l'ensemble des religions des différents peuples de cette partie de l'Afrique. Ces religions existaient sur l'ensemble du continent africain, mais la poussée de l'islam les a fait reculer au Sahel et au Maghreb. Les adeptes de ces religions sont réparties dans 43 pays et se chiffrent à plus de 100 millions (Bellinger, 2000)⁴⁸, ce qui représente 70 % des adeptes des religions traditionnelles dans le monde. Pourtant ils ne représentent que 12 % de la population totale, 45 % des Africains étant chrétiens et 40 % environ musulmans (Bellinger, 2000).⁴⁹ Seulement 3% des Africains sont non croyants ; ce qui est très loin des réalités européennes et traduit une très grande religiosité des Africains⁵⁰. Cependant, cela n'empêche pas que ces deux religions soient parfois très nettement influencées dans leur pratique par la religion traditionnelle originelle, interprétées quelquefois de manière particulière, à la lumière des coutumes africaines.



Figure 8 : L'aire géographique des religions animistes en Afrique (Réalisation Paul Lando)

⁴⁸ Bellinger Gerhard, 2000, *Encyclopédie des religions*, Paris, collection "Le Livre de poche"

⁴⁹ Ibidem

⁵⁰ Ces données sont à prendre avec une grande précaution en l'absence de recensements homogènes sur la question. Elles ne reposent pas sur des données scientifiques rigoureuses.

C'est la conquête de l'Afrique du Nord et de l'Afrique de l'Est par les Arabes au VII^e et au VIII^e siècles qui a fait passer ces régions au nord du Sahara sous l'hégémonie de l'islam, religion dominante jusqu'au XIX^e siècle ; la colonisation européenne à partir du XV^e siècle fut tout aussi déterminante, en ce qui concerne l'œuvre du christianisme, qui ne devint efficace qu'à partir du XIX^e quand Français, Anglais, Allemands, Portugais et Italiens se partagèrent une grande partie de l'Afrique (Bellinger, 2000). Toutes les religions traditionnelles africaines gardent le modèle d'origine, une base commune surtout centrée sur le culte des ancêtres, et la croyance en la réincarnation très bien établie en Afrique. Toute naissance est la renaissance d'un ancêtre. Dans le contexte des religions africaines, cette croyance est multiforme et s'inscrit dans des constructions anthropologiques parfois très complexes. Une diversification s'est opérée dans la pratique, dans les noms donnés à chaque élément de la religion, suivant les langues, le milieu, etc. Le prosélytisme n'est pas répandu parmi les peuples négro-africains, car la religion africaine est partout semblable ; seuls les noms donnés aux éléments religieux changent selon les peuples. De plus en Afrique, religion et tradition se confondent et ne font qu'un.

2-3.2 *Le sentiment religieux traditionnel africain*

La forme et le fond du sentiment religieux selon la culture vodoun sont une relation religieuse qui change le monde visible des hommes et le monde invisible régi par un créateur et des puissances spécialisées dans des fonctions de toutes sortes. Ce sentiment religieux inclut la croyance aux forces, ensemble d'intermédiaires entre Dieu et l'homme. Les religions africaines se caractérisent par un Dieu, force vitale cosmique, qui émane à la fois des esprits, de la nature, des ancêtres, des chefs de tribu et des grands prêtres. La force et la puissance de Dieu se manifestent à travers la fécondité des hommes, des plantes, et des animaux. L'esprit est cette force et cette vie qui se trouve en toute chose. Un sage africain Amadou Hampaté Bâ⁵¹ disait : « *tout est lié, tout est vivant et tout est interdépendant* » (Föllmi et Föllmi, 2005)⁵². Le bien est tout ce qui favorise la force vitale et le mal est tout ce qui la contrarie ou la diminue.

Des cultes et des rites protègent la force vitale du mal. La mort n'est pas une décadence dans les religions africaines. Elle est considérée comme une fin qui marque un nouveau départ. Dans *Leurres et lueurs*, Birago Diop (1967)⁵³ écrit ceci : « *écoute plus souvent les choses que les êtres la voix du feu s'entend... ceux qui sont morts ne sont pas morts... les morts ne sont pas sous la terre. Ils sont dans l'ombre qui frémit. Ils sont dans*

⁵¹ Amadou Hampaté Bâ 1901-1991 fut une figure emblématique de la sagesse africaine et un grand homme de culture. À son actif on peut mettre la publication de nombreuses œuvres comme :

- *Sur les traces d'Amkoullel, l'enfant peul*. Réédité en 2000

- *Il n'y a pas de petites querelles*. Réédité en 2004.

⁵² Föllmi Danielle et Olivier 2005 *Origines: 365 Pensées de sages africains* Éditions de la Martinière Paris.

⁵³ Diop Birago, 1967. *Leurres et lueurs*. Éditions Présence Africaine.

l'eau qui coule. Ils sont dans l'eau qui dort, ils sont dans la case, ils sont dans la foule. Les morts ne sont pas morts ». Ainsi les ancêtres défunts continuent de faire partie de la communauté des vivants parce que les uns et les autres sont liés par la nécessité d'une assistance réciproque.

2-3.3 Le vodoun

Qu'est-ce que le vodoun ?

Le mot vaudou⁵⁴ utilisé pour le culte du même nom en Haïti est un mot dahoméen (Dahomey, aujourd'hui Bénin) et signifie en langue *fon* : « esprit ». Les peuples de culture *adja* en sont probablement les inventeurs. L'aire géographique de la culture *Adja* est fondée sur une racine linguistique commune, des pratiques culturelles similaires, des formes de pensées voisines. Elle comprend les ethnies : *Fon, Mina, Adja, Yorouba, Mahi, Gen, Ewé*, vivant dans le sud du Bénin, du Togo, et du Nigéria, et d'autres ethnies vivant dans le sud du Ghana, de la Côte-d'Ivoire, du Libéria et de la Sierra-Leone.

Par le biais de la traite des Noirs, ces peuples ont emporté avec eux la religion ancestrale. Le vodoun outre-Atlantique est devenu un syncrétisme de rites africains et de rituel catholique. L'entité syncrétique que constitue le vaudou outre-Atlantique a été engendrée par le parcours historique des esclaves noirs qui y ont trouvé une force de cohésion et une arme de résistance face à la volonté des maîtres blancs d'imposer leur culture et leur religion.

Le vodoun s'affirme comme une religion monothéiste qui veut que les adeptes s'adressent aux divinités (l'eau, l'air, le feu, l'esprit des morts, la foudre, le serpent, certaines maladies, ...) intermédiaires, entre les hommes et Dieu, plutôt qu'à Dieu trop lointain et inaccessible. La pratique du vodoun est liée au fait qu'il est la religion ancestrale pratiquée par certains Africains avant l'évangélisation. C'est un animisme à visage polythéiste dans la mesure où l'adepte reconnaît une multitude de divinités qui peuvent cohabiter sans se heurter. Si le vodoun s'affirme en revanche comme une religion monothéiste, c'est parce que l'institution vodoun considère les nombreuses forces de la nature comme des ramifications authentiques de la puissance divine et du Dieu suprême. Et comme dans la chrétienté, on prête au Christ la fameuse formule « nul n'ira au père sans passer par moi », les adeptes du culte vodoun considèrent qu'on peut parvenir à la source divine en passant également par *tchango* (le dieu de la foudre) ou par *sakpata* (le dieu de la terre). *Mahou* en langue béninoise *fon* qui veut dire le dieu suprême, l'Être tel que rien ne peut dépasser est omniprésent dans toutes les cérémonies et son nom est évoqué au début de toutes les litanies. Le vodoun est donc une

⁵⁴ Vodou: outre Atlantique le vodoun culte des esprits au Bénin est devenu vodou ou vaudou. À chaque fois que nous parlons du culte ouest africain, nous écrirons vodoun. Le vodou ou vaudou sous entend le culte des esprits outre Atlantique.

religion animiste qui attribue différentes fonctions à des choses et à des êtres matériels visibles qui servent d'intermédiaires pour approcher Dieu, comme on prierait la Vierge ou Saint-Pierre ou encore n'importe quel saint pour obtenir une grâce du Dieu tout puissant.

Sur tous les continents à travers le monde beaucoup de peuples pratiquent le culte des esprits ; la particularité du vodoun cependant est qu'au culte des esprits est associé le culte des morts. En effet pour les adeptes du vodoun, les ancêtres morts sont déifiés et reçoivent des sacrifices au même titre que les dieux.



Photographie 1 : Rituel sacrificiel en l'honneur des défunts

Le rituel sacrificiel pour ceux qui sont morts : c'est une particularité que le vodoun a, de considérer que les morts deviennent des dieux et restent parmi les vivants.

Dans la culture vodoun, la mort fait partie de la religion ; on reste en contact et on vit avec les morts qui ne sont pas morts. Les conséquences sur les rapports au sol et au territoire que peuvent avoir les hommes sont énormes. L'aménagement du territoire et l'occupation des sols, l'économie des régions considérées présentent des configurations particulières que l'on ne trouve nulle part ailleurs. Nous verrons plus loin dans la suite du texte, les effets particuliers du rapport au territoire sur une ville comme Ouidah dont le rayonnement semble avoir été compromis.



Photographie 2 : Un jeune baobab

Un baobab tout jeune portant des fruits (photo ci-contre). Au bout de quelques siècles, il aura « vu » passer des générations ; il sera alors sacralisé (photo ci-après). Dès lors, on ne pourra plus l'abattre. Dans quelques siècles, les générations futures l'interrogeront pour qu'il livre ses secrets et ses avis. Il aura vu tellement de choses. Il sera devenu peut-être le témoin incontesté et incontournable.



Photographie 3 : Le baobab devenu arbre-fétiche

Un baobab multiséculaire sacré ; (on le voit ceint d'un bandeau en percale blanc), signe de sa sacralité. Au pied, un temple ; on ne pourra plus jamais l'abattre.

2-3.4 Quelques vaudous et leurs homologues du calendrier chrétien

Pour les adeptes, c'est une force qui peut se manifester par des formes variées : une motte de terre, une statuette en bois, ou tout autre objet auquel l'initié prête un nom, ou est supposé abriter une force ou un esprit spécifique. Ainsi, un animal ou un arbre sera dit sacré parce qu'il abrite une divinité. Le vodoun prend appui sur une connaissance minutieuse de l'environnement ; on y connaît les vertus thérapeutiques des plantes et aussi les incompatibilités, ce qui permet de manipuler les poisons avec une extrême dextérité. Le vodoun évoque ainsi une certaine peur, mais reste une réalité multiforme et équivoque, en même temps résume la pensée cosmologique et religieuse des peuples qui à lui s'identifient encore aujourd'hui.

Outre Atlantique, une réelle parité entre les divinités vaudou et les saints de l'Église du Christ a été établie par les esclaves noirs à qui on distribuait des images pieuses pour orner les cases : ils y ont trouvé des symboles ou attributs qui leur étaient familiers. Dans Saint Jacques le Majeur vêtu d'un manteau rouge et le sabre à la main, ils ont reconnu « OGOU » le dieu du fer et de la guerre et la vierge Marie incarnait l'esprit de l'amour. Sous le pied de Saint Patrick, ils découvrent la couleuvre, « DAN », le totem de la famille royale de Ouidah. Ainsi naît un mélange dont la hiérarchie catholique ne s'alarmera que plus tard.

- **Shango** (dieu du tonnerre) est syncrétisé avec Saint Jérôme. Le mercredi est le jour de la semaine qui lui est consacré.



Photographie 4 : Un temple du dieu de la foudre, Hêvioso

Hêvioso, la foudre. Il est souvent attiré sur les malfaiteurs, les méchants et les voleurs. Dans les pays de culture vodoun, on connaît des méthodes pour provoquer cette rupture de charge d'envergure pour faire descendre la foudre ou faire effet de paratonnerre.

- **Obatala** : dieu de la création chez les Yoruba est également adoré au Brésil. Ses adeptes portent des colliers de perles blanches. Il est l'équivalent du Christ à Bahia et vendredi est le jour qui lui est consacré.
- **Sakpata**, le dieu de la terre au Bénin, est connu sous le nom de « Omolou » ou « Shapanan » au Brésil. Ses adeptes à Bahia portent des colliers noirs et blancs ou, rouges et noirs. Il est assimilé à Saint Rock, Saint Lazare ou à Saint Sébastien.
- Dan **Oshoumaré** (le serpent arc-en-ciel) est rapproché de Saint Barthélémy. Son jour de prière est le mardi.



Photographie 5 : représentation du dieu arc-en-ciel, symbole du retour perpétuel

Une représentation du dieu arc-en-ciel dans la forêt sacrée dédiée au roi Kpassé à Ouidah. Le serpent mordant sa queue est le symbole du perpétuel recommencement, du retour sans fin.

- le **culte des jumeaux** est généralement assimilé à Saint Come et Saint Damien. On leur consacre de très joyeuses fêtes à Bahia, le 27 septembre. À Ouidah cette fête est organisée un weekend de la mi-août.



Photographie 6 : Le dieu des jumeaux (Réalisation Paul Lando)

La divinité des jumeaux symbolisée par des petites jarres reliées entre elles et abondamment arrosées d'huile de palme et farine de maïs. Les jumeaux sont vénérés parce qu'ils ouvrent des portes du bonheur et du bien-être. Ils suscitent les générosités de tout le monde.

2-3.5 La théodicée fon au Bénin

Maximilien Quenum (1999)⁵⁵ estime que la notion théorique de la Personne divine, chez un peuple aussi superstitieux, est surprenante tant par sa compréhension que par son orthodoxie. Pour les peuples fons, Dieu (Mahou) c'est-à-dire l'être tel qu'il n'y en a pas de plus grand, est un être unique, infini, immense, immuable, éternel. Ce sont là les attributs mêmes du vrai Dieu et cette définition rejoint celle que donnent les théologiens de Dieu comme un Être suprême, auteur de tout et maître unique.

Mahou s'appelle encore Sê (esprit protecteur), Sêgbo- Lissa (le plus grand esprit). Mahou est le maître absolu des hommes, des plantes, en un mot de tout ce qui existe.

Le panthéon béninois se répartit en deux catégories d'après M. Quenum (1999) : les divinités publiques et les divinités privées⁵⁶.

⁵⁵ Maximilien Quenum est un natif de Ouidah. Son ouvrage "Au pays des Fons - Us et coutumes du Dahomey" a été publié pour la première fois en 1936 puis réédité en 1983 puis à nouveau en 1999.

⁵⁶ Maximilien Quenum, 1999, *Au pays des Fons, us et coutumes du Dahomey*. Éditions Maisonneuve et Larose.

Les divinités publiques sont ainsi appelées parce que tout en étant vénérées particulièrement par telle ou telle tribu, elles reçoivent les hommages de tout le royaume. Les divinités privées sont spécifiques à telle ou telle collectivité familiale d'où leur nom de « Hennou-vodoun » ou « Ako-vodoun » (vodoun familiaux). Ce sont les fondateurs et les bienfaiteurs d'une famille. Chaque collectivité familiale a les siens et connaît par cœur leur mythologie. Leur séjour est au pays des morts et les nouveau-nés reçoivent, au jour d'imposition, des noms des protecteurs choisis parmi eux ; ils ont des suppôts (des subalternes) dans lesquels, lors des grandes cérémonies annuelles, ils sont sensés revivre. Un tel culte tient de celui des morts qui a un grand développement au Bénin.

A/ Les principales divinités publiques

- **Le Hêviosso.** C'est une divinité principale chez les ethnies Houéda. Il réprime les conspirations, les empoisonnements, les sacrilèges et punit par foudroiement. Il n'abat les arbres que lorsqu'ils servent de sabbat aux sorciers. Les victimes de la foudre sont privées de sépulture.
- **Le Sakpata** (la terre). C'est une divinité principale chez les Mahis, peuples des hauts plateaux du centre ouest. Le Sakpata qui se manifeste par la propagation de la variole est l'un des vodouns les plus redoutables, au point qu'on ose à peine appeler son nom dans la maison.
- **Le Dan** (le serpent et l'arc-en-ciel). Le serpent dont il s'agit est un esprit qui habite l'espace et dont les déplacements déterminent les cyclones. Pour opérer, il emprunte la forme humaine et se tient aux abords des grandes routes ; il est friand de bananes et d'huile de palme
- **Le Dangbé** (le python). Le Dangbé est adopté chez les Houédas. Le culte du Dangbé a connu son apogée à Ouidah, où son temple est entretenu encore aujourd'hui face à la basilique catholique.
- **Le Hou** (la mer). Cette dénomination désigne la trinité ondine de Hou (l'océan), de agbé (une autre divinité ondine) et de avlékété (génie qui préside au mouvement des vagues). Le temple principal de Hou est à Ouidah.
- **Les Héros.** Leurs temples se trouvent tantôt dans les maisons et tantôt sur les places publiques des villes et des villages. Le culte des rois déifiés est le plus important et on cite pour la famille royale d'Abomey et d'Allada : *Agassou, Adjahouto, Linsouhoué.*

B/ Les divinités de second ordre

Ils se rapportent à des esprits dépendants ou indépendants des dieux, inféodés ou opposés à leurs volontés.

- **le Fa**

Le fa n'est pas un dieu ; il est l'oracle, le porte-parole de tous les dieux. Le Fa est d'origine yorouba et joue un rôle important dans les sociétés vodoun. Quand le Fa a fini ses prédictions, il énonce en même temps les mesures à prendre pour aller à l'encontre du mal. L'interprète du Fa est appelé *Bokonon* chez les Fons. Le Fa s'apparente beaucoup aux analyses combinatoires et prend l'allure d'une science. Pour apprendre et interpréter le Fa, le *Bkonon* doit apprendre et interpréter toutes les combinaisons des différents signes du Fa. L'instrument de divination du fa se présente sous forme de chapelet que le spécialiste balance et jette à terre. La lecture de l'événement se fait à partir des traces imprimées à même le sol par le chapelet. C'est une forme de géomancie.

C /Les divinités semi-publiques et privées

- **Le Lègba**

On le trouve au centre des marchés, aux portes des villes et des villages, devant chaque maison. C'est un dieu-objet qui peut affecter des formes assez variées, parfois humaines et avec un attribut sexuel démesuré. Les missionnaires catholiques et protestants l'identifient comme l'ennemi de l'homme. Lègba est capable de déjouer le plan de tous les dieux, d'éloigner la maladie et la mort d'une maison ou, s'il est mécontent, capable de réaliser contre un foyer, une famille, une personne, la coalition de tous les esprits et de toutes les calamités. Sa bienveillance s'achète au prix d'une libation quotidienne de mélange d'eau, de son de maïs et d'huile. Les lègbas installés à l'entrée des villes ou villages portent le nom de « To-lègba » ; ceux érigés au centre des marchés portent le nom de « Aïzan ». Ils ont pour attribution de veiller au bon ordre des marchés et d'empêcher l'intrusion des mauvais esprits incarnés.

- **Le Houéli** (les pénates)

Les hommes en milieu vodoun sont préoccupés par l'instinct de conservation et l'appétit de la prospérité du foyer. Dans les maisons, le Houéli constitue les mânes des ancêtres, aux mains desquelles sont confiés les gens et bêtes qui font partie de la maison, pour en détourner les mauvais esprits et les sortilèges.

- **Le Gou**

On le rencontre devant les forges ou dans les maisons des forgerons, des chasseurs ou des laboureurs : c'est la divinité du fer, esprit protecteur des personnes nouvellement circoncises. Le Gou est une divinité dont on craint assez le nom ; les accidents sanglants sont ses exploits et il pousse au vol et au crime les personnes dont il est mécontent.

- **Le Hoho** (cf. photo n°6) (les jumeaux)

Les jumeaux sont symbolisés par un assemblage de petits pots soudés deux à deux. Le Hoho se rencontre dans les maisons où ont eu lieu une ou plusieurs naissances gémellaires. Les rites annuels s'accomplissent devant les pots soudés et s'adressent tant aux jumeaux vivants qu'aux morts.

Maximilien Quenum donne des explications assez détaillées sur ces différentes divinités et les inter relations au sein de la théodicée Fon mais il s'est beaucoup focalisé sur l'ethnie Fon.

Maximilien Quenum⁵⁷ et la pseudo spécificité Fon au sujet des divinités familiales

Pour ce qui concerne Maximilien Quenum, l'ouvrage « Au Pays des Fons » a éveillé en son temps un large écho dans la mesure où il a été plusieurs fois primé. Nous pouvons cependant reprocher à Maximilien Quenum d'avoir trop centré la question du vodoun sur la seule ethnie fon comme s'il n'en existait pas d'autres concernées par la religion ancestrale dans l'espace de l'ex-Dahomey. Par ailleurs, l'auteur est tellement préoccupé à mettre en valeur l'ethnie fon qu'il oublie l'aspect le plus important quand il parle des divinités privées, des *Akoh* et *Hinnou*. La réalité est qu'au pays des Fon, le sacré commence par un ancêtre lointain et inconnu, mais dont on sait qu'il a existé parce que tout le monde connaît ses attributs et ses exploits. À cet ancêtre est lié un dieu auquel on voue un culte. Un exemple concret, c'est le cas de la grande lignée des *Ayatoh* qui ont en commun un dieu, *Massé* qui résume tous les interdits de la lignée des *Ayatoh*. Même si le panthéon béninois est presque partout pareil dans l'aire géographique vodoun en Afrique de l'Ouest, l'auteur a voulu, par sa démarche, faire de la religion ancestrale une exclusivité des Fon de Ouidah, allant jusqu'à ignorer les ethnies voisines *Houédah*, *Guen*, *Guoun* et même les Fon d'Abomey qui vénèrent des divinités particulières en rapport avec les traditions royales.

Léopold Sédar Senghor⁵⁸ homme de culture d'origine sénégalaise et Bernard Maupoil⁵⁹ qui a étudié la géomancie dahoméenne en collaboration avec un devin du roi Béhanzin, lui ont reproché tous deux, un parti-pris nationaliste qui pouvait gêner la compréhension profonde de la civilisation négro-africaine. Publié pour la première fois en 1938, l'ouvrage réédité en 1999 toujours chez Larose, n'a plus la même lecture chez les jeunes générations qui voient en Maximilien Quenum un ardent défenseur des traditions léguées par les « grandes familles de Ouidah. » Les pratiques de la religion traditionnelle sont pourtant restées aussi vivaces chez les Fon, les Yorouba, les Nago et autres ethnies qui partageaient l'espace géographique de la ville de Ouidah avec les Fon, on peut reprocher à Maximilien Quenum un parti-pris en faveur de l'ethnie fon.

⁵⁷ Maximilien Quenum, 1999, *Au pays des Fons, us et coutumes du Dahomey*. Éditions : Maisonneuve et Larose.

⁵⁸ Senghor Sédar L. 1906-2001, poète et grand défenseur de la culture noire africaine.

⁵⁹ Maupoil B. 1988, *Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Éditions Institut d'ethnologie de Paris.

2-4 Les marqueurs spatiaux en milieu vodoun

Dans l'ouvrage, « Au pays des Fon -Us et coutumes du Dahomey » (1999)⁶⁰, l'auteur un natif de Ouidah, écrit : « *le païen s' imagine Dieu gouvernant le monde à la manière d'un souverain terrestre, c'est-à-dire avec le concours des dieux comme ministres. Il a préposé ceux-ci à toutes choses créées et ils forment autour de lui, comme des satellites une cour brillante. ... les vodouns se font vénérer sous forme de sculptures en bois ou de figurines en terre. Ils empruntent aussi des formes humaines pour descendre sur notre planète. Anthropomorphes, ils sont aussi sujets à nos infirmités et souffrent des mêmes intempéries que nous ; ils ont faim et soif, s'irritent et se jalouent* ». Selon Claude Planson (1974)⁶¹, pour les adeptes du vodoun, au-delà du monde visible peuplé par la pauvreté de nos sens, il existe un monde invisible peuplé de forces avec lesquelles il s'agit d'entrer en contact. Ces forces peuvent être favorables, immédiatement utilisables dans la vie de tous les jours ou franchement dangereuses ; tout cela dépend de la manière dont on les traitera. Cela explique la nécessité d'une école (l'initiation) et de spécialistes : le *Houngan*, chef de culte en langue fon et *Mangbo*, la prêtresse suprême en créole. Pour Pierre Verger qui a étudié les flux et reflux de la traite des Nègres entre le golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos au Brésil, le vodoun est une religion d'exaltation de la personnalité humaine⁶².

Il est permis donc de penser, face à ces affirmations qu'il existe, chez les pratiquants du culte vodoun, une confusion entre Dieu et ses manifestations. Mais cette confusion ne supprime pas Dieu : l'Être suprême dans la théodicée au Bénin chez les peuples *Fon* est assimilé à *Mahou* (*nou dé ma hou*), ce qui signifie : « que rien ne dépasse ». Par ailleurs, Maximilien Quenum résume de manière significative la conception autochtone fon des relations entre Dieu et les humains. Ce Dieu reconnu, mais distant qui se manifeste à travers différents éléments de la nature : la terre, le feu, l'air, le bois, l'eau, la foudre et après tout l'Homme lui-même (Quenum, 1999)⁶³. L'Être suprême est donc indissociable de la grande nature et cela explique pourquoi le vodoun marque si abondamment l'espace.

2-4.1 La terre en milieu vodoun

L'influence de la religion vodoun se lit dans la façon dont les hommes valorisent leur territoire. L'espace géographique est marqué par un certain patrimoine qui fait qu'on pourrait dire du vodoun qu'il est un marqueur spatial prégnant et une véritable civilisation en lui-même. Le patrimoine vodoun est composite, et à son palmarès, on repère des marqueurs

⁶⁰ Quenum Maximilien, 1999, *Au pays des Fon, us et coutumes du Dahomey*. Éditions Maisonneuve et Larose. page 67.

⁶¹ Planson Claude, 1974, *Le vodou un initié parle* Éditions : J'ai lu. Cette collection n'est pas connue pour son sérieux mais pensons ce propos proche de la réalité.

⁶² Verger P. , 1951, une sortie de Iyawo dans un village nago au Dahomey, *Études dahoméennes VI* : 11-26 Porto-Novo, IFAN

⁶³ Quenum Maximilien, 1999, *Au pays des Fons, Us et coutumes du Dahomey*. Éditions Maisonneuve et Larose, page 68.

végétaux, des cours d'eau et une infinité de marqueurs temporaires et de dieux objets. Cependant, il convient de remarquer que compte tenu de la spécificité du milieu vodoun, la terre demeure le patrimoine majeur et pour cette raison, elle est au cœur de nombreux conflits.

La terre est élevée au rang de dieu dans les milieux de culture vodoun. Elle a deux rôles essentiels : elle nourrit l'homme et l'efface avec le temps. La terre est le lieu privilégié où reposent les anciens eux-mêmes érigés au rang de dieu. Son caractère sacré procède du fait qu'elle est un lègue des ancêtres qui s'y reposent et elle est inaliénable. Ainsi les nombreux conflits dans les milieux de culture vodoun trouvent leur légitimité, dans le fait que la terre des ancêtres ne peut être ni spoliée ni cédée. Au plan mythique, la prise de possession d'une terre inoccupée s'accompagne d'un rituel de fondation, où le premier défricheur doit obtenir l'accord des puissances spirituelles y résidant. Il se reconnaît leur débiteur et contracte envers elles une dette de reconnaissance en tous points comparable à celle que le futur mari contracte vis-à-vis de ses beaux parents, lors d'un pacte matrimonial. Un lien vital indissoluble est ainsi noué entre le défricheur, son groupe et la terre défrichée. Cette alliance fait du premier occupant l'ancêtre (représenté par le chef de lignage appelé *hinnougan* chez les *Fon*) du bien de sa lignée, sur lequel ses descendants exercent une maîtrise imprescriptible et inaliénable.

Les droits sur la terre ou sur l'espace forestier se transmettent toujours dans la lignée du fondateur. Ils ne peuvent pas s'éteindre tant qu'il y a des descendants qui en revendiquent l'usage et ne peuvent être cédés sans leur accord, de façon définitive à des allochtones. Ainsi, par la médiation des esprits ancestraux, le groupe parental se trouve doublement lié à la terre, de telle sorte que les deux liens se complètent et se renforcent (Akouchou, 2004).⁶⁴

Le code forestier (les pratiques relatives à l'exploitation des forêts) promulgué dans les pays d'Afrique de l'Ouest règlemente la gestion de la forêt et instaure une approche répressive de gestion des ressources forestières basée sur le contrôle de l'État, qui s'ingère dans les usages coutumiers de la forêt ainsi que dans d'autres utilisations de la terre, déclarant propriétaire des terres et des ressources forestières communes. L'intervention de l'État génère inévitablement des conflits parce que les institutions traditionnelles perdent leurs droits coutumiers légitimes (Akouchou, 2004)⁶⁵.

L'espace et son contenu (la terre et ses attributs à savoir les tempêtes, les cours d'eau, les arbres et les autres êtres vivants) constituent des intermédiaires entre Dieu si loin et inaccessible et les hommes. On peut voir se profiler une capacité des groupes à produire de la sacralité dans le milieu vodoun et une aptitude à écouter les manifestations divines à travers

⁶⁴ Akouchou Gaston - 2004, Environnement institutionnel et gestion traditionnelle des espaces forestiers : cas de la région des Monts Kouffé au centre du Bénin . *Les Cahiers d'Outre Mer*, pages 226-227, Avril-Septembre 2004.

⁶⁵ Ibidem.

les choses aussi bien qu'à travers les êtres. Dieu imprègne tout, impose tout et se place au-dessus de tout. La question religieuse se pose en terme de processus qui part de l'objet, puis la sacralisation de l'objet qui aboutit enfin à l'objet religieux. Ce phénomène de sacralisation de l'objet entraîne le foisonnement des dieux objets et un marquage tout aussi abondant de l'espace en milieu vodoun.

La terre constitue sans doute l'élément le plus important d'un patrimoine composite. Nous verrons dans la suite du texte que les rapports à la terre ont des connotations hautement symboliques. Ces rapports sont constants et stables dans des espaces où les comportements et les idées tendent plutôt à évoluer et où la culture se mondialise. Cela pourrait expliquer peut-être les conflits fonciers et les luttes sans merci pour se positionner toujours maître de la terre. Ainsi, les ethnies Fon au Bénin reconnaissent que « Dieu sera maître de la terre jusqu'à l'éternité ».



Photographie 7 : Une adepte du dieu de la variole

Représentation d'une adepte du dieu de la terre (Sakpata) qui, lui, est interdit de représentation. On redoute les colères du dieu de la terre à cause de la variole qu'il était capable de répandre impitoyablement. (La variole est un des attributs de la déesse Terre).

Pourquoi donc se battre pour ce qui appartient à Dieu ? Peut-être parce que Dieu est absent ou trop loin. Mais parmi les nombreuses références à la terre, il y en a une qui reconnaît qu'elle est nourricière. Une interprétation de ce qui précède pourrait amener à croire que celui qui ne possède pas ou qui ne maîtrise pas la terre est condamné à disparaître. Avant d'avoir une femme et une progéniture, il faut avoir la terre. Il importe donc en quelque sorte de « posséder

Dieu », de le domestiquer parce que, après tout, il est un bon serviteur. La terre et, avec elle les ancêtres, ne font qu'un.

2-4.2 Les dieux secondaires assimilés aux attributs de la terre : l'exemple des plans d'eau

Certains dieux sont assimilés à des espaces aquatiques où ils élisent domicile. Les riverains sont ainsi obligés de mettre en place des interdits et d'en régler l'accès. L'organisation sociale fera varier les règles et les interdits selon les activités des populations riveraines (agriculteurs ou activités de pêche). Avlékété vit de la pêche et les anciens ont mis en place une gestion efficace et intelligente de l'espace aquatique.

Avlékété : l'île et son environnement⁶⁶

La lagune sacrée d'Avlékété est un domaine réservé, contrôlé par le conseil des notables. Une portion de la lagune est reconnue sacrée, car la croyance populaire dit qu'elle est habitée par des esprits. La pêche y est interdite sous toutes ses formes, la circulation par voie lagunaire aussi⁶⁷. Les échanges entre le village d'Avlékété qui est une île dans la lagune et ses voisins se font par voie terrestre ou maritime. La réserve lagunaire regorge de nombreuses espèces de poissons et toutes les conditions écologiques nécessaires à la reproduction des espèces sont réunies. Sur les rives de la lagune poussent des forêts de palétuviers (ou rhizophora, plante aquatique aux racines adventives typiques des milieux lagunaires tropicaux). Le rhizophora (cf. photos n° 8 et 9) est un excellent bois de chauffe. Après plusieurs décennies de destruction due à la pression démographique, les populations riveraines ont fini par comprendre qu'il fallait protéger le rhizophora. En effet, la forêt de rhizophora avec le pied dans l'eau favorise la fraye des espèces aquatiques.

Depuis de longs siècles, les peuples riverains de la lagune d'Avlékété ont vécu surtout de la pêche. La sacralisation d'une portion de la lagune est sans doute une façon de se projeter dans l'avenir et une disposition pour prévenir l'épuisement des ressources halieutiques. En préservant le patrimoine lagunaire, les sages qui ont institué le système de lagune sacrée ont voulu que les ressources alimentaires restent disponibles pour les générations à venir. C'est donc un vivier à l'intérieur duquel la faune aquatique se reproduit, mais qui demeure ouvert sur le reste du plan d'eau. Ainsi, la chaîne alimentaire des riverains est approvisionnée par ce réservoir de reproduction naturelle qui pérennise les prises nécessaires à la survie de tous.

⁶⁶ Avlékété est situé à 15 km de la ville de Ouidah. Nous l'avons choisi comme cadre de première observation car il était important de s'appuyer sur un exemple en milieu rural. Ceci a permis de faire des comparaisons et se rendre compte que Ouidah qui a fait l'objet de nos investigations, est en réalité un gros village dont les structures spatiales se sont urbanisées

⁶⁷ Une portion seulement de la lagune est considérée comme sacrée et correspond à l'espace de reproduction des poissons.

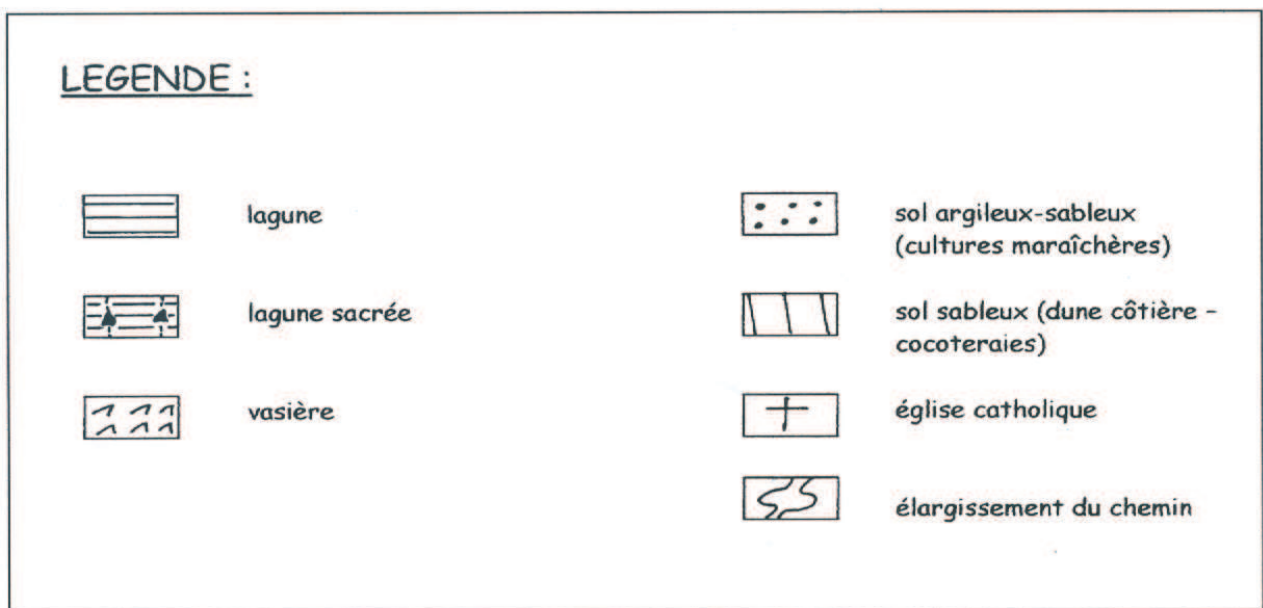
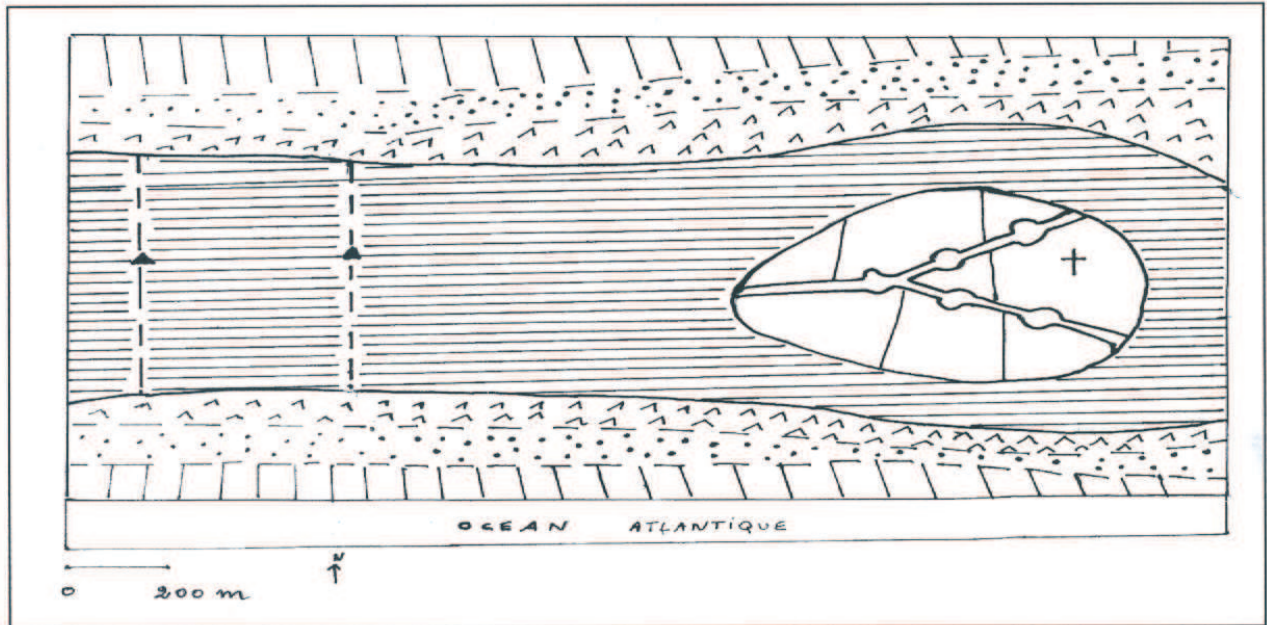


Figure 9 : Le domaine insulaire d'Avlékété et sa lagune sacrée (Réalisation Paul Lando)

L'espace d'Avlékété et son organisation : on peut remarquer que la lagune sacrée constitue un domaine interdit. Elle est signalée par la présence de deux masques qui en interdisent l'accès⁶⁸ interdit à la pêche. Dans les sociétés vodou, le masque est utilisé pour sceller les interdits. Dans la mangrove ouest-africaine, le palétuvier joue un rôle important dans l'écosystème et sert de frayère pour la faune aquatique. C'est aussi un excellent bois de chauffe.

⁶⁸ Dans les milieux vodoun, les interdits sont scellés par des *masques*. Ici il s'agit du *masque* "zangbétoh" gardien de la nuit qui assure en général la sécurité de la communauté.

Dans le cas du village d'Alékété, certains habitants qui étaient agriculteurs au départ ont dû se convertir aux activités de pêche en s'y installant. Les sols hydromorphes et halomorphes ne permettent qu'une activité agricole ou maraichère restreinte (culture de tomate, de piment et autres légumes). À l'intérieur de ce territoire de pêche, les règles relatives à la protection de la flore et de la faune aquatique sont extrêmement strictes. Ce sont des institutions mises en place depuis très longtemps que les anciens ont réussi à faire respecter et à transmettre de façon rigide de génération en génération. Une fois par semaine, la pêche est interdite à tout le monde sans exception et l'usage de certaines catégories de mailles de filet n'est pas autorisé pour éviter le prélèvement de poissons trop petits.



Photographie 8. Le palétuvier en péril. *On aperçoit au milieu de la photo un tas de palétuvier sec prêt à être utilisé comme bois de chauffe.*



Photographie 9 : Le rhizophora

Le rhizophora : lieu de fraye de la gente aquatique. Il fait l'objet aujourd'hui d'une attention particulière de la part des riverains qui font des replantations, conscients que leur survie dépend de la pérennité de la production halieutique. Avec la sensibilisation des services Eaux et Forêts et des Pêches, on a régulé les conséquences de la pression démographiques sur l'environnement. Le rhizophora à marée basse avec ses racines en échasses. C'est l'habitat par excellence des crabes et d'une importante variété de mollusques.

L'insularité à Avlékété (cf. figure n°10) demeure une forte contrainte et la promiscuité qui se caractérise par des cases très rapprochées ne gêne pas, mais au contraire protège contre les vents océaniques et les courants d'air humides caractéristiques des milieux lagunaires. Dans l'organisation de l'espace, une part importante est faite aux lieux de culte ou réservée au rituel sacrificiel comme si les dieux se taillaient leur part de l'espace avant les hommes. Le tracé des sentiers est fonction des déplacements à pied. Ils sont si étroits qu'ils permettent à peine à deux piétons de se croiser sans se heurter. On peut noter ici une absence de diversité ethnique (uniquement des Fons) ce qui implique une stabilité et immuabilité des institutions qui régissent la petite communauté d'environ 2 000 habitants. L'espace public est un espace de mélange social, de commerce et de vie. Le cas d'Avlékété rappelle que le vodoun est une dimension constitutive de la vie et se pose comme un facteur incontournable de la société : il est l'élément central de structuration de l'espace et de la hiérarchisation de la société. Le vodoun contamine le contenu de l'espace et le marque abondamment

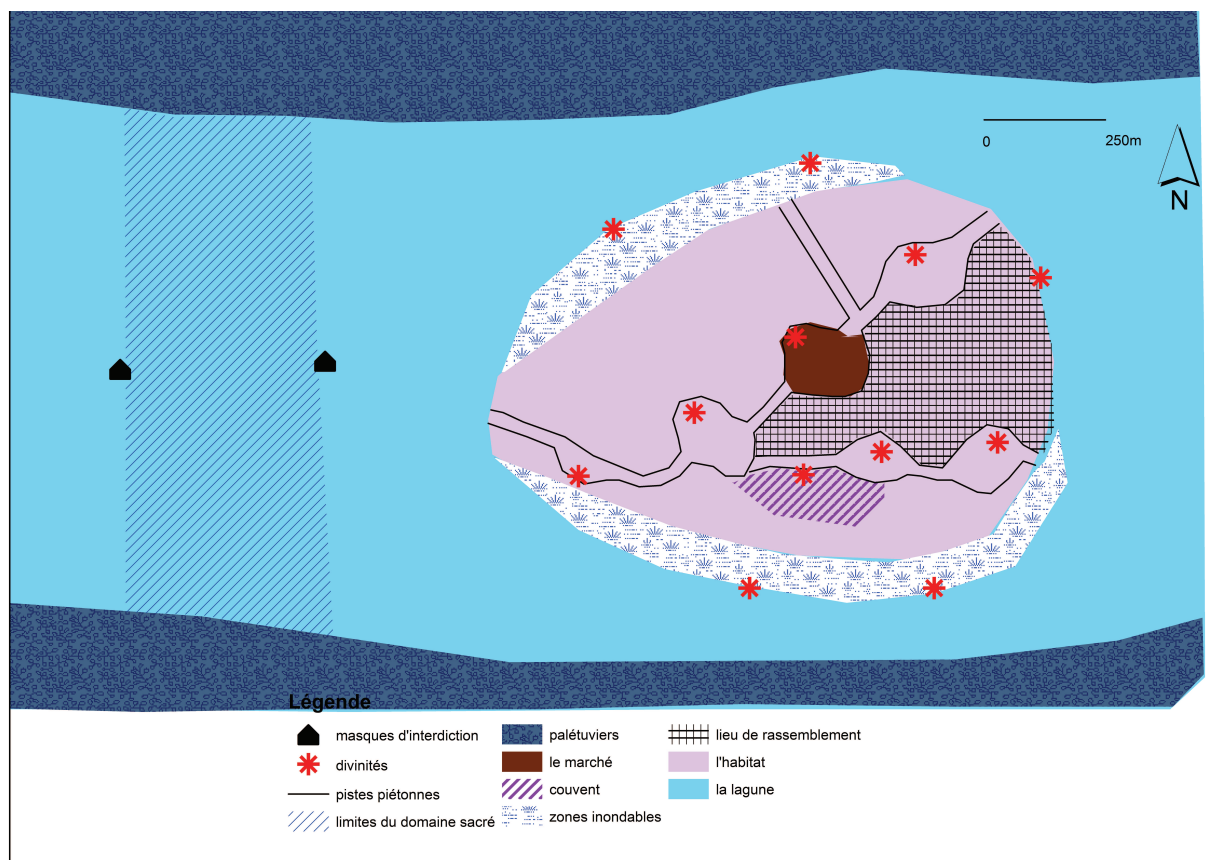


Figure 10 : Plan de l'espace habité à Avlékété (Réalisation Paul Lando)

2-4.3 Autres marqueurs de l'espace, les marqueurs végétaux

Dans la conception béninoise, l'espace et son contenu (la terre, l'eau et les arbres) ne sont nullement appropriables par un seul individu. L'espace constitue un patrimoine appartenant aux ancêtres (*hinnou*) en *fon*, qui en ont confié la gestion à leurs descendants vivant encore sur terre. À ce titre, le *hinnougan*, chef de la collectivité ne peut aliéner définitivement ce patrimoine au profit d'un tiers individuel ou collectif. La forêt est une représentation ethnomythologique qui abrite le panthéon des dieux protecteurs du village. Leurs totems et représentations matérielles sont variés : la panthère, l'antilope cheval, le crocodile, etc. à cela il faut ajouter des espèces végétales de la forêt subéquatoriale considérées comme sacrées.

Les milieux géographiques vodoun sont marqués par certaines essences forestières concentrées ou dispersées çà et là. On peut distinguer deux catégories d'arbres : les arbres sacrés et les essences ordinaires. Les arbres sacrés les plus connus sont le baobab, l'iroko ou le *chlorophora excelsa* appelé *loko* chez les Fon de la République du Bénin, « l'*adansonia digitata* » (cf. photo n°10), appelé *kpassatin* chez les *Fon*.



Photographie 10 : Le puissant bombacacée déifié et marqueur spatial inamovible. En pays vodoun, on dit qu'il pourrait dire l'histoire des générations passées ; ici au quartier Tovê, à Ouidah.

Adansonia digitata. Le baobab toujours moins haut, mais plus puissant que l'iroko, a une circonférence à la base qui peut dépasser les 12 m. Les hommes l'adoptent quand il se trouve à l'intérieur ou aux abords des concessions. Les feuilles du baobab très riches en oligoéléments rentrent dans la composition de certains repas. À son pied, on enterre les pénates qui protègent une

communauté familiale ou on installe certaines divinités comme les jumeaux. Il est le symbole de la puissance, de la pérennité et de la stabilité.

L'iroko pousse dans la savane avec une haute futaie de 12 à 15 m, des branches au sommet avec des racines en contrefort à la base. Chez les peuples du bas Bénin, on exclut toute présence de l'iroko à l'intérieur d'une concession au milieu des humains. C'est l'arbre-fétiche qui possède des adeptes et des initiés. L'iroko est le roi des arbres et peut être, en fonction de sa forme, de la distance à laquelle il se trouve des cases, un intermédiaire entre les deux divinités majeures que sont le ciel et la terre. Lorsque des arbres sont regroupés, ils deviennent le domaine des génies de la forêt, bienfaisants ou maléfiques, dans lequel certains animaux sauvages jouent aussi un rôle. Là aussi se passent certains accords entre les esprits des ancêtres et les hommes (ce sont des lieux d'initiation). La forêt ne remplit donc pas une seule fonction de production, mais simultanément plusieurs fonctions.



Photographie 11 : L'iroko *chlorophora excelsa* (famille des Moracées) ici au milieu d'une rue de Ouidah.

L'iroko en milieu urbain à Ouidah portant le bandeau blanc, symbole de la sacralité en haut. Ce n'est pas l'arbre qu'on peut abattre facilement. On dit qu'il détient les secrets immenses confiés par les sorciers qui y viennent pour des réunions. Mort ou vif, l'iroko est un dieu et on ne brûle pas son bois. Chez les ethnies Fon du sud Bénin, on dit qu'il faut l'abattre avant qu'il vieillisse sinon cela devient impossible et seule la foudre peut le détruire. En vieillissant, l'iroko devient un défi. On n'apprécie pas sa proximité avec les hommes parce qu'il est le siège de mauvais génies et détient énormément de projets des hommes en compensation d'offrandes. Ainsi quand les sorciers mangeurs d'âmes en arrivent à lui confier un individu, celui-là ne sera plus sauvé. Pour cela, l'iroko est redouté par les hommes.



Photographie 12 : L'iroko (famille des Moracées) en milieu sauvage

2-5 Les agro-éleveurs et les conflits en rapport avec la terre et la forêt

Les animaux et les plantes totem deviennent sacrés et vénérés au même titre que la forêt. Dans les forêts, certains chefs traditionnels sont intronisés ; c'est l'endroit où les ancêtres ont installé les dieux protecteurs quand ils choisissaient la terre d'accueil qui est devenue le village. Ainsi les forêts sont sous l'autorité du chef coutumier ou d'un descendant du premier occupant des villages. C'est à lui qu'il faut demander l'autorisation de tout prélèvement. Il instaure une réglementation interdisant l'abattage des grands arbres sauf pour des usages publics : construction d'école, de dispensaire, de pirogue.

On comprend dès lors que les forêts sont après tout sous une autorité spirituelle d'un individu désigné dans le clan familial. D'une nécessité ou d'un besoin collectif à un autre, la même autorité chargée de protéger les arbres et la forêt finit par céder aux pressions et aux conflits multiples. La forêt peut alors disparaître ou se réduire au strict minimum, nécessaire aux besoins de la communauté (rituel sacrificiel), laissant la place aux bosquets comme on en trouve aujourd'hui dans la ville de Ouidah qui est une ville vodoun. Mais Ouidah n'est pas la

seule ville africaine concernée par ce phénomène on retrouve le même phénomène dans certaines capitales africaines comme Lomé (forêt de Bê), et la forêt de Gbawe à Accra.

Au lendemain de la colonisation, la classification juridique foncière par l'administration coloniale n'a pas pris en compte la dimension spirituelle des rapports qui lient l'homme à la terre et unissent les habitants d'un même territoire. Elle est de fait inadaptée. Les nombreux conflits fonciers dans les territoires de culture vodoun trouvent en partie leur source dans cette situation.

2-5.1 Agro-éleveurs et conflits

L'élevage a gardé encore aujourd'hui un caractère extensif. Les bergers peuls qui ont la charge de l'entretien du gros bétail sont des allochtones du nord, intégrés et devenus semi-nomades. Les relations qu'ils entretiennent avec les autochtones sédentaires sont apaisées et concernent le gros bétail acquis par ces derniers et confié au soin des *Foulani* (les Foulani : une autre façon d'appeler les éleveurs peuls). Les *Foulani* du sud du Bénin peuvent être considérés aujourd'hui comme des sédentaires. Ils occupent des campements, des espaces en marge à l'écart des villages où ils vivent avec les troupeaux composés de leurs bêtes et de celles confiées par les autochtones. Les campements ne changent pas de place et ils pratiquent des cultures vivrières (sorgho, maïs, mil) pendant la saison des pluies. Mais en saison sèche, ils sont obligés de se déplacer avec leurs bovins pour trouver de l'eau et fourrage dans la forêt. Le rapport entre l'agriculteur autochtone et les éleveurs peuls est surtout économique alors que le rapport entre l'éleveur peul transhumant étranger (venu du Nigeria par exemple) est conflictuel. Dans la suite du texte, nous reviendrons plus en détail sur les différents rapports à la terre, les frontières et les tolérances ; et élucider pourquoi le transhumant peul étranger est toujours en position offensive et défensive alors que les éleveurs peuls « sédentaires » vivent en harmonie avec les agriculteurs, maîtres de la terre.

Les conflits, comme on peut le constater, résultent de compétition entre les groupes traditionnels et l'administration moderne, d'une part, et la compétition entre groupes traditionnels à intérêts divergents, d'autre part (Akouehou, 2004)⁶⁹. La pression démographique est sans cesse croissante ce qui entraîne une expansion des superficies emblavées. La superposition de nombreuses fonctions collectives ou individuelles, imbriquées les unes dans les autres sur un même espace génère naturellement des conflits. Chacune des fonctions, gérée par chaque catégorie d'acteurs a sa propre logique de fonctionnement et d'occupation de l'espace et tend à s'approprier ce support commun.

⁶⁹ Akouehou Gaston -2004, Environnement institutionnel et gestion traditionnelle des espaces forestiers : cas de la région des Monts Kouffé au centre du Bénin. *Les Cahiers d'Outre Mer*, n°226 - 227, Avril-Septembre 2004.

La multifonctionnalité de l'espace et de son contenu entraîne des conflits d'enjeux à différents niveaux :

- l'État et les populations locales ;
- les populations autochtones et allochtones ;
- les exploitants agricoles et les pasteurs transhumants ;
- les populations locales et les micro-entreprises c'est-à-dire les artisans qui ont besoin du bois pour la construction des cases par exemple ou la construction des cercueils et des meubles et qui ne sont pas propriétaire de forêt.

Ces conflits sont dus aux divergences des représentations sociales de l'espace. En effet, les autochtones se considèrent comme les premiers occupants et ont implicitement une représentation sociale très forte de leur espace et son contenu ; alors que pour les allochtones transhumants qui sont musulmans, les espaces forestiers ou de terre en friche sont des ressources pastorales dont le seul et principal propriétaire est Dieu. Ces derniers n'ont pas intégré la conception vodoun de l'espace, d'où le fait que la terre appartient aux premiers occupants. Pour l'État, les enjeux sont économiques et politiques.

Dans la périphérie proche de Ouidah, les services de sécurité publique doivent faire face très fréquemment à des conflits parfois sanglants (les Peuls n'hésitent pas à faire usage de leur machette) qui sont le reflet des divergences de conception de l'espace entre des Peuls musulmans et pratiquants du culte vodoun.

La pression est de plus en plus forte sur la terre et les domaines autrefois vagues qui permettaient les mouvements du bétail sont devenus rares, mais les tensions et les conflits au Bénin n'ont rien à voir avec la situation en Côte d'Ivoire méridionale où *la fin des terres* a donné lieu à de vrais conflits armés et des troubles politiques graves (cf. 3-3).

2-5.2 Les forêts sacrées



Photographie 13 : Forêt sacrée Kpassê de Ouidah vue de l'extérieur

La forêt sacrée de kpassê au cœur de la ville de Ouidah : c'est l'une des plus grandes de Ouidah. Elle couvre moins de 3 hectares. C'est aussi l'une des forêts vénérées parce qu'elle est dédiée au roi fondateur de la ville de Ouidah, Kpassê.

La forêt sacrée d'une manière générale dans les milieux de culture vodoun ne couvre jamais des étendues immenses. C'est souvent une forêt résiduelle, un bosquet de quelques centaines de mètres carrés dont l'utilité pour les populations est prouvée. Elle a une fonction dans le milieu traditionnel qui n'est pas décorative. La forêt sacrée accueille des cérémonies vodoun ou certaines cérémonies qui, selon les us et coutumes, se terminent forcément dans une forêt. Elle est donc protégée et épargnée par des populations qui lui vouent des cultes ; certains groupes ou communautés s'identifient à la forêt ou à l'arbre et entretiennent avec elle des relations particulières depuis plusieurs siècles. La forêt donne son nom à des villages et se trouve ainsi sacralisée parce que la population lui doit sa survie et sa protection. Ainsi, dans le sud du Bénin, des villages comme Zoungbonoun, Nazounmê⁷⁰, ... doivent leur appellation à la proximité d'une forêt ou de ce qui en reste. De même, des familles prestigieuses se sont fait appeler Zounnon à Ouidah. Au-delà des fonctions mystiques, les hommes vivent de la forêt ; ils y trouvent les ressources nécessaires pour se nourrir, se soigner (pharmacopée traditionnelle). La forêt abrite les temples de certains dieux comme Abikou (le dieu qui régule la mortalité infantile) en milieu fon et yorouba. Sa présence constitue un critère favorable à

⁷⁰ Dans la langue fon, Zoun signifie forêt sacré. Lorsqu'on veut la désigner sans mettre l'accent sur sa sacralité, on préfère l'expression "Zoun kan".

l'implantation d'un couvent parce qu'elle garantit la discrétion pour la mobilité des adeptes qui ont parfois besoin de sortir du couvent.

La sacralité de certains espaces forestiers, leurs dimensions symboliquement réduites (cf. photo n°15) et la nécessité pour les hommes de les fréquenter régulièrement pour y faire leurs cérémonies constituent un ensemble de critères qui expliquent la présence des forêts sacrées dans les agglomérations urbaines. C'est le cas de certaines villes imprégnées de culture vodoun en Afrique de l'Ouest comme Ouidah, Abomey, Allada, Porto-Novo et Kétou en République du Bénin ; de Lomé (la forêt de *Bê*) au Togo et de la ville d'Accra (forêt de *Gbawé*) au Ghana (cf. n°15). Qu'importe finalement la taille de la forêt, étendue à de larges espaces ou réduite à de simples bosquets, la forêt véhicule les mêmes images. L'homme s'y sent dans un « ailleurs », un espace en marge, hautement chargé de puissances surnaturelles. Elle est peuplée d'esprits prédateurs, prêts à faire peur aux hommes et à leur nuire.



Photographie 14 : Au cœur de la ville de Ouidah, une forêt reconstituée (replantée) autour d'une essence survivante (un bombacacée)

Pour les besoins des populations riveraines, cette replantation est un impératif. On peut voir sur la photo de jeunes pousses d'arbres autour d'une espèce avec des racines adventives. Des feuilles de cocotier tressées assurent en attendant la discrétion.

Les relations que les Africains ont avec la forêt ressemblent étrangement à certains aspects du chamanisme. Les rituels chamaniques ont pour but de pacifier l'univers forestier, de le contrôler et d'établir des relations apaisées avec l'univers des humains (Toffin, 2005)⁷¹.

⁷¹ Toffin Gérard, 2005. La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais, *Revue de l'histoire des religions*, pages 177 à 200.

Cela revient à admettre que la forêt est synonyme de pouvoirs fondateurs qu'il faut ressourcer régulièrement. Une autre vision, très proche des conceptions africaines est que la forêt est conçue comme un réservoir de forces surnaturelles avec lesquelles les hommes doivent compter, et qui sont, des forces aussi bénéfiques que maléfiques. En effet, la forêt constitue une énorme réserve de secrets de tout genre que les populations s'approprient. Le maintien de la forêt est donc une nécessité pour la survie des hommes et de leurs religions. Les humains chassent dans la forêt, et y ramassent des racines pour se nourrir. La forêt fournit le bois d'œuvre et le bois de chauffe ; elle est fréquentée quotidiennement par des gens qui l'exploitent et en tirent une grande variété de ressources. La forêt n'est donc pas l'état sauvage total : elle est socialisée.



Photographie 15 : La forêt de Gbawé à Accra (Ghana) (Source : photo B. Monique - revue *Historiens & Géographes* -n° 379 juillet 2002.

Ghana : urbanisation du domaine coutumier de Gbawé à l'est d'Accra. Les transactions foncières ont épargné le bois sacré, mais s'étendent jusqu'au pied de la décharge à ordures du district. La forêt demeure un patrimoine qu'on ne peut pas effacer facilement en milieu vodoun.

Les marqueurs végétaux et autres du milieu vodoun demeurent des patrimoines qu'on ne peut effacer facilement et des marqueurs spatiaux qui s'imposent à toute évolution de l'espace. La forêt, associée au sauvage rentre dans la catégorie des espaces en marge comme les couvents dans le milieu vodoun mais intégrés à la cité qu'elle peuple. Il apparaît là une connivence évidente entre certains groupes sociaux et des domaines protégés. Ainsi, des

frontières et des limites se sont mises en place dans ces villes africaines de culture vodoun en même temps que des tensions et des interactions se sont développées.

La lecture de l'occupation et de l'aménagement de l'espace en milieu vodoun donne l'impression de certaines particularités qu'il faut élucider. On note une volonté évidente des différents acteurs de s'accaparer l'espace et de le privatiser. De nombreux exemples à Ouidah et dans sa région illustrent les tensions aux frontières des différents territoires visiblement apaisés : c'est le cas du face à face entre le temple du dieu serpent de l'ethnie Houédah et la basilique catholique de Ouidah. Dans cette ville, les collectivités familiales vivent à l'intérieur de territoires dont les limites font l'objet d'une grande vigilance avec un positionnement foisonnant de dieux objets, de marqueurs végétaux et de divinités familiales.

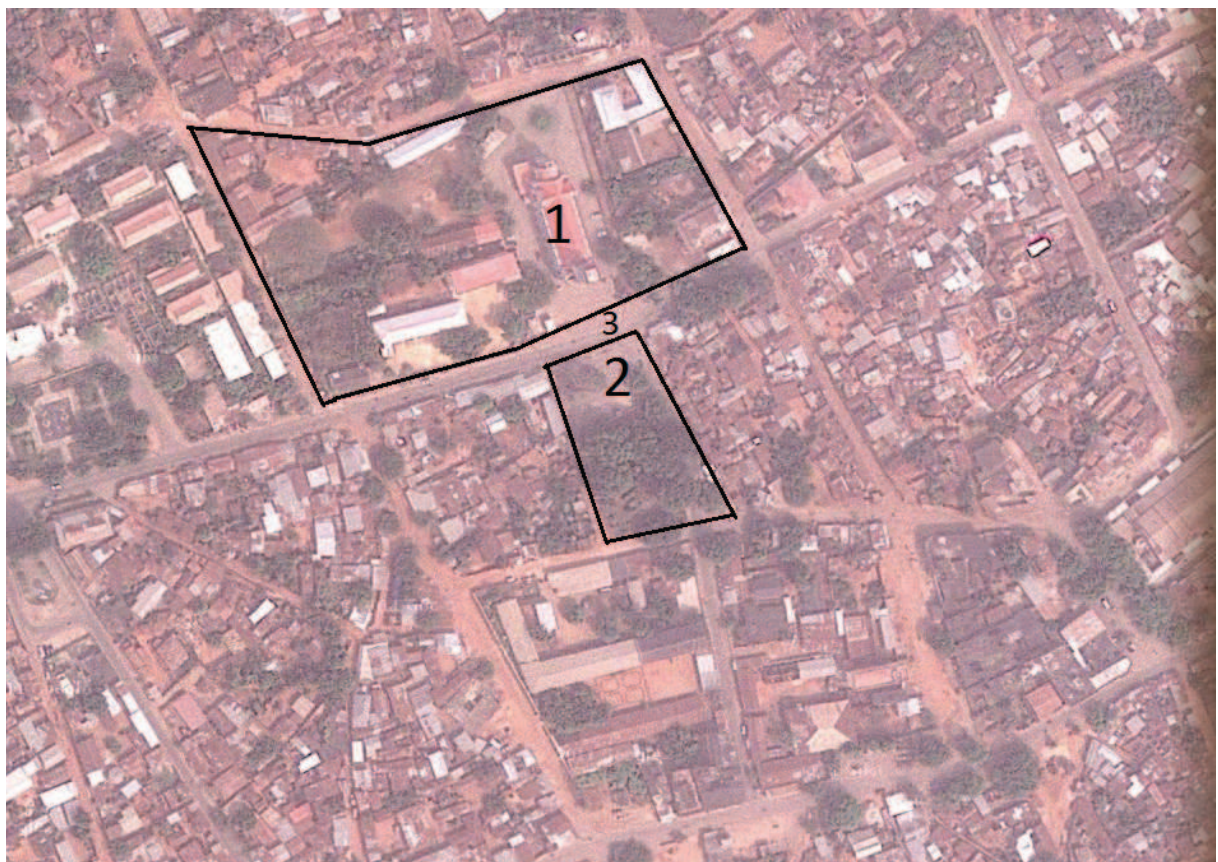


Figure 11 : Une vue partielle de la ville de Ouidah. Image satellite Google Earth 2008
Échelle : 0 _____ 50m

Extrait de l'image satellite de la ville de Ouidah (source Google Earth) : on note : 1 : la basilique catholique de Ouidah avec à sa gauche le presbytère - 2 : le temple du python de Ouidah avec sa forêt sacrée en arrière plan. - 3 : entre les deux passe une rue et une place : c'est un face à face intrigant.



Photographie 16 : Le temple du Dangbé et la cathédrale de Ouidah.

Un Cliché de L. Galtier datant des années 1920 qui met l'accent sur ce face-à-face entre animisme et christianisme. C'est un document extrait de « Au pays des Fons - Us et coutumes du Dahomey » de Maximilien Quenum, 1936.

2-5.3 Les dieux objets, marqueurs inamovibles et structurants de l'espace.

Comment peut-on adorer le bois et la pierre ? C'est à cette question fondamentale et naïve qu'il faut apporter une réponse lorsqu'on s'interroge sur les dieux objets dans l'actuel Golfe du Bénin. Ils ont été étudiés par quelques grands ethnologues (Frobenius, Herskovits, Le Hérissé, Maupoil, Verger...), et prennent place dans des entités politiques élaborées auxquelles leur histoire est liée (royaumes de Porto-Novo, d'Allada et d'Abomey en République du Bénin, d'Ifè, d'Oyo, d'Egba et d'autres peut-être au Nigéria). L'histoire des dieux objets est celle de peuples ou d'hommes dont les destins se sont croisés avec des objets ou des animaux qui sont devenus des mythes. Pour les Baoulé de la Côte-d'Ivoire le respect et la vénération de l'hippopotame sont justifiés par le fait que cet animal les a aidés à fuir alors qu'ils étaient poursuivis par des ennemis déterminés à les massacrer. Un nombre considérable de ces dieux objets sont des totems pour de nombreuses familles ou collectivités familiales qui s'en servent pour marquer et délimiter leurs territoires. C'est le cas du python, le serpent sacré des peuples Houéda de la ville. Aucun temple du dieu python n'est localisable en dehors

de la ville de Ouidah (une déformation de Houéda). On peut trouver en dehors de Ouidah des temples du dieu serpent, mais jamais du dieu python, qui sont différents.

Les dieux objets font explicitement système et constituent un véritable panthéon ; ils sont liés au système dynastique, à la filiation ancestrale (dynastie royale d'Abomey, de Porto-Novo, de Kétou...). Le dieu, dans ses innombrables actualisations est toujours partie prenante au dispositif d'ensemble où figurent d'autres dieux. Il est également constitutif de l'identité humaine individuelle et celle-ci en retour lui confère plus de réalité. Ainsi, il est admis qu'une réalisation d'un dieu peut être plus efficace et plus forte qu'une autre parce que l'homme qui en a la charge, le prêtre, est lui-même plus fort que d'autres. Chaque être humain possède un dieu personnel, un *Lègba* qui n'est qu'un exemplaire du dieu *Lègba*, personnage singulier du panthéon béninois.



Photographie 17 : Aïzan, dieu marqueur du marché et du territoire Houédah.

Un culte rendu à Ayizan, le lègba chargé de veiller sur le marché central de la ville de Ouidah. Le lègba veille sur les lieux publics, sur l'entrée des agglomérations et sur chaque individu.

Les cultes divinatoires qui font intervenir un certain nombre d'objets (le *fa*, le *kpohli*), font partie du monde des dieux. Le *fa* est la divinité principale de ce culte. Il est le messager de tous les dieux, quand on interroge les dieux, on donne la parole au *fa*. La pratique de ce culte revient au *bokonon* qui est initié par un tiers dont il est généralement le descendant.



Photographie 18 : Le dieu lègba sous une autre forme

On le reconnaît ici par son attribut sexuel surdimensionné. Il est le serviteur que tous les autres dieux peuvent envoyer en mission, et se servent de ses mains pour agir

Après un tour d'horizon aussi large, il serait risqué de ne pas tenir compte du fait que les sociétés vodoun sont dynamiques donc évoluent sans cesse. Les trente dernières années ont vu arriver au Bénin et dans les pays du golfe de Guinée des changements spectaculaires et nous voulons nous intéresser aux mutations liées au domaine religieux. Il faut affirmer ici que nous avons affaire à des peuples profondément croyants, acteurs des différents changements. Le champ religieux, depuis trente ans s'est élargi et a affecté tous les domaines (social, économique et politique). Ces différents changements n'éclipsent pas les domaines propres au vodoun qui sont restés figés et qui, reconnaissons-le, lui permettent d'exister. Les cohabitations du vodoun avec les autres religions et les syncrétismes ont révélé le vodoun comme une vraie culture et le positionnent comme une source où tant de peuples ont puisé la force nécessaire pour affronter les défis d'un monde en perpétuel mouvement.

Chapitre 3 : Sociétés et religions dans l'espace géographique du sud du Bénin : les dynamiques actuelles, permanences et mutations

3-1 Les dynamiques actuelles

En République du Bénin (ex-Dahomey), la politique et la religion ont toujours eu des imbrications. Il n'est pas aisé de distinguer rigoureusement des domaines définis comme politiques sans des intrusions religieuses.

Dans le cas du vodoun, parler de l'économie, du social ou de la politique sans évoquer le fait religieux ne ferait qu'en parler à moitié. Des codes précis régissent la vie et le comportement des individus. Certains se retrouvent dans d'autres sociétés traditionnelles, d'autres sont particuliers au monde vodoun. Inscrits dans l'inconscient collectif, ils marquent encore fortement les us et coutumes locaux et influencent des domaines comme la santé, l'économie, la politique.

Dans un contexte économique très difficile, tout ce qui a trait au vodoun représente un débouché, une aubaine financière à explorer et exploiter. Ce qui n'est pas sans conséquence d'ailleurs sur le comportement des individus, sur les options politiques et sur la patrimonialisation des espaces urbains. Nous reviendrons, plus loin dans la suite du texte, sur les aspects liés à cette question.



Photographie 19 : Des affiches publicitaires pour la vente de médicaments traditionnels

Tout le vodoun n'est que plante (Paul Lando, 2003). On exploite les fondamentaux vodoun pour se faire de l'argent. Ainsi les prêtres de l'Église catholique sont en première ligne ; ils connaissent mieux que quiconque l'usage des plantes et cela peut se comprendre : ils ont leurs racines profondément ancrées dans la culture vodoun.

L'évolution de la question religieuse et son intensification dans l'espace géographique ont débuté dans les années soixante au lendemain de l'indépendance du Bénin. En 1972, le pouvoir révolutionnaire arrive aux affaires et l'effervescence religieuse va diminuer. En effet, le régime politique d'alors engage une lutte contre le vodoun et les pratiques occultes, mais doit y renoncer quatre ans plus tard. Dès 1978, le foisonnement religieux reprend un coup d'accélérateur. Mais la diversité religieuse doit surtout son essor à l'accélération du processus de mondialisation, la circulation des personnes, la liberté d'expression religieuse retrouvée, une perméabilité plus grande aux nouvelles entreprises missionnaires (fondamentalismes musulmans et pentecôtisme) et aux médias transnationaux. Parallèlement, certaines Églises prophétiques africaines connaissent une expansion non seulement continentale, mais mondiale. C'est le cas du christianisme céleste au Bénin qui fut fondé par Otchofa, un natif de Porto-Novo.



Photographie 20 : Église du christianisme céleste dans une banlieue de Cotonou

Les églises du christianisme céleste sont propriétés d'un individu ou d'un groupe d'individus qui ont investi et qui s'accaparent des bénéfices qui résultent de l'exploitation d'un ensemble de fidèles.

Christianisme Céleste

Le christianisme Céleste est devenu l'une des principales églises afro-chrétiennes du continent. Elle est hiérarchisée autour d'un siège central et possède une stratégie de quadrillage de l'espace. Elle est fondée en 1947, dans l'Ouémé, département du sud-est du Bénin, par le révérend pasteur Samuel Bileou Joseph Oshoffa. Oshoffa avait fréquenté auparavant l'Ordre sacré des Chérubins et des Séraphins qui sont des Églises issues du mouvement chrétien aladura né parmi les Yorouba du Nigéria. Le christianisme céleste atteint la Côte d'Ivoire en 1950, le Nigéria en 1952 (le prophète fondateur s'y établit en 1977), le Gabon puis le Congo par Pointe-Noire. Il connaît désormais une diffusion en Europe (une quarantaine de paroisses au Royaume-Uni en 2006) (Dorrier-Apprill, 2006)⁷², une vingtaine de paroisses déclarées en 2006 à Paris, des implantations aux Antilles où son influence dépasse la seule diaspora béninoise. La plage de Sèmê-kpodji au sud de Porto-Novo est un lieu de grand pèlerinage panafricain pour le Christianisme céleste. La mort soudaine d'Oshoffa dans un accident de voiture en 1985 ouvre une crise de succession qui n'est pas résolue à ce jour.

Sur une initiative et des financements nord-américains, des dénombrements exhaustifs ont été réalisés par des coordinations d'Églises évangéliques dans plusieurs pays du golfe de Guinée en 2000-2001. Ce projet met à jour des dynamiques protestantes en Afrique de l'Ouest : les lieux de culte chrétiens recensés au Bénin étaient de 7405 soit 1 pour 900 habitants (Dorrier-Apprill, 2006).⁷³ Selon le même projet, le rythme de prolifération de ces lieux de culte chrétien au Bénin serait soutenu. En 1978, on avait un rythme de plus de 50 implantations annuelles puis à partir des années quatre-vingt-dix avec l'ouverture démocratique, ce rythme s'envole (100 par an de 1980 à 1984 et 475 pour la seule année 1999) (Barbier, Dorrier-Apprill, 2002).⁷⁴

L'islam est majoritaire dans les régions septentrionales, mais moins important dans le sud d'une façon générale et dans les sociétés de culture vodoun. Il est importé du nord et des régions du Sahel, et du Nigéria voisin via les commerçants ambulants Haoussa ou Yorouba. La présence de l'islam dans les régions méridionales est relativement récente et fut surtout l'œuvre des conquérants peuls qui ont établi un sultanat à Sokoto au nord du Nigéria. Sa diffusion fut ensuite pacifique. Mais, depuis quelques décennies, il est apparu dans le paysage des régions sud, un forme d'islamisation relativement massive marquée par des constructions de mosquées de couleur verte et blanche, financées par la Lybie et plus sporadiquement par des pays du Golfe. En début 2013, le gouvernement du Bénin a dû intervenir pour expulser

⁷² Dorrier-April Élisabeth, décembre 2006, Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne. *L'information géographique* n°4. Volume 70.

⁷³ Ibidem, pages 47-48.

⁷⁴ Barbier Jean-Claude & Dorier-Apprill Élisabeth, 2002. Cohabitations et concurrences religieuses dans le Golfe de Guinée. Le Sud-Bénin, entre vodun, islam et christianismes, BAGF-

des prédicateurs musulmans venus du Pakistan et d'Indonésie, jugés dangereux et suspects pour la sécurité intérieure.

3-2 Les raisons du foisonnement religieux

En réalité, les églises du christianisme céleste et autres églises dérivées de l'Église protestante ont chacune derrière elles des capitaux privés et se font inscrire à une base (un siège) à laquelle elles versent un pourcentage de leurs recettes pour avoir l'autorisation d'exister. Elles ont donc intérêt à faire tourner l'affaire pour couvrir les frais de fonctionnement. Chez les célestes, « Agoun » (le cercle) a un chef, une organisation, des structures d'accueil et un management. Des pourcentages de recette sont destinés aux hiérarchies supérieures qui contrôlent le terrain grâce à un réseau de renseignement.



Photographie 21 : Une église d'Assemblée de Dieu dans la banlieue de Cotonou, en matériaux très éphémères

Dorier Apprill estime que les périodes d'effervescence religieuse et la naissance des principaux mouvements messianiques ou prophétiques africains correspondent aux crises historiques. Elle évoque la crise des années 1920, avec le kimbanguisme⁷⁵ (retour des combattants de la Grande Guerre, début de la crise économique), celles des années 1940-1950 avec l'effervescence des cultes *Aladura* au Nigéria. L'émergence du *Matsouanisme*⁷⁶ religieux au Congo serait liée aux contraintes de l'« effort de guerre » et le durcissement de l'encadrement colonial. Les revendications égalitaristes et nationalistes, la modernisation et le début de l'explosion urbaine ont constitué d'autres moments forts de l'effervescence religieuse. Les années 1980-2000 ont été celles des ajustements structurels, de la libéralisation, du sous-emploi des jeunes, et des guerres civiles (Dorier-Apprill, 2006)⁷⁷. Il faut signaler qu'une

⁷⁵ Kimbanguisme : mouvement religieux fondé par Simon Kimbangu (1889-1951), un congolais. Messie venu délivrer les peuples noirs et réaliser l'unité des Kongos (groupes ethniques vivant sur les territoires de l'actuel Congo et de la République Démocratique du Congo (ex-Zaïre)

⁷⁶ Matsouanisme: un autre mouvement messianique du Congo.

⁷⁷ Dorier Apprill Élisabeth, décembre 2006. les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne pages 46

multitude d'autres mouvements religieux avec la lutte armée comme moyen d'expression ont fait parler d'eux. C'est le cas en Ouganda du « mouvement de libération du seigneur » ou « mouvement du Saint-Esprit » d'Alice Auma alias Lakwena ⁷⁸. Il en résulte une extrême diversité religieuse.

Dans le cas du Bénin, beaucoup de religions se revendiquent porteuses de la parole du Christ, mais sont hautement teintées du vodoun ou de pratiques très africaines qui sont assez éloignées du christianisme ou de l'islam. Cette prolifération est surtout liée à l'essor des églises chrétiennes indépendantes qui quadrillent l'espace. Les lieux de culte sont assez disparates et vont de la cathédrale à la paillote, et leur fréquentation très inégale : moins de cent fidèles en moyenne dans les églises évangéliques. De très nombreuses micro-Églises issues de la fabrique américaine et exportées en Afrique revendiquent moins de trente adeptes. Elles ont toutes en commun l'écoute et le réconfort moral face aux problèmes quotidiens. Les crises successives et une paupérisation grandissante de la population sont les principales causes d'une sollicitation plus importante du religieux. Les petites communautés de moins de 30 fidèles offrent l'écoute, la solidarité et la dimension humaine que l'Église catholique semble avoir perdue avec la pléthore de fidèles.

Sur un autre plan, les crises ont mis à rude épreuve le tissu familial, mais en pays vodoun on ne se détourne jamais totalement de ce que les ancêtres ont institué et scellé. Les rapports au clan et au vodoun vont survivre ; la question de la double appartenance (catholique et vodoun) sera plus que jamais d'actualité. Lors d'un colloque international qui s'est tenu à Cotonou les 20 et 21 août 2007 et qui a pour thème « le dialogue inter religieux au service de la paix en Afrique » , des prêtres et des évêques de l'Église catholique ont reconnu que la question de la double appartenance ne porte atteinte en rien à l'Église et à ses valeurs. Monseigneur Francesco Follo (2007) déclarait à propos de la double appartenance : « une piste possible serait de distinguer ce qui, dans une tradition spirituelle ou religieuse est facteur d'humanité et capacité d'ouverture à Dieu, plutôt que d'insister sur l'extériorité d'une appartenance qui se joue très différemment selon les cultures ». ⁷⁹

Les crises épisodiques, les sécheresses à répétition, le chômage en milieu rural vont pousser les jeunes des villages vers l'exil et l'exode rural. Les décennies 1980 à 2000 avec leur lot d'ajustements structurels, de dévaluation du franc CFA (franc de la Communauté francophone d'Afrique), ont donné à des candidats à l'exode, l'illusion d'un espoir possible

⁷⁸ Alice Auma (1956- 10 janvier 2007) est une prophétesse acholi (ethnie d'Ouganda), originaire de Gulu. Elle réunit une armée qui prit le nom Holly Spirit mobile forces afin de mener une guerre contre le mal. Elle se disait inspiré par un esprit chrétien nommé Lakwena dont elle était le médium. Elle affirmait également être l'instrument d'autres esprits: Wrong des États-Unis , Ching Po de Corée, Franco du Zaïre, des guerriers islamiques et Nyanker, un combattant Acholi.

⁷⁹ Follo Francesco, 21 Août 2007: Le dialogue interreligieux et l'oecumenisme: L'unité par la diversité. *Colloque international sur « le dialogue des religions endogènes, du christianisme et de l'islam au service de la culture de la paix en Afrique. »*, Cotonou.

dans les centres urbains. En quelques années seulement, les villes côtières sont assiégées par la misère et des bidonvilles ont poussé, sans eau et sans électricité, avec un accroissement sans précédent de la prostitution et des maladies liées au sexe. La population des agglomérations urbaines de la zone côtière du Bénin en 2000 peut être estimée 2,53 millions d'habitants avec une croissance moyenne annuelle de 7,3%. Cependant la ville de Cotonou a vu sa croissance annuelle passer de 5% en 1985 à 4,8% en 1995 puis 4,5% en 1999. Dans le même temps, la population urbaine du Bénin est passée de 30,8% en 1985 à 38,4% en 1995 puis à 41,6% en 1999⁸⁰. On peut donc constater une bonne croissance des villes côtières et une urbanisation en progression. Mais le potentiel économique n'a pas suivi la même courbe, entraînant de fait une misère de plus en plus visible dans les villes de la côte.

Dans une situation aussi critique, et devant l'impuissance des États providence, la misère des villes, mais aussi des campagnes se tourne vers Dieu et les dieux. Le nombre des lieux de culte a explosé. Mais cette augmentation n'implique pas une envolée du nombre de croyants. Certains lieux de culte se vident au profit d'autres confessions religieuses nouvellement installées et apparemment plus attractives. Souvent, les transfuges peuvent changer plusieurs fois de confessions religieuses. Cette pérégrination d'une église à une autre ne ressemble en rien à une recherche de la vérité divine ou une marche vers une foi réelle et authentique. Mais bien la recherche d'un lieu où la misère est supportable : celui qui a trouvé une meilleure écoute, ou une solidarité plus agissante ou encore la promesse d'une aide quelconque, a trouvé le salut. L'exportation des Églises africaines vers l'Europe (c'est le cas du christianisme céleste à Paris, à Londres et aux Antilles), et les masses d'argent sous-jacentes à ces Églises sont les seuls bémols pour dire qu'elles ne sont pas exclusivement des produits de la misère et des crises à répétition.

Cette façon de concevoir la foi en Dieu est strictement identique à la relation à Dieu en milieu vodoun. « Dieu sait ce que nous pensons et sait que nous le recherchons par tous les moyens » ; cette démarche conforte et rassure dans les va-et-vient entre les églises et les enclos vodoun. La réalité des pratiques religieuses actuelles au Bénin et dans la sous-région ouest-africaine se trouve ainsi résumée. Une représentation partagée par tout le monde est que Dieu remplit l'univers, il est tout puissant : les églises en paillette peuvent donc fleurir.

⁸⁰ Alvergne, C. , 2008, *Le défi des territoires. Comment dépasser les disparités spatiales en Afrique de l'Ouest et du Centre*. Éditions Karthala et PDM (Cotonou).



Photographie 22 : Église évangélique « Échos de la Nouvelle » Paroisse de Zounga

Zounga est un quartier de la banlieue ouest de Cotonou, il est situé dans un bas-fond et inondable la majeure partie de l'année. L'église ici est construite sur un remblai et on peut voir en bas à droite sur la photo l'eau venir jusqu'à à l'entrée de l'édifice et le caractère éphémère des matériaux de construction montre bien que Dieu peut venir dans les lieux dépourvus de charme.

Ainsi, le sacré s'est banalisé à tel point qu'il est permis de se demander si, croire en l'Être suprême tel que rien ne peut dépasser « *Mahou* » comme le définissent les Fons du Bénin, n'a pas un côté ludique et intéressé. En effet, le Père Simplicie Boco un ressortissant béninois demeurant en Île-de-France et participant au Colloque international de Cotonou sur « Le dialogue interreligieux » essaye de dénoncer la démarche de certains qui s'acharnent à prouver le phénomène de l'incroyance en Afrique. Il cite en substance Eloi E. qui a publié : « Dieu peut-il mourir en Afrique ». Par ailleurs, le Père Boco estime être de ceux qui pensent qu'avec trop d'intermédiaires on risque de ne jamais atteindre le but. Mais la multitude des ministres du grand Dieu dans le système vodoun ne dégrade en rien la foi que prêche l'Église catholique

3-3 Système vodoun et crises sociales : permanences et mutations

Depuis plusieurs décennies, des crises ont secoué le système vodoun. Ces turbulences ne sont pas systémiques et n'ont donc pas ébranlé l'architecture du dispositif vodoun mais ont conduit à la marchandisation de tout ce qui, dans ledit dispositif pouvait l'être. Il y a dans un premier temps l'exploitation de la détresse qu'occasionne le monde moderne et dans un second temps la dilapidation du précieux patrimoine que constitue la terre.

3-3.1 L'exploitation du Fa à des fins commerciales

Deux panneaux publicitaires en rase campagne aux environs de Ouidah : le premier parle du *docteur Olah visionnaire international et guérisseur traditionnel de toutes les maladies*. Selon le vocabulaire local⁸¹, il ne s'agit nullement ici d'un praticien de la médecine, mais d'un parfait analphabète guérisseur traditionnel.



Photographie 23 : Un panneau publicitaire non loin de Ouidah sur la route inter État N° 1

Ce panneau vante les savoir-faire d'un guérisseur. Une flèche indique où trouver le magicien guérisseur de toutes les maladies et grand interprète du Fa.

Chose surprenante, il guérit toutes les maladies humaines. Au bas du panneau, il est écrit consultant -Fa. Dans le vocabulaire local, un visionnaire est quelqu'un dont le métier est de prédire l'avenir.

⁸¹ Le vernaculaire



Photographie 24 : Un autre panneau publicitaire aux environs de Ouidah en rase campagne

Sur ce panneau, un interprète du Fa propose ses services.

Ce deuxième panneau fait état d'une chambre de vision c'est-à-dire le lieu où travaille le « visionnaire » et une mention est faite là aussi du Fa. Les photos ont été prises le long de la voie inter État n° 1 non loin de Ouidah à 2 km d'intervalle.

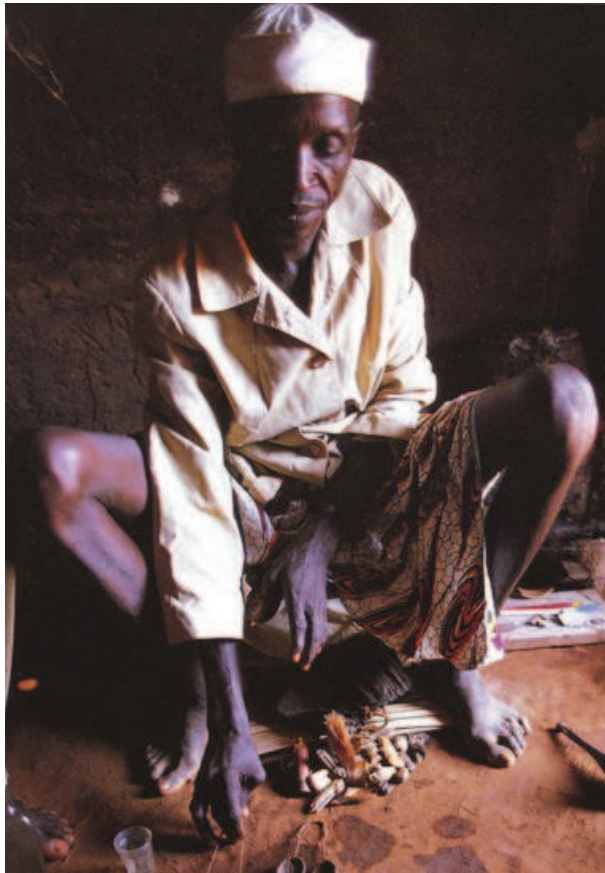
Le Fa n'est pas un dieu ; c'est l'oracle, il permet d'avoir les yeux ouverts sur l'avenir et le Fa est le porte-parole de tous les dieux. Les dieux parlent aux humains par l'intermédiaire du Fa. Le *Bokohnon* (le visionnaire) est en milieu vodoun l'homme dont le rôle est de dénoncer et d'entraver la maladie et la mort. Quand le Fa a fini ses prédictions, il énonce en même temps les mesures à prendre pour aller à l'encontre du mal. C'est ordinairement un sacrifice à offrir à une divinité ou aux mânes d'un ancêtre... ou toute chose pouvant éloigner le mal et éviter une mésaventure



Photographie 25 : Photo Le chapelet divinatoire du Fa (Source - VAUDOU : les forces secrètes de l'Afrique)

Le Fa, associé au Lègba, permet aux hommes de rentrer en communication avec les dieux. Le Fa est omniprésent, on le consulte à l'occasion des grands événements de la vie (naissance, mariage et décès), avant et après les fêtes religieuses.

Quand le chapelet est projeté sur le sol, le Bokonon interprète les différentes positions des éléments qui le composent.



Photographie 26 : Un bokonon, un ministre du Fa (source VAUDOU : les forces secrètes de l'Afrique)

Un ministre du Fa dans un exercice de consultation de l'oracle pour démasquer les forces du mal et conjurer les mauvais sorts. Il a deux cordons où sont fixés huit demies-coques ou des cauris, et il les laisse tomber en priant.

Le ministre du Fa est rétribué principalement par une partie de la matière du sacrifice. Dans la société traditionnelle, être ministre du Fa ne fait pas vivre et ces derniers sont généralement forgerons ou agriculteurs. Mais avec une crise économique devenue chronique et endémique, ce qui dans le vodoun peut être monnayé est systématiquement proposé à la vente et aux enchères. Ainsi les ministres du Fa tarifient leurs services et essaient d'en tirer le maximum de profits pour vivre. Dans le milieu vodoun de nos jours, ce comportement peut aller très loin et si on ne pas tout acheter, certaines cérémonies peuvent être financée par les touristes au Bénin ou au Togo voisin. De même, des temples hautement secrets et interdits de visite peuvent s'ouvrir avec quelques billets de banque notamment pour des touristes.

3-3.2 *La fin des terres*

Sur le plan patrimonial, ce qui se passe au niveau de la terre est assez surprenant. Dans un chapitre intitulé « Crises et mutations » dans leur ouvrage sur l'Afrique subsaharienne, Alain Dubresson et Jean-Pierre Raison évoquent une certaine crise agricole en rapport avec la succession des sécheresses, les dégradations écologiques (avancée du désert), la faiblesse des rendements, etc... Ils évoquent une « fin » des terres parce que les défriches ne s'étendaient plus ou ne pouvaient plus s'étendre alors que la démographie s'accroissait (Dubresson, Raison, 2003)⁸². Mais ils ont passé sous silence le phénomène de la vente des terres agricoles : un véritable fléau. Cette terre agricole que l'on dit léguée par les ancêtres est de plus en plus rétrocédée pour les besoins d'une démographie qui ne recule pas. En milieu vodoun, les espaces en marge ont été peu à peu civilisés et les forêts sacrées ont disparu ou parfois ont été intégrées à la cité, comme ce fut le cas à Ouidah. La terre, en fonction de la culture ambiante, est devenue une valeur refuge et certains commerçants véreux l'achètent à très bas prix pour la revendre deux ou trois ans plus tard au quintuple du prix d'achat. Les gens ont compris que c'est un commerce où on ne perd jamais, car la valeur de la terre n'a jamais baissé. Une caste de nouveaux riches, de propriétaires terriens s'est constituée avec des fortunes qui sont une injure dans un milieu où manger et se soigner sont parfois très difficiles. Les terres agricoles disparaissent et la population augmente. Cela fait que les moindres déficits pluviométriques font grimper les prix des céréales comme le sorgho et surtout le maïs, principale base de l'alimentation dans ces milieux de culture vodoun du sud du Bénin du Togo et du Nigéria qui connaissent les croissances démographiques les plus fortes de la sous-région ouest-africaine.

Ces cinquante dernières années, dans les régions sud de l'Afrique de l'Ouest, on n'a pas mémoire de pénuries alimentaires aussi ravageuses que celles du Sahel (la plus grave en 1973) ou de la Corne de l'Afrique dont la dernière actuellement en Somalie, mais on pourrait bien y arriver si on ne prend pas garde à une « fin des terres agricoles » programmée. Il est à noter que la terre où dorment les ancêtres ne souffre d'aucune négociation, mais les

⁸² Dubresson Alain & Raison Jean-Pierre, 2003. *L'Afrique subsaharienne - une géographie du changement*. Éditions Armand Colin, page 80.

générations actuelles font une autre lecture du legs des anciens et ne sont guère favorables au travail de la terre. Une nouvelle idéologie ou philosophie est en train de faire son chemin : « avec l'argent on peut tout avoir ».

Un autre problème est le mode de production extensif propre aux pays pauvres et un travail de la terre dénué du minimum de mécanisation. Des rendements trop faibles, des sécheresses à répétition et des terres agricoles en régression rapide, une démographie non encore maîtrisée, les pays vodoun survivront-ils encore longtemps à un péril annoncé de la terre ? Comment expliquer la liberté et la démocratie à des peuples qui ont faim et qui sont englués dans leurs quotidiens constitués de la maladie, de la mort et des privations ? Autant de défis pour les démocraties naissantes.

3-3.3 L'intervention de l'État

Dans le cas de Ouidah (ville désormais classée au patrimoine culturel de l'humanité), les chefs vodoun ont été d'accord qu'on parle enfin de la ville. En 1992, l'État béninois organise un grand rendez-vous culturel vodoun à Ouidah dénommé « Ouidah 92 » ce fut une rencontre des peuples du monde qui ont en commun la culture vodoun (Afrique États-Unis, Amérique latine, Caraïbes et Pacifique). L'occasion fut propice pour une muséification du patrimoine urbain, une occasion pour changer le visage de la ville, mais ce fut un accouchement difficile. Les chefs vodoun et de collectivités ont dû accepter que des rues soient tracées et bitumées : ce qui a impliqué que des concessions soient éventrées et que des tombes familiales se retrouvent dans la rue. Pour Ouidah, le sacrifice ne fut pas négligeable et le résultat aura été la restauration de la place « Dangbéhoué"(temple du serpent) face à la basilique de Ouidah, la remise en état de la place des enchères (la place dite Tchatcha) où se négociait le troc des esclaves et le balisage de la route dite des Esclaves. La forêt sacrée de Kpassê consacrée au roi fondateur de la ville a été aménagée pour recevoir des visites. Ouidah peut ainsi prétendre à une manne touristique malgré l'infrastructure hôtelière presque inexistante. Deux ou trois bâtiments de style brésilien ont été sauvés de la ruine, le musée a été restauré et la ville a retrouvé un semblant de modernité, mais elle n'a rien perdu de son âme et de sa singularité.



Photographie 27 : Le temple du python avec sa forêt sacrée en arrière-plan

Ouidah : Le temple du python avec sa forêt sacrée en arrière-plan, refait aux frais de l'État pour le tourisme. La place en face est couverte de pavés Une patrimonialisation de l'urbain par l'État.

L'espace géographique du sud du Bénin est incontestablement religieux. La capacité qu'a le vodoun à s'adapter fait de cette religion un phénomène social total qui impacte tous les domaines, économique et politique. Les crises sociales et la recherche de solution à des problèmes économiques liés au quotidien ont entraîné le système vodoun un peu plus dans les méandres de la mondialisation avec la marchandisation de domaines autrefois réservés. Cependant, la patrimonialisation entreprise par l'État est un souhait de montrer l'ancrage du vodoun dans la société béninoise contemporaine (cf. photo n°27).

En conclusion à cette première partie, il est intéressant de constater que, par le biais du commerce triangulaire et plus récemment des migrants venus d'Afrique de l'Ouest, le vodoun s'est révélé au monde comme une véritable culture capable d'adaptation, de métissage et de rebondissement, et capable aussi de générer d'autres cultures et des civilisations nouvelles. Les flux et de reflux entre les deux rives de l'Atlantique ont occasionné des révolutions culturelle, agricole et économique dont les régions de départ et de retour des esclaves ont bénéficié. Même s'il faut considérer que la traite négrière a fait beaucoup de mal, elle a été un des moyens pour l'Afrique de s'ouvrir sur le reste du monde et jeté très tôt les bases d'une mondialisation culturelle et économique.

Dans ses terres d'origine, le vodoun a gardé des constances qui en font un marqueur spatial prégnant avec une capacité indéniable d'influence sur l'organisation de l'espace. Les crises sociales à répétition n'ont-elles pas ébranlé le système vodoun ? et ne lui ont-elles pas permis de se redécouvrir ? Ainsi que la capacité à utiliser ses moyens propres pour exister dans une économie mondialisée et actuelle.

Deuxième partie : Territoires et frontières en milieu vodoun, les grandes divisions de l'espace

L'espace reste le support de marqueurs, de territoires aquatiques et de territoires d'hommes dans une grande diversité. Dans cette deuxième partie, nous abordons les composantes de la nature et les rituels sacrificiels qui ont forgé une culture locale et une civilisation particulière à travers laquelle tout vient rappeler que le vodoun est dans la nature et qu'il constitue la dimension première de la civilisation.

L'extrême complexité des territoires d'hommes et la hiérarchisation des territoires allant du sacré au profane prouvent que le vodoun imprègne tout, en même temps qu'il impose une certaine organisation de l'espace et son contrôle. Ainsi, les concessions ouvertes et concessions fermées que nous abordons dans cette deuxième partie sont des marqueurs indélébiles et structurants de la ville vodoun de Ouidah.

La multiplication des hauts-lieux et la particularité des histoires qui les fondent, la division administrative et le découpage traditionnel et ancestral, la juxtaposition des identités uniques et particulières à chaque lieu, sont autant de facteurs qui font de Ouidah une ville fractale.

Chapitre 4 : Présentation de la commune de Ouidah

La commune de Ouidah est constituée de la communauté urbaine, la ville de Ouidah proprement dite et de plusieurs communes rurales composées de villages de plus ou moins grande importance. Elle a des atouts humains indéniables pris dans son ensemble et un potentiel naturel à faire valoir en matière économique. Le passé de la ville (histoire de la Traite) et son ancrage dans le vodoun sont des arguments à faire valoir en matière d'attraits touristiques.

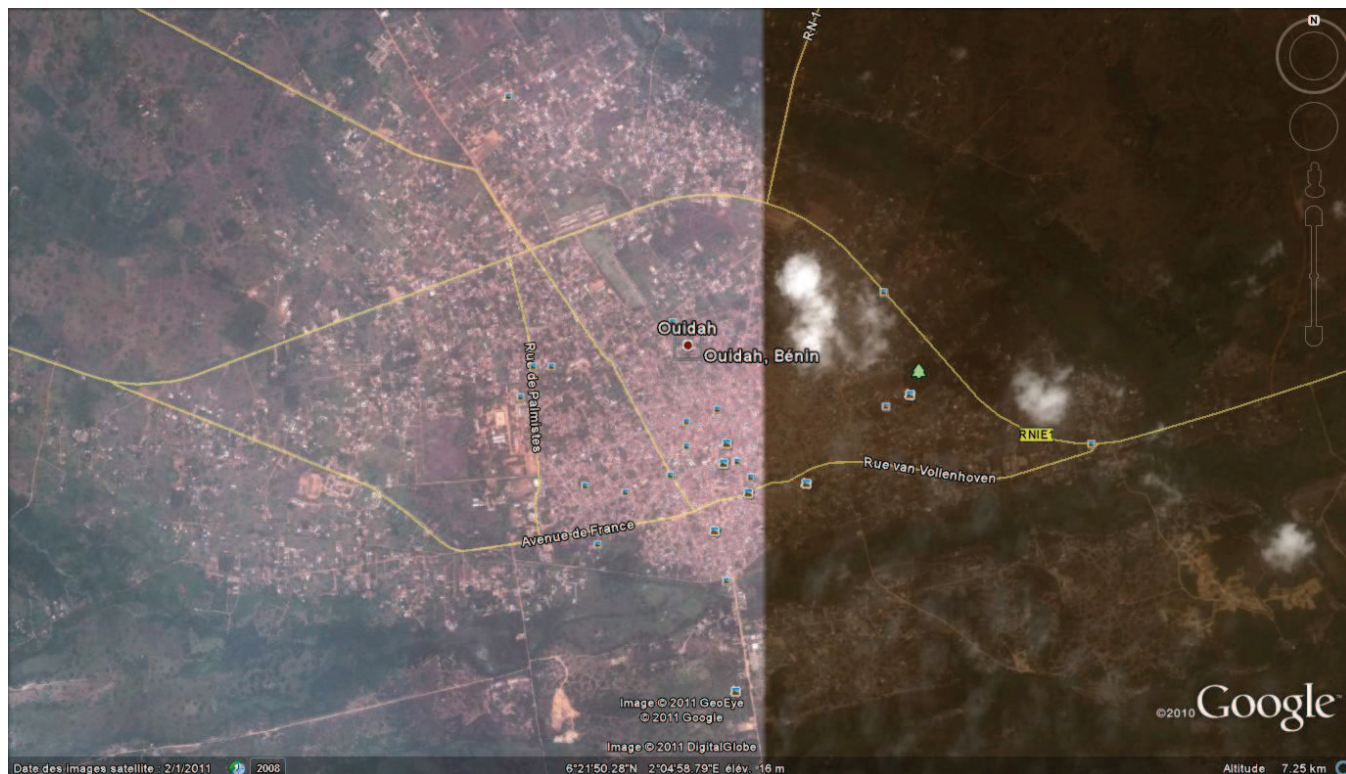


Figure 12 : La ville de Ouidah et son environnement. Image satellite datée de 2008.

On voit les tracés des limites nord (RNIE1) et sud, qui se rejoignent.

4-1 Une promenade dans la ville de Ouidah

Entre deux chemins qui se séparent et se croisent à nouveau, voici Ouidah, une ville singulière comme le souligne Alain Sinou (1995)⁸³. Quand on se promène à travers ses venelles poudreuses ou carrément transformées en lit de ruisseau pendant la saison des pluies, l'idée qui vous parcourt est l'impression d'un gros village ; Avlékété⁸⁴ en version urbanisée, presque sans bitume avec des rues dont les sinuosités se perdent à l'intérieur des concessions. C'est peut-être une des particularités de la ville : mieux on se perd et mieux on est repéré. Les rues de Ouidah vous perdent afin de mieux vous révéler et finalement on ne s'y perd peut-être jamais, mais on la découvre mieux.

⁸³ Sinou Alain, 1995. - *Le comptoir de Ouidah une ville africaine singulière*. Éditions Karthala 190 pages.

⁸⁴ Avlékété : commune rurale de Ouidah située à 15km au sud est de la commune urbaine de Ouidah. Ouidah semble être un modèle agrandi et urbanisé du village éponyme de la commune d'Avlékété.

Quand arrive le soir, au hasard d'une promenade entre Zomaï au sud et Gbêna au nord, lorsque vous vous retrouvez sur la place Dangbé (Dangbéhouê), le temple du python, au pied de la prestigieuse basilique, sous des nuées de roussettes et de chauves-souris, alors en ce moment sublime la ville s'apprête à livrer ses secrets. Ces moments sont magiques et inoubliables. Le soleil se couche lentement sur une ville qui se réveille pour entrer dans son vrai rôle. À la tombée de la nuit, elle grouille d'activités et éveille des échos parce que tous les esprits s'activent et les morts reviennent peut-être en cette terre du vodoun. La ville n'a jamais eu bonne réputation, mais elle a une âme qui s'attache à vous et cela peut aller vite et fort. Se promener à Ouidah dans ces rues bordées par endroits d'herbes folles est un rêve pour qui connaît les lieux et certains endroits sont si calmes qu'elles donnent l'impression d'être inhabités, un coin de village déserté par ses habitants. On peut se promener à Ouidah et se surprendre à rêver d'autres choses, tellement le calme vous fait oublier que vous y êtes et au détour d'un chemin, une femme ou un homme âgé et fatigué qui vous rappelle qu'ici les « départs » sont fréquents. Les vieux et autres gens meurent souvent et cela donne l'occasion à de grandes fêtes. Il vaut mieux mourir à Ouidah parce que ceux qui vous aiment vous font toujours une grande fête. Et puis ça fait marcher le commerce local, ça met de l'animation parce qu'ils reviennent tous, ces membres de la famille. Toute la collectivité familiale se retrouve au grand complet pour exfiltrer le défunt et l'accompagner ; chacun apporte sa participation. La mort ici sublime l'individu et le place au-dessus de tous. Après l'inhumation et les cérémonies d'usage, il est installé dans le cercle céleste de la famille de l'au-delà et mangera désormais à leur table dans la grande salle des *Assens*⁸⁵ : les morts ne sont pas morts dit-on ici « ils sont dans la foule, ils sont dans le feu, ils sont dans l'eau qui dort, ils sont dans l'eau qui coule, ils sont dans le bébé qui vagit⁸⁶ ». C'est la magie du pays vodoun, les morts sont des acteurs incontournables : ils refont la vie.

L'industrie de la mort qui fait vivre Ouidah

Il y a très peu d'activités : l'industrie des tabacs et allumettes a fermé ses portes depuis longtemps ; très récemment (2011), l'Ambassade de France a installé son service des visas dans la ville, mais cela ne devrait pas beaucoup changer les choses. Ouidah vit d'un peu de tourisme, de petites affaires liées aux enterrements (locations de chaises, de bâches, de couverts, de plats...). Des groupes se sont constitués pour animer les cérémonies d'enterrement en jouant de la musique et tarifient leur service (cf. photo n°28).

⁸⁵ L'autel sur lequel on donne à manger aux morts (les anciens ou les ancêtres) dans le vocabulaire fon. Les assens sont disposés dans un local appelé *Mêholê gbassa* (salon des ancêtres). Chez les familles revenues du Brésil, il n'y a pas d'Assens mais on dresse une table pour faire manger les morts.

⁸⁶ Birago, Diop, 1960, *Leurres et leurs* Éditions présence africaine.



Photographie 28 : Annonce publicitaire à Tovê

On voit sur la photo la devanture d'une maison peinte pour une annonce publicitaire d'un groupe qui joue pour les cérémonies d'enterrement.

Pour ne pas mourir de faim à Ouidah dit-on, il suffit de se promener et de repérer les concessions devant lesquelles se dressent des hangars avec des chaises alignées. Il y a toujours à manger pour tout le monde aux funérailles. À partir du jeudi, les enterrements commencent et s'arrêtent le samedi. Le dimanche, si vous êtes conducteur de taxi, intéressez-vous à Ouidah, il ya des affaires à faire parce que tout le monde se replie précipitamment après les enterrements jusqu'au prochain décès dans la famille ou dans une famille alliée. S'il y a une activité dynamique à Ouidah, c'est bien celle des tailleurs. En discutant avec un artisan-tailleur (couturier), il soutient qu'au rythme des funérailles avec leur cortège de vêtements uniformes, il y a toujours des commandes et on s'en sort bien. Ayant compris que j'étais de passage, parce que contemplant la mosquée, le tailleur me fait une confidence : « toute l'histoire de Ouidah a pour berceau cette partie sud de la ville ». Comme si le reste de la ville n'a jamais existé. Mais en réalité, c'est dans cette zone sud de la ville que sont inscrits les patrimoines immobiliers des anciens esclaves revenus du Brésil. La mosquée de Ouidah avec son architecture brésilienne jouxte le quartier des anciens esclaves musulmans revenus du Brésil. Ils ont été accueillis par Tchatcha leur ancien maître qui leur a offert ce lieu pour se racheter.

Plus à l'est de la mosquée l'immense concession Tchatcha de Souza⁸⁷ constituait sa résidence personnelle au moment où la traite (illégale) battait son plein vers la fin du XIX^e siècle. Au milieu de la place où se faisaient les enchères sont plantés un arbre symbolique et une statue localisée là pour attirer les touristes. On dit que la première maison à étage de toute la Côte des Esclaves fut construite par Tchatcha le grand négrier. La concession de Souza a quelque chose de particulier : elle est divisée en deux parties séparées par une rue. Une autre rue sépare la concession De Souza du quartier Abata1.

Une odeur d'encens se fait sentir non loin de la mosquée : ce marqueur olfactif particulier présume-t-il d'une présence de musulmans. De la place des enchères tout droit jusque dans les profondeurs de l'océan, la route des esclaves : c'est le tronçon sud de la route des esclaves, officiellement transformé en patrimoine pour servir l'économie touristique locale. Il est prolongé par un circuit interne dans la ville et d'un axe routier vers le nord en direction de Savi et d'Allada.



Photographie 29 : La concession Tchatcha

Une rue pavée sépare en deux l'immense concession Tchatcha de Souza. On voit ici une maison de style brésilien qui a été restaurée. À gauche (mais non visible ici sur la photo), se trouve la deuxième partie de la concession.

⁸⁷ Tchatcha de SOUZA fut l'un des plus célèbres marchands d'esclaves à Ouidah. Il fut au service du roi Guézo (1818-1858) d'Abomey dont il était aussi un grand ami.

À deux pas, presque en face de la place des enchères, voici la concession de résidence et des installations de *Daagbo Hounon*, le pape du vodoun à Ouidah et au Bénin, reconnu et consulté régulièrement par les autorités administratives et politiques. Les décorations sur les murs extérieurs et le nombre impressionnant de divinités à l'entrée annoncent qu'on aborde des lieux qui sont prestigieux.

Toujours sur la bande sud et à l'extrême ouest, le camp militaire, l'actuelle mairie, les anciennes administrations et résidences coloniales. Cette localisation géographique s'explique sans doute par le fait que les vents à Ouidah sont d'ouest, et la ville est à l'est de ce pôle administratif. Les colons ne voulaient pas subir l'air qui balayait auparavant les quartiers populaires⁸⁸. Ce pôle ouest constitue une centralité tertiaire pour la ville et la caserne militaire avec la présence des hommes de rang et des officiers qui font vivre en partie la ville.

Du sud vers le nord en direction du quartier Gbêna, il faut passer successivement la place de l'ancien Fort français haut lieu de la mémoire, qui est aujourd'hui laissée vide, puis le quartier d'Ahouandjigoh avec sa place. C'est la place la plus animée de Ouidah et c'est là que se croisent deux artères qui concentrent l'essentiel du trafic à Ouidah. L'un dans le sens nord-sud jusqu'à la RNIE1, et l'autre est-ouest, de la mairie au sud-ouest jusqu'à la périphérie est en passant par le cimetière français de Ouidah. À Ahouandjigoh dans le sens nord-sud, on peut noter des changements au niveau de l'habitat. Dans la partie nord de ce quartier qui jouxte Gbêna, il y a déjà de grandes concessions individualisées et fermées dont le style est plus évolué comparé aux concessions ouvertes immenses, infinies avec des réseaux de labyrinthes du quartier central. C'est une transition vers les quartiers périphériques plus ouverts avec un habitat dispersé. Gbêna en est un.

Poursuivant vers le Nord, on arrive à la route nationale inter État (RNIE1) qui passe à la périphérie des quartiers Gbêna, Gbéto, Zohoungo, Agbanou, et plus à l'est vers Vassého où se situe le nouveau cimetière. Au-delà de la RNIE1, la nature reprend ses droits passé les cents premiers mètres. L'essentiel de l'activité économique de la ville se trouve de part et d'autre de la RNIE1, le très important marché régional de Ouidah appelé Kpassê est également sur cette RNIE1. (cf. figure 13 chapitre 4-2)

La forêt sacrée la plus officielle et la plus connue de Ouidah est à quelques encablures du marché Kpassê et tout près de la route nationale inter État n° 1. La partie nord de *la Route des esclaves* a été bitumée après plusieurs années de tergiversations au début des années 2000 parce qu'elle est vitale pour l'économie de Ouidah et sa région. Elle sort de Ouidah par le marché régional Kpassê et son tracé suit la direction de Savi, la petite commune rurale voisine

⁸⁸ En se positionnant à l'Ouest, le quartier colonial subit le vent d'ouest avant les quartiers populaires. Cela limite les risques d'épidémie pour la communauté d'origine européenne. Entretien du 15 janvier 2012 : Mr A. (78 ans retraité de l'enseignement supérieur domicilié à Ouidah) sociologue.

de Ouidah. C'est une œuvre digne de la mémoire des innombrables déportés : elle est large de 40m, immense et s'enfonce dans une nature silencieuse et pratiquement déserte. À deux kilomètres sur cette *Route des esclaves* se trouve le grand séminaire catholique de Ouidah : le séminaire Saint Gall. C'est le plus ancien et le plus réputé, et les plus célèbres prélats du pays y ont été formés. En face du séminaire la divinité du « dieu serpent » très connue et très sollicitée (pour les cas de vol à Ouidah). À pied, sur cette partie nord de la *Route des esclaves*, on pourrait bien avoir des frissons en pensant aux foules de captifs qui s'y pressaient quelques siècles plus tôt, et à Ouidah on veut entretenir ce souvenir qui fait partie de l'identité de la ville. Chaque année au mois de janvier les « élites éclairées » de la ville organisent la marche du « repentir », à laquelle participent des hommes de la diaspora venus parfois pour des raisons touristiques, mais l'événement ne fait guère du bruit à Ouidah.

Mr A. (78 ans retraité de l'enseignement domicilié à Ouidah) nous a confié ses réflexions à propos de la marche et nous a invité à y participer le samedi 28 janvier 2012 à 10 h. Il disait ceci : *il ne faut pas oublier le mal qui fut fait à ces millions d'hommes et de femmes forcés à l'exil dans la plus grande indignité.*

Et il poursuit en parlant du Mémorial de Zoungbodji où se trouvait une fosse dans laquelle étaient jetés les esclaves malades : *ces esclaves jetés dans la fosse n'ont pas eu droit à une sépulture, c'est inimaginable.*

La RNIE1 joue un rôle important dans la structuration de l'espace au nord de la ville. C'est un axe qui traverse le littoral béninois et relie Abidjan à Lagos. À 300 m au sud de cet axe, le quartier musulman Zohoungo des immigrants Haoussa, Djerma et Peul, juste en dessous du marché régional. Zohoungo jouxte le quartier des Fon (Fonsramê) mais bien marqué par une frontière, des pratiques religieuses différentes et des organisations différentes de l'espace. Le long de la RNIE1, d'ouest en est, survit un couloir de densité et d'activités assez variées, regroupant le petit commerce sur table (vendeurs d'essence frelatée, de détaillants de cigarettes et de sucres en morceaux), de petits restaurants sous hangar, de deux grands hôtels, des bars, une mobilité importante de conducteurs de « taxis-moto ». Un peu plus à l'Est, la forêt sacrée la plus importante et patrimoine de Ouidah ; sous les cocotiers, la résidence de l'adjoint au prêtre suprême vodoun que nous avons eu l'occasion d'interroger, le marché régional et enfin le poste de contrôle de police à la sortie Est de la ville.

Voilà un tour de la ville achevé dans le sens nord-sud. Il nous a permis d'entrevoir des quartiers différents, des ambiances différentes, mais, pour l'instant, ce simple cheminement n'a pas trop dévoilé le caractère vodoun de la ville : ainsi, les différents couvents ne se voient pas. Pourtant dans le détail, des signes sont visibles : les maisons dont les façades portent des graffitis d'art vodoun sont nombreuses et dans toutes les concessions où il y a un dieu, il y a un couvent.

4-2 La commune de Ouidah : présentation

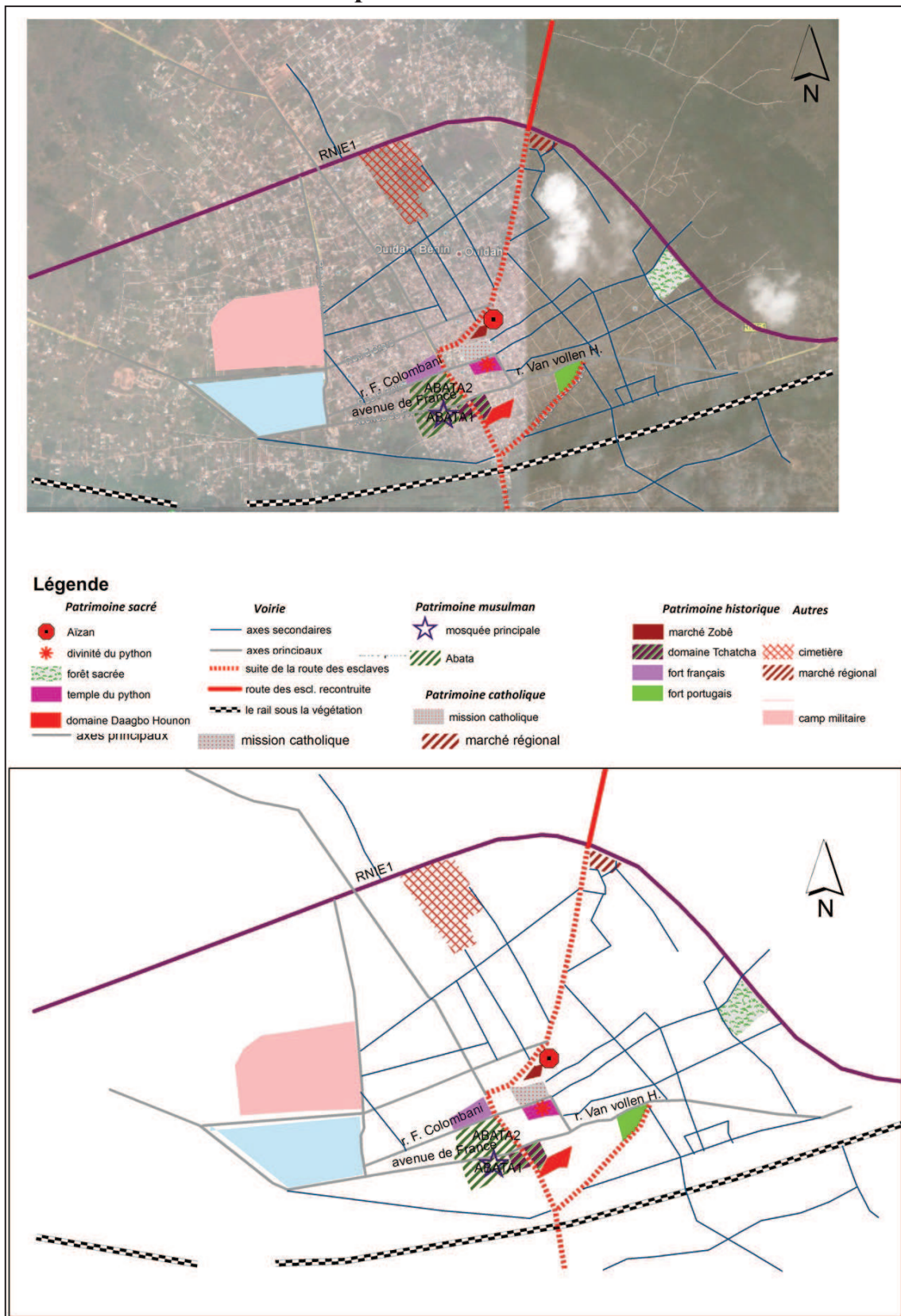


Figure 13 : Ouidah vue à travers une image satellitaire avec quelques repères

Un repérage dans la ville de Ouidah à partir d'une photo aérienne de Google du 26/02/2008. Réalisation Paul Lando. On constate qu'à la place des rails la nature a repris ses droits.

Il apparaît important de préciser que Ouidah que nous définissons comme notre domaine d'investigation est une entité qui recoupe deux réalités différentes :

- notre terrain d'étude concerne essentiellement la ville même de Ouidah et sa banlieue actuelle.
- sur le plan administratif, la commune de Ouidah comprend notre domaine d'investigation qui est la commune dite urbaine de Ouidah et un ensemble de six communes rurales qui entourent ce noyau central.

4-2.1 Présentation du cadre géographique : la définition administrative de Ouidah

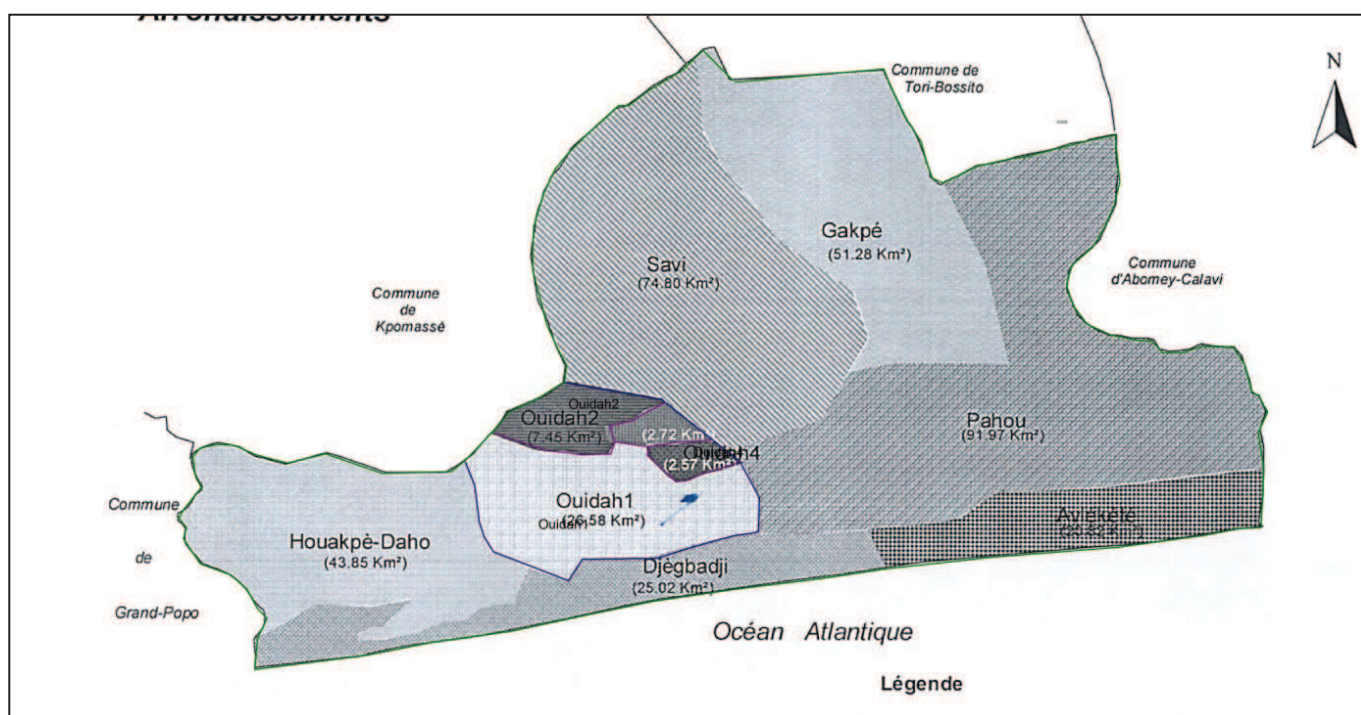


Figure 14 : Ouidah et ses communes rurales (Source : Fond de carte CENATEL/ABE) 1cm = 2 km

On a :

Ouidah1 : 26,5 km² ; Ouidah2 : 7,4 km² ; Ouidah3 : 2,7 km² ; Ouidah4 : 2,5 km²
Ouidah1, Ouidah2, Ouidah3 et Ouidah4 constituent la commune urbaine de Ouidah.

Les communes rurales sont :

Houakpè-Daho : 43,8 km² ; Savi : 74,80 km² ; Gakpè : 51,3 km² ; Pahou : 92 km² ;
Avlékété : 20,3 km² ; Djègbadji : 25 km²

Ouidah est une cité historique du département du Littoral en République du Bénin. Le nom Ouidah renvoie à un ethnonyme utilisé par les Fon d'Abomey pour désigner ses premiers habitants, les Houédah de l'ethnie éponyme. Ce vocable sera perçu et transcrit différemment par les Européens : *Juda*, *Ajouda* par les Portugais (XVI^e siècle). *Fida* par les Hollandais (XVII^e siècle). *Whydah* par les Anglais (1681-1780) et Ouidah par les Français au (XVII^e siècle).



Figure 15 : Le sud du Bénin (Source IGN Bénin) (1cm = 5 km).

Situé dans le département du Littoral, la commune de Ouidah s'étend sur une superficie de 364km².

Elle est limitée :

- au Sud par l'océan Atlantique,
- à l'Est par la commune d'Abomey-Calavi,
- à l'Ouest par la commune de Grand-Popo,
- au Nord par les communes de Kpomassé et de Tori-Bossito. (voir carte des communes plus haut)

Les autorités politiques du Bénin actuel depuis quelques années ont essayé de mettre en place une politique de décentralisation administrative remplaçant l'orientation marxiste-léniniste basée sur le « centralisme démocratique ». La constitution du 11 décembre 1990 intègre le principe de la libre administration des collectivités locales : « les collectivités locales s'administrent librement par des conseils élus et dans les conditions fixées par la loi ». L'enjeu principal se trouve dans la gestion politique du passage d'un système du tout État à un système de partage du pouvoir et de ressources entre l'État et d'autres acteurs publics. L'élection au suffrage universel est de principe pour la désignation des conseillers municipaux pour le système des 77 communes du Bénin. La loi n°98-007 prévoit une scission des six départements initiaux en douze et l'érection de 77 communes⁸⁹. Les communes reçoivent des compétences précises en matière de développement économique, l'aménagement, l'habitat et l'urbanisme. La commune élabore son plan de développement local en produisant les documents de planification nécessaires, elle délivre les permis d'habiter et les permis de construire. La commune assure la promotion de l'habitat social et est consultée dans le cadre de l'élaboration du plan national de développement des infrastructures, des équipements et des

⁸⁹ Alvergne, C. 2008, *le défi des territoires : comment dépasser les disparités territoriales*, Karthala.

transports. Le but est de rapprocher les administrés de leur administration et de rendre des entités régionales autonomes surtout sur le plan économique⁹⁰. Dans le cas de Ouidah, l'initiative a obligé les autorités locales à trouver les moyens propres pour leur fonctionnement et le développement local. Ouidah a créé une unité pour ioder le sel gemme produit à Djêgbadji, la commune rurale juste au sud de la ville au bord de la mer (cf. photo n°30). Des carrières d'exploitation de la terre de barre (terre argilo-sableux), qui constitue le substrat local et le matériau de construction à Ouidah depuis la nuit des temps, ont été ouvertes. On se sert de la terre de barre pour fabriquer des « briques stabilisées » (expression vernaculaire pour désigner les briques en terre cuite) qu'avaient utilisées les Brésiliens depuis leur installation à Ouidah).



Figure 16 : Ouidah et sa région dans l'espace sud béninois (Source IGN Bénin) 1 cm = 5 km.

La commune de Ouidah compte dix arrondissements subdivisés en (60) quartiers de ville et villages.

Organisation administrative de Ouidah : commune, ville, arrondissements, quartiers de ville, villages

Sur le plan de la hiérarchie administrative, la commune de Ouidah est subdivisée en arrondissements urbains et en arrondissements ruraux.

Les arrondissements urbains constituent la ville de Ouidah. Ce sont : **Ouidah1, Ouidah2, Ouidah3, Ouidah4**. Les arrondissements urbains sont subdivisés en quartiers de ville qui sont au nombre de 22 officiellement d'après la mairie de Ouidah, mais beaucoup plus selon les habitants de Ouidah parce que certains quartiers comportent des territoires intégrés et vécus comme quartiers, dont la mairie ne fait pas état. Par exemple Boyasramê existe à Ouidah mais ne figure sur aucune liste des quartiers reconnus par la mairie. Boyasramê est intégré à Lèbou (Ouidah2). Dans les quartiers, il y a des hauts-lieux comme ci-dessus cités qui sont des territoires microscopiques que la mairie reconnaît, mais n'en tient pas compte. Ces territoires sont des concessions de célèbres collectivités familiales.

Les arrondissements ruraux sont au nombre de six. Ce sont : par ordre d'importance économique et spatiale, Pahou 92km² - Savi 74,80km² - Gakpé 51,3 km² - Houakpê-Daho 43,8km² - Djêgbadji 25km² - Avlékété 20,3km².

Les arrondissements ruraux sont divisés en villages, il y en a en tout 32, d'importances variables, de quelques centaines à quelques milliers d'habitants.

⁹⁰ Site : www.etatsciencespobordeaux.fr/institutionnel/benin.html

La toponymie des localités révèle un fond culturel et historique très riche. Le nom de Djêgbadji par exemple (la commune rurale village de pêcheurs au sud de Ouidah), a une signification qui rappelle son importance économique. Djêgbadji veut dire « sur le marais salant ». C'est l'un des rares lieux au sud du Bénin où les populations maîtrisent l'art de l'extraction du sel depuis plusieurs siècles et fournissent l'ensemble de la commune et au-delà. Le sel était une denrée très prisée et rentrait même dans la composition de la dot pour les mariages.



Photographie 30 : Exploitation de marais salants au sud près de Ouidah : une activité de décrue à Djêgbadji au sud de Ouidah.

L'exploitation du sel dans un marais salant de Djêgbadji près de Ouidah en période de décrue du fleuve Mono (ici aux mois de janvier-février). Les femmes ramassent la terre riche en sel, font la saumure qui est ensuite filtrée avant la cristallisation du sel.

À part l'économie de la traite, le sel qui était exporté vers les régions septentrionales du Bénin a motivé la conquête de Ouidah par le puissant royaume des Fon d'Abomey.

Chaque quartier de ville est dirigé par un chef de quartier désigné par les *sages* parce en est un ou parce qu'il fait partie d'une hiérarchie sociale qui lui donne le droit de jouer ce rôle. Chaque village est dirigé par un chef de village. D'une façon générale le chef de village est traditionnel et hérite d'un trône comme un roi. Ils sont sous l'autorité d'un chef d'arrondissement élu et membre du Conseil communal.⁹¹

⁹¹ Source : documents mis à notre disposition par la mairie de Ouidah.

4-2.2 Caractéristiques physiques du cadre géographique

Dans le cadre de ce travail, il nous paraît important d'aborder brièvement quelques caractéristiques physiques du cadre géographique de Ouidah. La commune appartient à l'ensemble géographique qu'il convient d'appeler « zone tropicale humide ». Elle jouit d'un climat soudano-guinéen⁹² caractérisé par deux saisons de pluie alternées par deux saisons sèches à durées inégales. Les hauteurs d'eau recueillies au cours de l'année varient entre 950 et 1150 mm (observations sur une durée de 50 années) (ORSTOM, ?)⁹³. Les relevés pluviométriques sont plus importants à l'est qu'à l'ouest de la commune. Les écarts ne sont certainement pas significatifs, mais déterminent des zones de cultures sous pluies en fonction des sols. Les couverts végétaux et leurs variations sont aussi fonction des conditions citées ci-dessus. La température moyenne est de 27° variant de 24° à 30° en saison des pluies et de 23° à 33° en saisons sèches. Les variabilités interannuelles des précipitations sont conditionnées par les circulations aériennes, la position du FIT (front intertropical) et l'orientation des traits de côte. Les pluies sont parfois irrégulières, elles peuvent être précoces ou il peut avoir un retard dans le démarrage de la grande saison des pluies, ainsi qu'une précocité de la grande saison sèche aux dépens de la petite saison des pluies. Cependant, dans la culture des peuples de Ouidah, on dit *que la quantité de grains de maïs que peut procurer la petite saison pluvieuse est accessoire*. Le plus important, c'est la grande saison pluvieuse qui court d'avril à juillet : on y attache une importance capitale. Elle est marquée par des phases successives : orages et éclairs jusqu'à fin avril, des pluies de grains prédominant de mai à juin, puis des pluies de mousson au début de juillet. C'est au cours de cette saison que tombent les 3/4 des pluies de l'année dont le maximum mensuel s'observe en juin.

Durant cette période où on observe des descentes de foudre parfois meurtrières, les adeptes du dieu Hêviosso sont particulièrement actifs et s'accaparent les corps des foudroyés. Pour mourir de la foudre, il faut être forcément malhonnête ou malfaisant, et ces gens sont parfois privés de sépulture. Dans d'autres cas, la tête est prélevée et offerte au dieu Hêviosso.

La petite saison sèche va de mi-juillet à mi-septembre elle très marquée au mois d'août. De mi-septembre à mi-novembre, c'est la petite saison des pluies avec des tornades organisées en lignes de grains. Elle donne le quart des précipitations annuelles.

⁹² Source : Ibidem. Les documents officiels au Bénin parlent de climat soudano-guinéen. Il est normal de penser par exemple que ce climat soit plus guinéen à Ouidah qu'à Porto-Novo et que le climat de Ouidah se rapproche du climat guinéen du Togo parce que les précipitations diminuent d'ouest en est au sud du Togo et du Bénin. Cette situation est liée à l'orientation des vents qui apportent la pluie.

⁹³ Source : ORSTOM (Office des Recherches Scientifiques et Techniques d'Outre-mer)- 1976 à 1978. Étude fréquentielle des précipitations au Bénin.

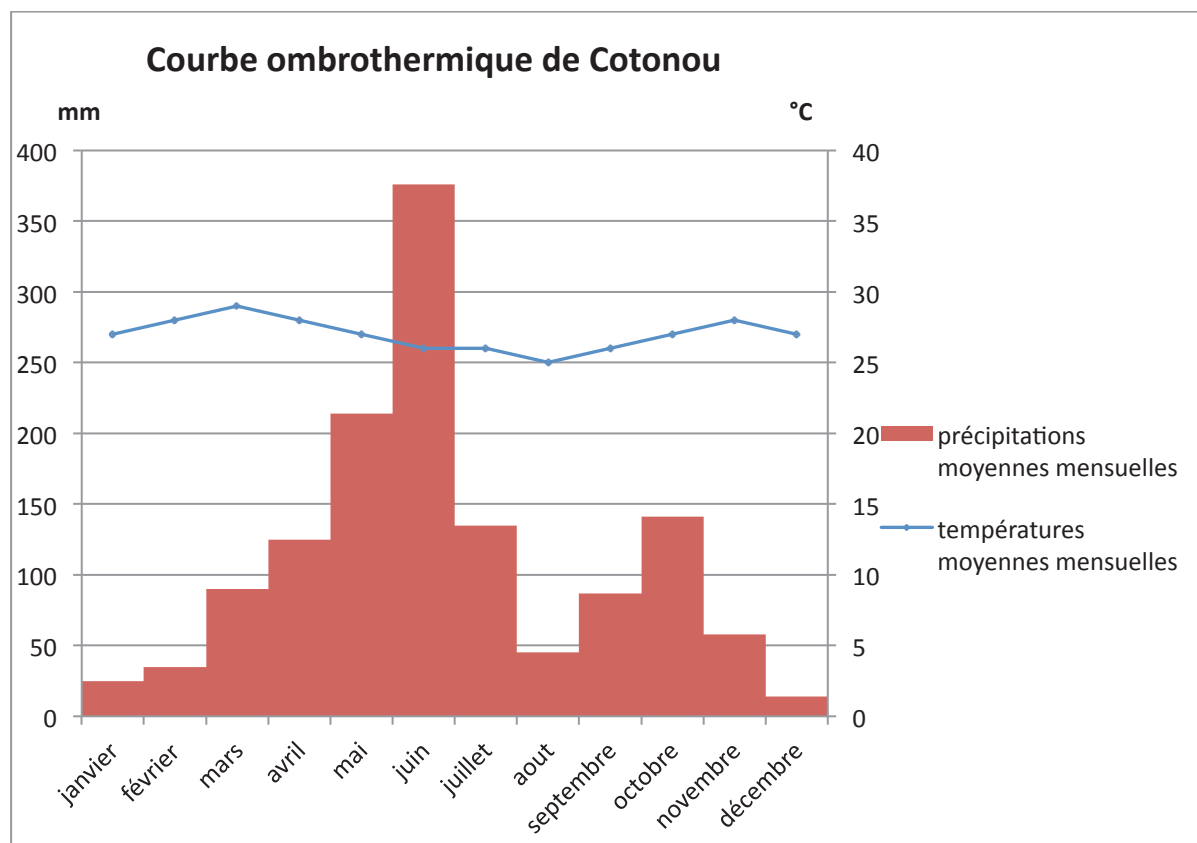


Figure 17 : Courbe ombro-thermique de Cotonou sur une moyenne de trente années (Réalisation Paul Lando. Source des données : Google climate diagram Africa)

Nous n'avons pas réussi à trouver des données sur les variabilités interannuelles de précipitations sur Ouidah et sa région. Nous avons préféré des données plus complètes et plus fiables basées sur des observations étalées sur trente années de la station de Cotonou situé à moins de 20 km des limites est de Ouidah et sa région. Ces données mettent en évidence deux saisons pluvieuses avec des maxima en juin (grande saison pluvieuse) et octobre (petite saison pluvieuse).

La grande saison sèche va de novembre à mars et est marquée par l'alizé continental s'accompagnant de brumes sèches. Cette période sans activités agricoles est marquée par de grandes cérémonies vodoun. Dans la commune de Ouidah, de nombreuses dispositions sont mises en place par les autochtones pratiquants de la religion traditionnelle pour pallier les écueils d'une mauvaise saison des pluies. L'interprétation de la variabilité climatique au plan local est étroitement liée à la cosmogonie et aux pratiques rituelles. Dans la théodicée des Fon de Ouidah, il existe un couple de dieux qui règle les questions relatives à la pluie, à la fertilité de la terre et à l'abondance : Héviosso pour la fertilité par les pluies sur les champs et Sakpata pour la fécondité. Des pratiques individuelles ou collectives non admises peuvent entraîner des représailles de la part des dieux qui punissent par la sécheresse. Certaines dispositions traditionnelles mettent en place des cérémonies pour attirer les pluies et favoriser de bonnes récoltes en même temps sont surveillées et réprimées toutes dérives sociales ou toute pratique pouvant provoquer les colères des dieux.

Les cérémonies ont lieu dans la deuxième quinzaine du mois de mars alors que ce mois dans le calendrier vodoun est désigné comme le mois de la saison des pluies⁹⁴ (*Xwédjisun*). Toutes activités festives en l'honneur des dieux cessent pendant la saison des pluies et ne reprennent qu'après les moissons, aux mois de juillet août. Les traditions vodoun du sud du Bénin accordent peu d'importance à la petite saison des pluies durant laquelle les superficies emblavées ne sont pas importantes et cela laisse le temps pour quelques cérémonies particulières. À travers le calendrier des grands moments des traditions vodoun, la grande saison des pluies et les activités liées aux travaux des champs éclipsent les cultes rendus aux dieux et aux divinités (cf. tableau n°1).

⁹⁴ Si mars (*Xwédjisun*) est le mois de la saison des pluies, la deuxième quinzaine du mois de mars nous rapproche d'avril et les probabilités de pluies sont assez forte et les cérémonies se tiennent à cette période. Le vodoun compose donc avec la nature pour être crédible

Mois	Appellation vernaculaire	Saisons	Calendrier agricole	Autres activités (festivités)
Janvier	Aluunsun	Grande saison sèche	Défrichage - débroussaillage	10 janvier fête des religions traditionnelles autres fêtes vodoun
Février	Zofinkplosion	Saison sèche	Feux de brousse	Sacrifices aux mânes des ancêtres
Mars	Xwédjisun	Fin mars premières pluies de la grande saison	Ramassage des branches - nettoyage des champs	Vers la fin des cérémonies rituelles vodoun.
Avril	Lidosun	Plus de pluies	Premiers semis	Cérémonies pour implorer pluie et fécondité
Mai	Nuxwasun	Mois pluvieux au sud du Bénin	Sarclage des mauvaises herbes	
Juin	Ayidosun	Mois très pluvieux au sud du Bénin	Semis des haricots - chasse des oiseaux granivores et autres prédateurs	Aucun culte vodoun qui ne soit obligatoire
Juillet	Liyasun	Fin des grosses pluies - crachins	Récoltes des millets Préparation des champs pour petite saison pluvieuse	
Août	Avuvosun	Vents forts venant de l'ouest	Récoltes séchage du maïs, nettoyage pour les semis de la petite saison pluvieuse. Décrues et pêches abondantes.	
Septembre	Zosun	Petite saison pluvieuse	Fin des semis pour la petite saison début septembre. Période favorable pour la pêche en mer	
Octobre	Konyansun	Pleine petite saison pluvieuse	Sarclage des cultures de la petite saison pluvieuse	Regain des cérémonies vodoun après les récoltes de la grande saison pluvieuse
Novembre	Aboxwisun	Fin de la petite saison pluvieuse. Les cultures arrivent à maturité	Récoltes (petite saison) Repos	Commercialisation des produits agricoles, mariages et préparations des fêtes de fin d'année.
Décembre	Woosun	Harmattan, brumes sèches	Repos	Aucune activité.

Tableau 1 : Tableau récapitulatif des grands moments des traditions vodoun et des activités culturelles durant l'année. Source Paul Lando - enquêtes terrain

4-2.3 Le réseau hydrographique

Le réseau hydrographique de la commune est essentiellement caractérisé par un système lacustre et lagunaire dont les principaux plans sont : Djessin et Domê, de la lagune de Djêgbadji, du lac Toho ; plus à l'est, la lagune d'Avlékété. Ils sont alimentés par le Mono et le Kouffo qui sont des fleuves du bassin du sud-est. Tout ce système fluvio-lagunaire s'étend le long de la côte Atlantique depuis la Côte d'Ivoire jusqu'au Nigéria et se trouve parsemé de nombreux îlots. Il est envahi et encombré par une végétation aquatique (la mangrove) dans sa partie béninoise. (cf. n°18)

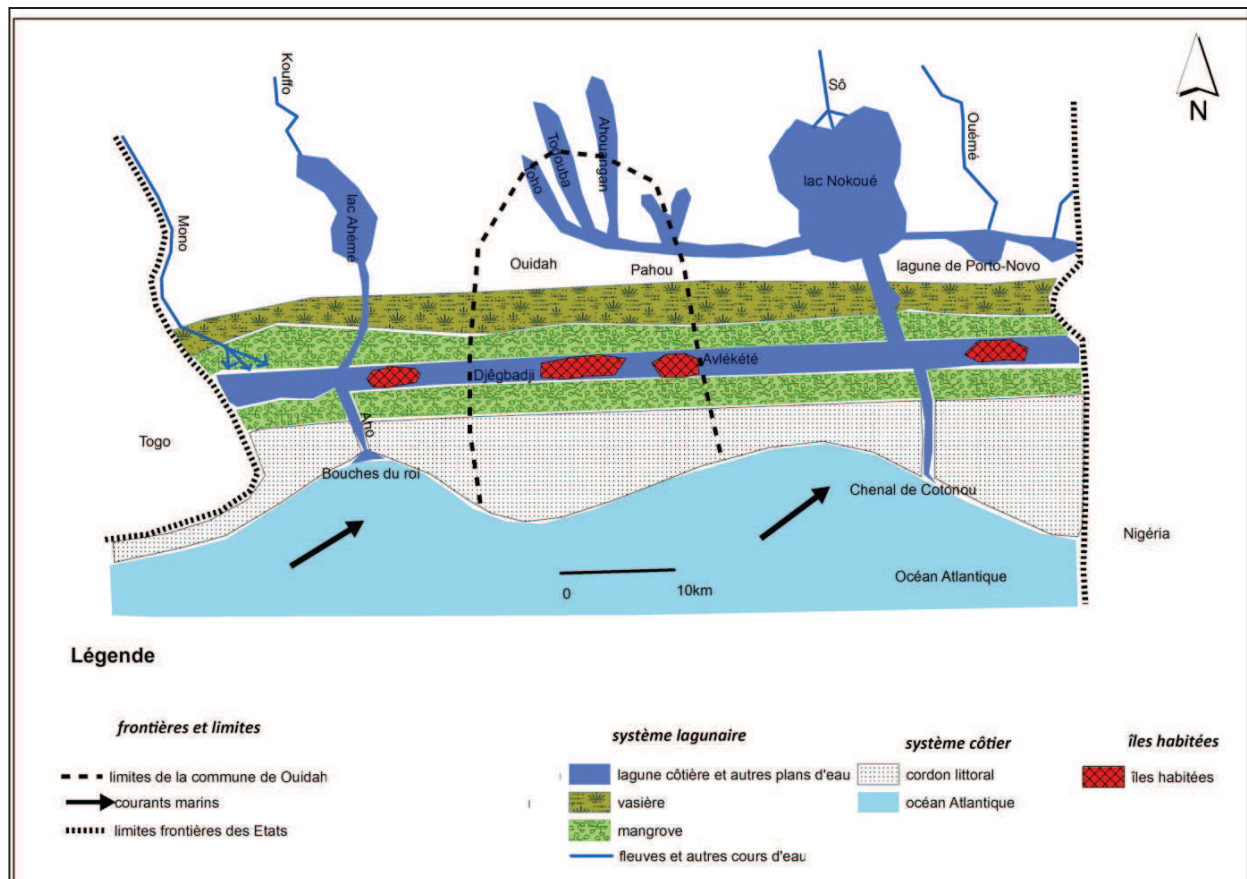


Figure 18 : Le complexe fluvio-lagunaire du Sud Bénin (Réalisation Paul Lando)

A / Le complexe fluvio-lagunaire du sud Bénin

Le complexe fluvio-lagunaire du sud Bénin comporte deux éléments structurants : les courants marins qui donnent la barre à l'approche des côtes et le phénomène d'érosion des trois principaux fleuves qui sont le Mono, le Kouffo et l'Ouémé.

La barre est un phénomène qui dynamise les côtes du Golfe de Guinée par le biais de flux et de reflux qui sont complexes, mais qui se résument au phénomène de creusement et de transport à certains endroits de la côte, puis dépôt à d'autres endroits (cf. figure n°18 chapitre 4-2.3). Le creusement et le transport fragilisent la dune littorale dans des secteurs comme Grand-Popo. Le fleuve Mono coule dans la lagune à la hauteur de Grand-Popo et la fait

déborder dans la mer par des chenaux qui se déplacent d'une année à l'autre. À ce niveau, le trait de côte est mis à mal par la mer et l'érosion côtière progresse inexorablement, entraînant un déplacement de secteurs autrefois habités, et même une migration de populations vers la ville voisine de Comé située à 40 km au nord-est de Grand-Popo, près du lac Ahémé. Le fleuve Mono a son embouchure à 80 km de Ouidah mais a un impact sur l'ensemble des lagunes du sud du Bénin.

Le fleuve Mono en descendant des hauts plateaux se charge de sédiments parce que c'est un cours d'eau relativement rapide (du nord vers le sud). Ces sédiments sont déposés dans la plaine côtière quand le cours d'eau perd de la vitesse. Dans la plaine, les écoulements se font d'ouest en est parce qu'il existe une pente de 3‰ en direction du sud-est (Guilcher, 1958)⁹⁵. Le fleuve Kouffo descend lui aussi par des rapides en charriant des alluvions dans le lac Ahémé. Une partie des alluvions est acheminée vers la lagune et alimente la vasière. Les problèmes d'envasement du complexe fluvio-lacustre du sud du Bénin liés aux turbidités des eaux fluviales et aux phénomènes de sédimentation ne datent pas de maintenant et ont été signalés par Guilcher dans le rapport d'une étude sur le Bas-Dahomey. Un rapport de Grivot (1949)⁹⁶ pose le problème de la diminution des ressources halieutiques en relation avec l'envasement. En 1930 disait le rapport, la profondeur du lac dans l'un des villages riverains Akodéha était de 10 à 12 m. En 1958, la profondeur au même endroit n'est que d'un mètre. Ces problèmes d'envasement se retrouvent plus à l'est au niveau de la lagune à Ouidah mais il est fortement enraciné dans l'esprit des riverains que les torts successifs faits aux dieux des eaux ont conduit à une situation irréversible de la raréfaction du poisson. Au niveau de la lagune d'Avlékété, les populations ont pris conscience du problème depuis très longtemps et ont défini un domaine sacré interdit à la pêche pour protéger et assurer les ressources halieutiques.

Nous avons pu rencontrer un patriarche d'Avlékété, Mr Y. 85 ans qui parle de la lagune de sa sacralité, de la pêche et du contexte social actuel :

Il ne faut pas croire que nous sommes alignés sur Ouidah, donc nous pouvons être comparés à Ouidah ou à une autre localité. Le gouvernement a dit que nous sommes rattachés à Ouidah mais il ne comprend rien de tout ce qui se passe ici. Pourquoi une lagune sacrée ? moi je vous dirai qu'il n'y a pas de pourquoi ; moi je ne peux rien expliquer. Les dieux qui nous protègent seuls connaissent les raisons pour lesquelles elles imposent telle ou telle autre chose. La sacralité de la lagune ne date pas de mon temps ni de celui de mes

⁹⁵ Guilcher André - 1958, *La région côtière du Bas-Dahomey occidental. Étude de géographie physique et humaine appliquée*. Bulletin de l'IFAN (Institut Français d'Afrique Noire), Dakar.

⁹⁶ Grivot R. 1949. La pêche chez les Pédah du lac Ahémé. Bulletin de l'IFAN, Dakar.

grands-parents, mais ce que je sais, c'est que les dieux ont parlé. Il fut un temps où en jetant votre filet dans cette lagune, ce n'est pas un poisson qui remonte, mais des choses bizarres qu'on a du mal à expliquer. Il va de soi que les dieux sont interrogés et ils ont parlé. Depuis très longtemps il est interdit d'aller pêcher sur la lagune sacrée. Vous avez fait une promenade sur la lagune et vous avez constaté que c'est poissonneux. La divinité Avlékété qui nous protège y a éli domicile et cela explique la profondeur de la lagune. Vous ne pouvez pas trop avancer parce que la perche qui sert à guider la pirogue ne touche plus le sol et il est temps de faire demi-tour. La pêche n'est pas autorisée, mais il y a toujours des brebis galeuses, des gens qui violent les lois. Certains vont nuitamment jeter leur filet dans la lagune sacrée et cela explique tous les ennuis que nous avons aujourd'hui. Vous voyez vous-même que tout est dérégulé.

Source : traduit du fon, enquête terrain 2012, Paul Lando.

Commentaire :

À Avlékété, l'utilisation de la pagaie n'existe pas pour diriger les pirogues. On se sert d'une perche longue de 3,5 m à 4 m de longueur pour effectuer des déplacements sur la lagune. Cela explique que les profondeurs dépassent rarement 1,5 m à 2 m, si on prend en compte le fait que celui qui conduit sa pirogue se tient toujours debout. Des traversées se font sans problème à pieds durant les périodes de basses eaux à Avlékété. Pour les natifs et riverains de la lagune, la sacralité est de fait parce que les dieux qui protègent l'ont voulu. Il y a bien sûr une mythologie autour de ce sacré qui a été inventée et entretenue, mais en regardant de près les habitudes, on peut se poser certaines questions :

- la tradition et la station debout pour diriger une pirogue à l'aide d'une perche de 3,5 m à 4m font partie de l'ordinaire et des conditions normales. Dans un milieu vodoun aussi fermé qu'Avlékété, tout ce qui ne rentre pas dans la normalité devient extraordinaire donc sujet aux dieux et le basculement dans les théories du sacré est vite franchi.

- beaucoup de natifs d'Avlékété sont partis s'installer ailleurs à Cotonou ou à Ouidah ou encore plus loin pour faire son « chez-soi » comme on a l'habitude de le dire, mais ceux qui sont restés subissent les pressions économiques et les prises de poissons sont en baisse comme partout ailleurs. Les déplacements pour pêcher le poisson sont de plus en plus longs. Cela explique aujourd'hui pourquoi beaucoup de gens vont pêcher dans la lagune sacrée au point d'obliger les notables à fixer des masques « Zangbéto » gardiens de la nuit sur les limites à ne pas franchir. Mais la lagune sacrée continue de jouer son rôle de vivier et d'espace de fraye pour la faune aquatique même si les étendues autorisées sont réduites.



Photographie 31 : Déplacement sur la lagune au sud de Ouidah en pirogue et à la perche

Les plans d'eau de Toho et Todouba sont situés à l'est de Ouidah à l'intérieur des terres (cf. figure n°18). Ils sont étirés vers le nord-ouest et appartiennent géographiquement au domaine côtier, mais non au système lagunaire. Ces deux plans d'eau échappent à l'envasement parce qu'ils sont déconnectés du système qu'influencent les fleuves Mono et Kouffo qui charrient des alluvions d'ouest en est, à cause de la déclivité vers l'est. Ils sont alimentés par le complexe du fleuve Ouémé et du lac Nokoué situé à l'est et sont donc assez profonds. Les peuples Toffin qui les pratiquent utilisent des pagaies pour naviguer. Les naufrages sur le lac Toho laissent rarement de survivants à cause des profondeurs qui sont beaucoup plus importantes. Toho a acquis pour cela la réputation d'un lac sacré qu'aucun malfaiteur ne doit prendre le risque de traverser, sans au préalable avoir dit ce qu'il a fait de mal. Les riverains de Toho et Todouba sont des agriculteurs sédentaires et ne pratiquent pas la pêche même pour leurs loisirs alors que les plans d'eau sont très poissonneux. Depuis deux décennies environ, des populations venues d'ailleurs en particulier les Toffin venus des rives du lac Nokoué à Cotonou ont colonisé les rives des plans d'eau en question et s'adonnent à des activités de pêche.

B / L'influence de cours d'eau exogènes

Le territoire de la commune de Ouidah n'est pas irrigué par des cours d'eau, mais ses plans d'eau **subissent les influences des fleuves Mono, Kouffo et Ouémé**. Le degré de salinité des eaux lagunaires varie au cours de l'année, en augmentant à la saison sèche et en baissant à la saison des pluies. C'est une situation qui a des retombées sur la faune aquatique et sur les activités économiques. Nous nous intéressons particulièrement aux crues du fleuve Mono auxquelles sont liés des cultes, des cérémonies vodoun et autres pratiques bien

enracinées qui ont fini par marquer l'identité culturelle de cette partie ouest du sud Bénin, comprise entre la frontière togolaise et la commune de Ouidah. Les peuples concernés sont les Xwla communément appelés Popo, les Houédah et les Gen qui sont de culture vodoun comme les Fon.

Le fleuve Mono de 530 km environ de long prend sa source sur les hauteurs situées au Togo. Dans son cours inférieur, il délimite le Togo et le Bénin sur ses 100 derniers kilomètres et ses crues au sud-ouest du Bénin ont lieu fin août début septembre c'est-à-dire après la grande saison pluvieuse, début petite saison pluvieuse. Le Mono se jette dans la mer par les Bouches du Roi. La végétation dans le bassin versant est composée de forêts denses, de forêts galerie, de marécages et de mangroves (Baglo 1989, Ago 1999, Daïnou 2000).

Ce retard par rapport à la période des fortes pluies trouve une explication dans la distance que parcourent les crues avant d'atteindre la côte.

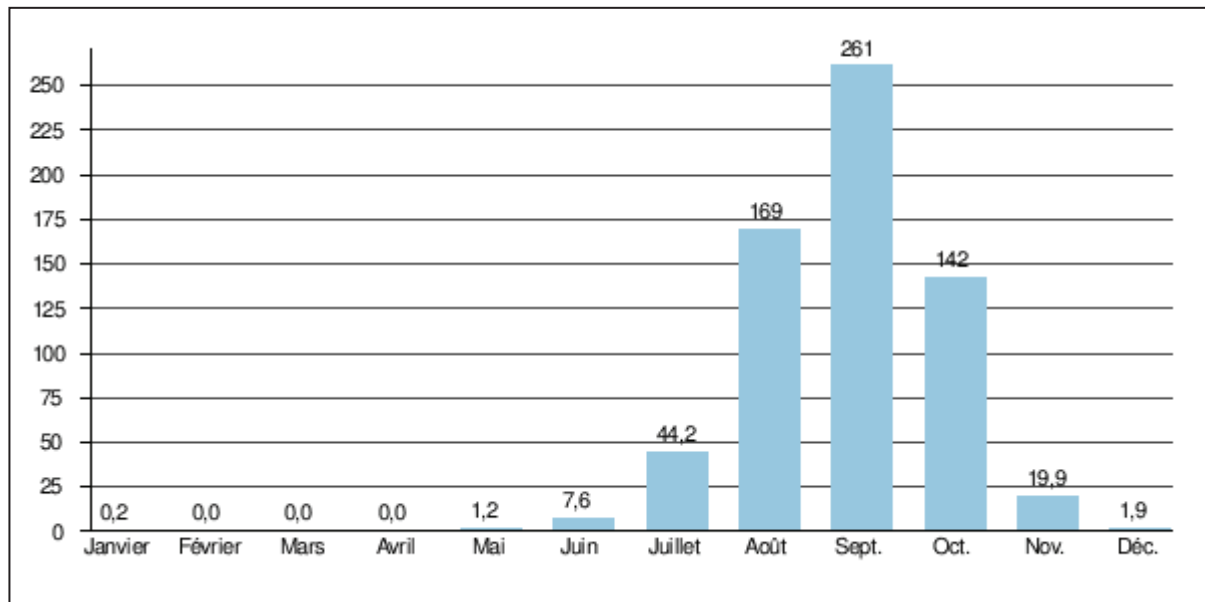


Figure 19 : Le fleuve Mono à Athiémé à 100 km de l'embouchure : débit moyen mensuel sur 49 ans en m³. (Source : Adam K. S. 1989. Les impacts environnementaux du barrage de Nangbéto. in *Géo-Eco tropical*, 13 : 103-112)

Les crues du Mono sont assez catastrophiques et inondent presque la totalité des territoires Xwla sauf la ville même de Grand-Popo coincée entre la mer et la lagune et perchée sur une flèche de dune côtière. La basse vallée du Mono entre Athiémé et Grand-Popo est sans accident de relief, mais ces peuples de pêcheurs ne considèrent pas les crues du Mono comme un malheur parce qu'ils en vivent et la lagune a toujours facilité les communications et les mélanges entre les peuples Xwla, Gen, Houédah et Fon. Des phénomènes d'érosion importants sont à mettre à l'actif du fleuve qui divague dans la basse plaine côtière et crée des problèmes parce que les berges et les crues ne sont pas maîtrisées (cf. photo n° 32).



Photographie 32 : Érosion sur les berges et divagation du fleuve Mono dans la plaine côtière (Source site Bénin-Tours.com)

Le fleuve Mono dégrade l'espace habité en sortant de son lit. On constate ici et là que les populations habitent dans le lit majeur du fleuve. La dynamique des activités anthropiques ont leurs conséquences : La population des trois communes riveraines du fleuve Grand-Popo, Athiémé et Lokossa ont connu en 30 ans (1972 à 2002) un accroissement démographique de 27% et une dégradation incontestable de l'écosystème. (Houanyè 2003)



Photographie 33 : Activité autour du fleuve Mono (Source : site Bénin-Tours.com)

Les populations riveraines ont une relation particulière au fleuve. Ici une habitation tout près de la berge ; et la mangrove sur la berge d'en face.

Les assauts des courants marins sont des phénomènes dont il faut tenir compte aussi parce qu'ils provoquent des déplacements forcés de populations et sont plus redoutés par celles-ci que les crues du fleuve. Les infrastructures portuaires de Lomé et de Cotonou ont des effets néfastes sur le trait de côte parce que ces ports en eau profonde provoquent la déviation des courants marins, stoppant ainsi le transit sédimentaire vers l'est, occasionnant

ainsi l'érosion côtière et le recul des berges. Les dérives littorales provoquées par le port de Lomé sont répercutées dans le secteur de Grand-Popo où les populations ont eu la surprise, dans les années 1990, de retrouver des ossements humains sur l'estran parce que la mer a érodé le cimetière. Les effets psychologiques ravageurs d'une telle situation ont entraîné des mouvements irréversibles de population vers la ville de Comé située sur le plateau du continental terminal qui domine la plaine littorale.

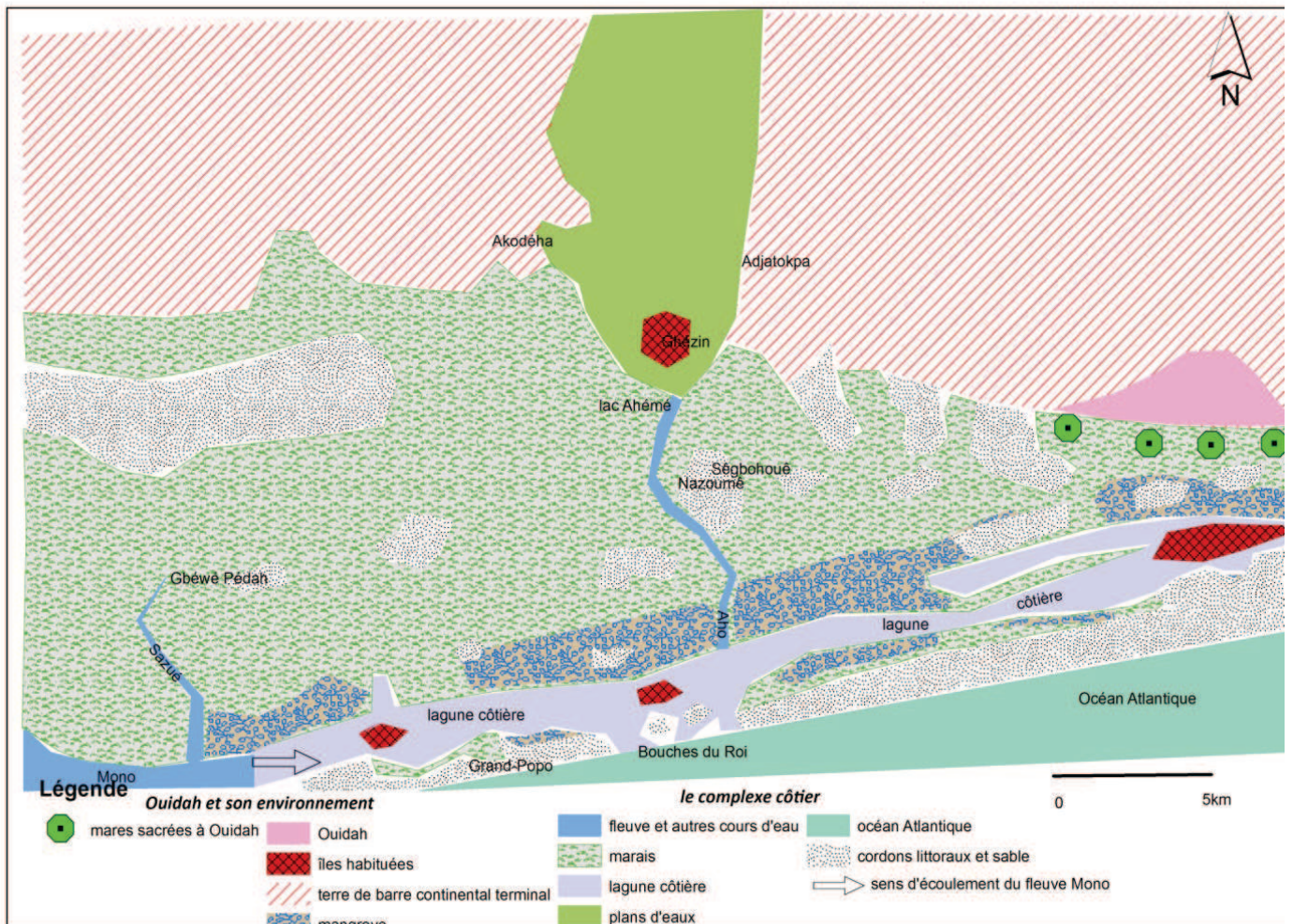


Figure 20 : Le complexe côtier entre Grand-Popo et Ouidah au sud du Bénin (Réalisation Paul Lando)

Ce croquis correspond sensiblement à une levée géomorphologique et sédimentologique réalisée par André Guilcher au cours d'une mission au sud du Dahomey (actuel Bénin) en 1958. Source Mémoires de l'IFAN, Dakar.

Les cultes religieux et activités liés aux mouvements du fleuve Mono

Dans le complexe côtier entre Grand-Popo et Ouidah, le fleuve Mono à eau douce coule directement dans la lagune à eau saumâtre. Au moment des hautes eaux, le Mono fait déborder la lagune qui inonde la plaine côtière, parfois jusqu'à ses limites extrêmes. La salinité des eaux de la lagune diminue énormément et les crues donnent lieu à une trêve. Les exploitations de sel des marais salants à Ouidah (Djêgbadji) et à Grand-Popo s'arrêtent, de

même que la pêche parce que les poissons se réfugient sous les palétuviers de la mangrove pour les frayes. Le sel est extrait d'un matériau primaire composé de sable et de sel ; quand les eaux montent, le sel se dilue dans le même temps, la pêche devient difficile parce que la faune aquatique s'évade dans un espace devenu plus vaste : les captures deviennent pénibles et les pêcheurs abandonnent. Au sud de Ouidah, à la période des crues du Mono qui déborde dans le système lagunaire aux mois d'août à septembre, les populations de coutumes Xwla vont s'adonner à la pêche maritime parce que les crues du Mono rendent improductives la pêche lagunaire qui redevient rentable d'une façon générale à la décrue. Cependant, l'écosystème dans son contexte actuel met en danger la vie des populations qui vivent le long de la lagune qui est, en réalité, le lit majeur du fleuve Mono. Les crues du Mono sont imprévisibles et non maîtrisables et peuvent aller très loin : à titre d'exemple, une crue de 1968 a fait déborder la lagune au-delà de la RNIE1 à Pahou soit environ 12 km au-delà de son lit habituel. Ce sont des peuples qui ont acquis, en relation avec leur environnement, une culture de liberté en complicité avec le fleuve et des rapports à la nature qui sont particuliers. Nous pensons que la volonté de rester ancrer dans ce milieu et de subir les inondations du Mono trouve des explications dans cette culture de liberté, mais aussi certainement avec les rapports à la terre. Par ailleurs, ce milieu les a toujours protégés : les envahisseurs Fon n'ont jamais réussi à dominer ces peuples qui n'ont aucune culture de la guerre.

À la **décru**e, des systèmes particuliers de pièges aux poissons se sont développés : les trous qu'on remplit de branches piègent les poissons quand l'eau se retire. De même, des bras de lagune créés artificiellement se transforment en piège et favorisent des prises importantes au moment des basses eaux. Ces différentes dispositions font des communes de Ouidah et de Grand-Popo les lieux de ravitaillement en poissons les plus importants du Bénin. Ainsi se sont développés des cultes liés à la fécondité des eaux et à la protection de la faune aquatique uniquement dans ces deux communes du Bénin. C'est le cas de la divinité *Xwênou* dont les adeptes et les couvents ne se retrouvent que dans les régions du Bas-Mono et à Djêgbadji près de Ouidah.

Les peuples Xwla, Houédah et Gen considèrent le passage des hautes eaux comme un recommencement et une régénérescence. Cette période (de juillet à octobre) est considérée chez ces peuples comme le début d'une nouvelle année et des cérémonies s'organisent pour implorer les bienfaits des dieux. L'une des plus remarquables est le Kpésosso qui signifie « la prise de la pierre » à laquelle prennent part les Gen, les Houédah et les Xwla du Bénin, du Togo et du Ghana pour sceller leur unité et rappeler leur origine commune. Le lieu des cérémonies se situe dans une forêt de la localité de Glidji au Togo. Le Kpésosso a lieu au mois de septembre (début de la nouvelle année chez les peuples du Bas-Mono) et la pierre est prise obligatoirement un jeudi. La couleur de la pierre qui aura été prise sera interprétée et on énoncera publiquement devant tout le monde ce que prédisent les dieux et les 41 divinités

Gen pour l'année qui débute et les sacrifices à faire pour exorciser les maux et les mauvais présages, mais aussi les interdits. **À titre d'exemple, en 2005, la pierre qui a été prise était verte et par cette couleur, les divinités Gen ont interdit l'abattage des arbres et exigé qu'on demande pardon aux arbres. En 2011, la pierre était grise et les divinités ont demandé la solidarité dans la grande famille de ces peuples issus d'un même ancêtre et des sacrifices pour les jumeaux. Les divinités dont il s'agit ont leurs sièges dans le lit majeur du fleuve et dans la vasière environnante.** Au moment de la décrue, les poissons se sont déjà reproduits, les huîtres sont abondantes et la pêche est à nouveau florissante dans la lagune. Elle procure de la nourriture et des ressources financières suffisantes pour les mariages et autres cérémonies.



Photographie 34 : La végétation autour du fleuve Mono constituée de cocoteraies et de mangrove : un écosystème peuplé de divinités (Source : Bénin-Tours)

Cet écosystème abrite de nombreux temples de dieux ou de divinités spécifiques que les hommes vivant dans l'espace du système lagunaire font travailler pour leur protection ou autres formes de bien-être ou de confort matériel. C'est le cas des divinités de l'eau à l'origine de certaines naissances hors normes (le nanisme) ou d'individus qui naissent avec de trop grosses têtes. La prolifération des crocodiles et hippopotames qui cohabitent avec les hommes à la période des hautes eaux fait naître des craintes et ces espèces sont élevées au rang de dieu avec des traitements de faveur par les populations.



Photographie 35 : Les Bouches du Roi à Avlo près de Grand-Popo : la rencontre du fleuve Mono avec l'océan. (Source : site Bénin-Tours.com 2010)

Les Bouches du Roi : embouchures du fleuve Mono à Grand-Popo. Une telle appellation parce que l'endroit où le Mono communique avec la mer se déplace d'une année à l'autre. Ici, le fleuve passe dans la mer par un mince filet d'eau.

C / Autres espaces aquatiques à caractères religieux dans la commune de Ouidah

Ailleurs dans la commune, les plans d'eau d'Ahouangan, de Toho et de Todouba appartiennent également au domaine du sacré et les populations riveraines qui se sont converties à la pêche ont des pratiques qui rappellent le respect des divinités tutélaires des plans d'eau.

Le lac Toho à 10 km à l'est de Ouidah enclave et protège un terroir spécialisé dans la production du maïs (Tchiakpê- codji et ses environs). Toho est habité par un dieu-serpent, divinité ondine qui filtre les arrivées sur cette bande céréalière et oblige les agriculteurs à respecter scrupuleusement les interdits liés aux jours fastes ou néfastes pour labourer leurs terres. Aucune route ne permet d'accéder rapidement à Tchiakpê-codji à partir de la RNIE1. De grands détours sont possibles pour ceux qui ne veulent pas traverser le lac, mais cela peut durer une journée. Il faut être en accord avec les règles d'usage, ne pas être un criminel ou un voleur quand on veut traverser ce plan d'eau en pirogue.

Le plan d'eau d'Ahouangan est un espace aquatique souvent en turbulence à cause des biogaz qui s'échappent par moment des fonds vaseux du lac et qui mettent en tourbillon les

eaux de surface⁹⁷. Ce phénomène mal connu des populations fait peur et beaucoup de gens pensent qu'Ahouangan abrite les pires génies du pays. C'est sur les rives d'Ahouangan dans le village de Hêvié que se trouve un des hauts lieux de la sorcellerie dans le monde

D'une manière générale les rivières et les plans d'eau sont toujours habités par des génies au pays des Fon et constituent des lieux privilégiés, des espaces ni en marge ni véritablement intégrés qu'on côtoie sans jamais avoir la prétention de maîtriser ou encore moins de dominer. Se noyer est une malédiction pour les autres membres de la famille et implique des cérémonies pour lesquelles les communautés familiales n'ont pas toujours les moyens.

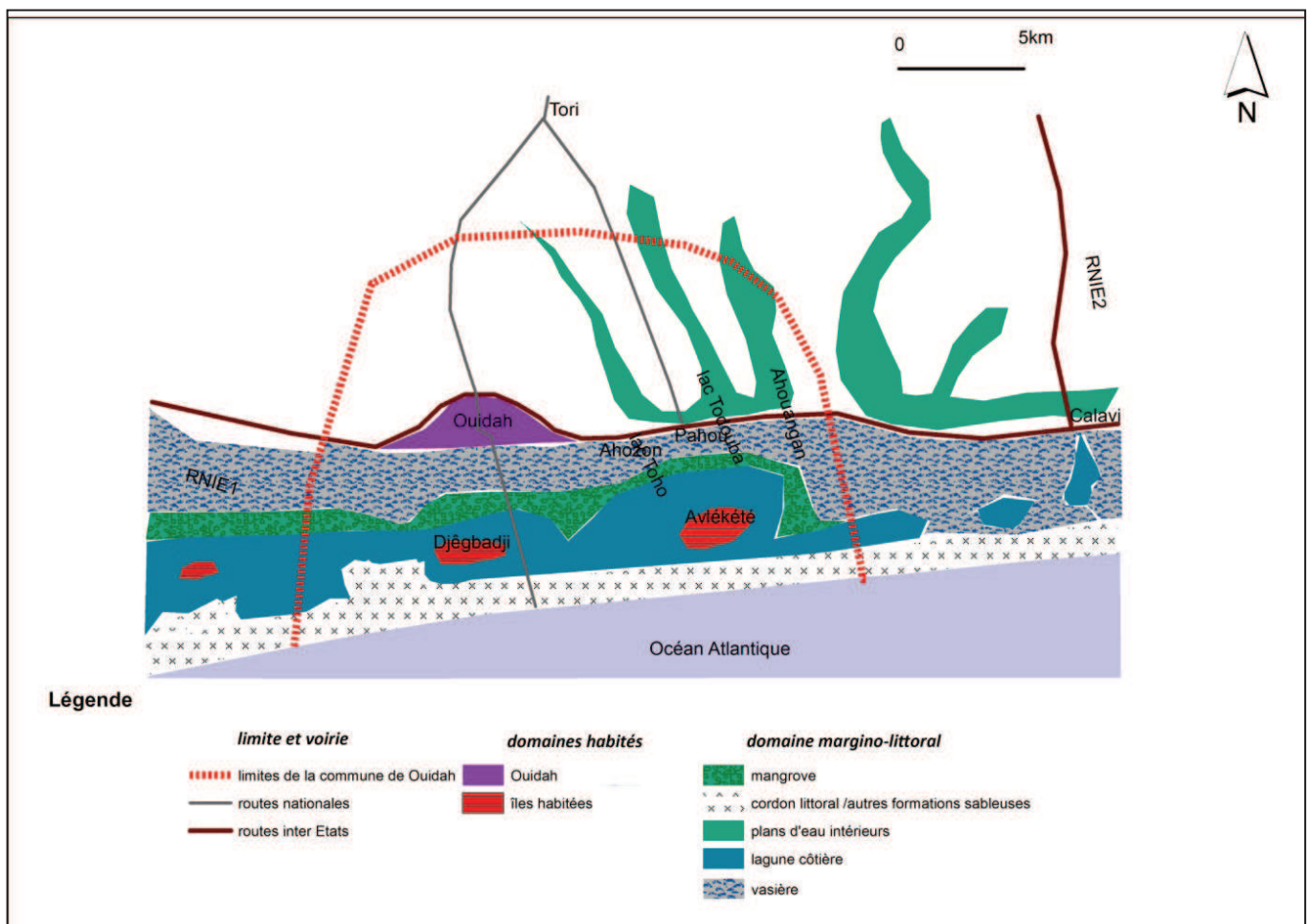


Figure 21 : Le système central du domaine margino-littoral sud béninois (Réalisation Paul Lando Source : Viennot M., Esquisse pédologique de la couverture au 1/200 000, ORSTOM (Office de Recherches Scientifiques et Techniques d'Outre-mer))

⁹⁷ Le phénomène est comparable aux marais Poitevin en France où les guides touristiques remuent la vase et enflamment le méthane.

Commentaire : *Le domaine margino-littoral du sud béninois s'étend sur la totalité de la frange littorale du Bénin, soit 120 km. Ouidah se situe sur un système central beaucoup plus tributaire d'apports continentaux et constitué de lagunes et marais s'étirant en forme de doigts de gants entre d'anciens cordons littoraux au sud, et le plateau d'Allada au nord. Ce sont les plans d'eau d'Agbananou, Toho, Todouba, Dati, ahouangan, Bakame et Djonou. Le système central du domaine margino-littoral comporte au sud le complexe fluvio-lacustre alimenté par les fleuves Mono et Kouffo et dans la partie nord, des plans d'eau intérieurs alimentés un autre complexe fluvio-lacustre, alimenté lui-même à l'ouest par le fleuve Ouémé et le lac Nokoué.*

Tout au long de la limite sud de la ville de Ouidah (cf. photographie n°39 et 40), on dénombre un chapelet de mares sacrées qui marquent la fin de la vasière et dont les eaux sont puisées de temps en temps pour servir dans des rituels particuliers du vodoun. Chacune de ces mares a des vertus particulières et elles ne sont pas jointives. Leur localisation juste près du chemin de fer à proximité des espaces habités fait penser qu'elles sont souvent fréquentées.



Photographie 36 : Une mare sacrée près de Ouidah



Photographie 37 : Une autre mare sacrée

Photographie 40-41 : source Paul Lando. Mares sacrées au sud de Ouidah. À la saison sèche, on creuse un puits accessible à pied à la place de la mare. Ces mares sont sacrées parce qu'elles sont le siège de divinités et les adeptes en puisant l'eau font travailler les divinités pour la guérison de maladies spécifiques ou de rituels particuliers. Les mares sacrées ne sont pas des lieux dont l'accès est interdit ou réservé. Des activités de maraichages se pratiquent autour de celle située sur la 2^e photo ci-dessus, et l'eau de la mare est utilisée pour arroser les planches de culture de légumes.

4-2.4 Les sols et formations végétales

A/ Les sols

On en distingue trois types. Au sud, des sols de **type sablonneux** qui comportent le cordon littoral et autres formations sableuses plus ou moins envasées situées au nord de la lagune. On retrouve ces formations dans les arrondissements d'Avlékété, de Djêgbadji, et de Ouakpê-Daho mais également dans la partie méridionale de Ouidah¹, et Pahou. Au-delà de la RNIE1 s'étendent des **sols ferrallitiques**. Ils sont généralement localisés dans les arrondissements de Savi, Gakpé, et la partie septentrionale des arrondissements urbains. Entre ces deux types de sols, existe la frange lagunaire constituée de zones marécageuses et de plaines d'inondation constituées de **sols hydromorphes** à tendance podzolique qui se rencontrent sur la frange nord des cordons sableux en bordure des lagunes. Sur la frange nord au bord de la lagune, des sols imprégnés de sel favorisent l'exploitation des marais salants à 2,5 km au sud de Ouidah. La production de sel est une activité intéressante à Djêgbadji tout près de Ouidah avec pour conséquence la déforestation du palétuvier.

Les sols à tendance podzolique et à texture vaseuse sont très lourds et possèdent des propriétés particulières : le matériau est massif, résiste à la chaleur, ne s'effrite et ne se lézarde pas. Ces sols interviennent dans la fabrication des fours pour fumer le poisson et constituent la matière première d'excellente qualité pour mouler et ériger le dieu-marqueur Lêgba. Ils sont également utilisés pour la construction des murs des maisons ou pour en faire les dalles du sol. La vase est un endroit privilégié pour enfouir des objets et conjurer des sorts ou pour étouffer des histoires ou des affaires de jugement supposées gravissimes.

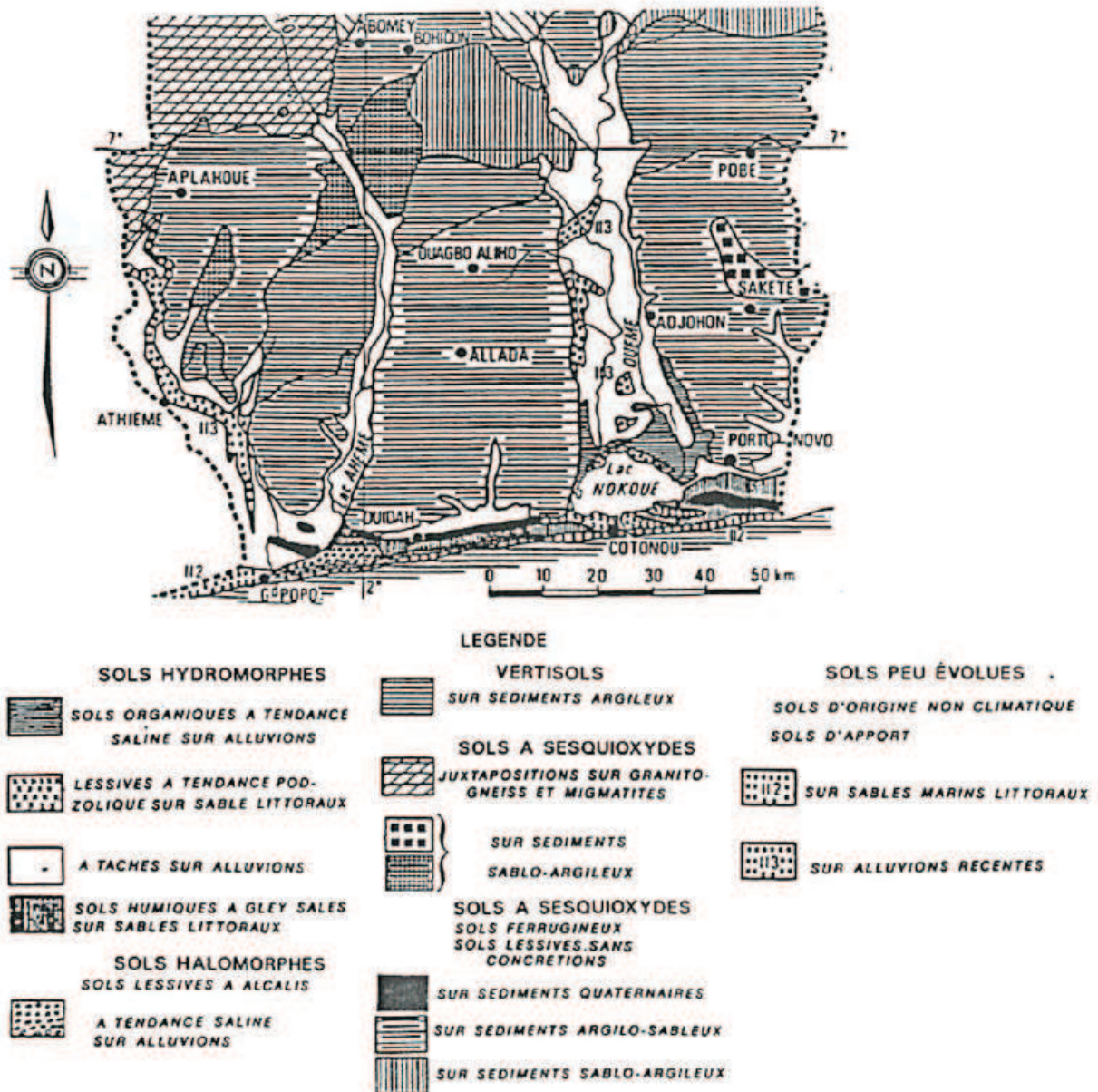


Figure 22 : Les profils de sol du bassin sédimentaire au sud du Bénin. (Source : Dubroeuq D. - 1978. *Environnement géologique et géomorphologique du sud Bénin*. Notices explicatives des cartes pédologiques au 1/200 000, ORSTOM)

B/ Les formations végétales

Les rapports de l'INSAE (Institut National des Statistiques et de l'Analyse économique) font état d'une formation végétale dégradée, entièrement défrichée et qui laisse par endroits, subsister quelques îlots de forêts sacrées, des forêts-galeries le long du fleuve. En dehors de ces reliques de forêts naturelles, il existe plutôt de grandes plantations de palmiers à huile, de cocotiers et d'arbres fruitiers. La forêt participe au quotidien des populations locales : elle est d'une nécessité vitale. Au lendemain de l'indépendance, après 1960, on a essayé de replanter des forêts d'anacardiens dans le but d'exporter des anacardes, mais plus d'un demi-siècle après, ces espaces forestiers sont improductifs. Cependant, ces forêts domaniales protégées par les services de l'État ont servi comme forêts sacrées pour les populations riveraines. Les personnes atteintes de maladies graves qui décèdent y sont enterrées et ces espaces boisés servent de dépotoirs. On en trouve à l'est de Ouidah, à 5 km de la ville, à Awouicodji. Les résidus de forêts restants ou de bosquets sont sacralisés et conservés pour des besoins de cérémonies.



Photographie 38 : Un bosquet résiduel

Un bosquet avec l'iroko (loko) au centre et autour le dracaena (Hêtin) à Ouidah. C'est une nécessité pour les habitants parce que de nombreuses cérémonies se terminent ici.

L'écosystème de cet environnement empreint d'éléments liquides est fécond de déité vodoun et propice aux superstitions. Les complicités que les différents peuples ont avec la multitude de plans d'eau laissent penser qu'ils en tirent non seulement des profits substantiels, mais qu'ils s'en sont toujours servis pour assurer leur protection. Les différentes règles mises en place comme l'interdiction de la pêche ou de l'abattage des arbres que certaines cérémonies de Kpésoso demandent, allant jusqu'à exiger qu'on demande pardon aux arbres constituent indéniablement une volonté de préserver l'environnement. Mais la forêt, malgré les pressions exercées par le système vodoun va disparaître progressivement et ne laisser la place qu'à des bosquets symboliques, sous une autre pression, celle de la démographie. La volonté de rester ancrer dans un domaine où les inondations mettent en danger la vie des individus peut s'expliquer par ce désir de liberté, d'aventure et de protection qui semblent être un contrat avec le *fleuve Mono-dieu* et les *plans d'eau-dieux* également.

Chapitre 5 : Le cadre humain

5-1 Les groupes et les comportements socioculturels

5-1.1 Quelques données sur la population de Ouidah

Il se pose ici le problème des sources et des données fiables. Les recensements dans les pays d'Afrique d'une manière générale se font lorsqu'ils sont financés de l'extérieur par l'ONU ou par des pays développés et rentrent dans le cadre d'une aide ou des besoins ressentis pour faire avancer un projet. Dans le cas où le recensement se réalise, les populations ne comprennent pas toujours le bien-fondé d'une telle démarche. Autrefois, ils se cachaient pour éviter d'être imposés (impôt de capitation), aujourd'hui ils cachent des réalités ou se font recenser à plusieurs endroits en pensant qu'ils peuvent en tirer un profit quelconque, financier ou en nature. Les recensements se font alors par le couvert de projets locaux ou départementaux de lutte contre le sida. Nous avons eu ainsi un entretien avec Mademoiselle D. qui dirige un projet communal de recensement sanitaire en janvier 2012, qui explique les objectifs visés :

Il est question de domicilier chaque bénéficiaire de soins de santé. Ainsi donc, nous procédons par concession familiale ou par cellule familiale et nous donnons un numéro à chaque unité familiale. À chaque consultation, l'individu déclare son identité et donne le nom de la collectivité familiale de provenance. Les gens ont adhéré à cette démarche parce qu'ils savent que s'ils ne se font pas recenser ils n'ont pas accès aux soins et ça marche.

Évidemment le projet a été financé par le programme suisse d'aide au développement, mais nous avons aussi l'appui de l'INSAE (Institut National des Statistiques et de l'Analyse Économique). Nous relevons avec précision le nombre d'individus par famille, les âges, les activités professionnelles, et éventuellement le domicile secondaire s'il en existe. Nous mettons les gens en confiance pour qu'ils nous parlent de leur maladie et nous avons de la réussite parce que beaucoup de gens viennent à nous pour se soigner du sida et vivent bien avec leur maladie.

Commentaire : dans les faits les populations ne se laissent pas recenser, mais on peut faire un recensement de la population de façon détournée et obtenir des résultats très satisfaisants sur la population. Ainsi, un recensement datant de 2002 a chiffré à 76 555 le nombre d'habitants à Ouidah avec une densité de 210 hab/km². Le même recensement estime à 1,7 % le taux de croissance dans la commune de Ouidah entre 1992 et 2002, alors que le même taux serait 4,2 % à cette date dans le département de l'Atlantique dont dépend la commune.⁹⁸

D'un point de vue démographique, il semble qu'il y ait une forte croissance de la population pendant la première moitié du XVIII^e siècle, mais celle-ci s'est stabilisée pendant longtemps autour de la dizaine de milliers d'habitants (Sinou, 1995)⁹⁹. Cette croissance démographique est le reflet d'une effervescence économique liée aux comptoirs de commerce européens. Les Français (*Francé*), les Portugais (*Agouda*), les Allemands (*Djanman*) les Anglais (*Glenci*) avaient leurs maisons de commerce et traitaient aussi bien avec les élites qu'avec le commun des indigènes. La ville fut attractive et connaît une croissance démographique régulière jusqu'au milieu du XX^e siècle, mais cette fois-ci il faut peut-être faire un lien avec l'exode rural¹⁰⁰. Ouidah a été un lieu de métissage et de multi culturalité féconde. Aujourd'hui encore, la population et les principales familles de Ouidah sont de souches supranationales et continentales.

Avec le XX^e siècle vont s'amorcer au Dahomey sous l'administration coloniale des mouvements de populations pour des raisons multiples. Il y a eu d'abord les travaux forcés et ensuite l'économie monétaire nouvelle qui engendrent la mobilité : il faut travailler désormais, gagner de l'argent pour payer les impôts de capitation mis en place par l'administration coloniale, améliorer le quotidien et les conditions de vie. Certains mouvements notamment vers la ville portuaire de Cotonou, sont à mettre sur le compte d'un désir d'émancipation et Ouidah n'est pas restée en marge. On peut donc expliquer une progression puis stabilisation des courbes démographiques de Ouidah par ces mouvements du début du XX^e siècle alors que la ville avait déjà perdu son poids économique au détriment de Cotonou, ville désormais cosmopolite du Dahomey.

L'émergence et le développement de Cotonou avec le *wharf*, une économie moderne et bientôt un port en eau profonde feront de cette ville un pôle d'attraction pour tout le pays. La population de ce nouveau pôle urbain va croître de manière fulgurante et l'axe de dynamique Nord- (sud-ouest) favorable à Ouidah, va devenir Nord - (sud-est) au profit du pôle urbain de Cotonou.

⁹⁸ Source : INSAE (Institut National des Statistiques et de l'Analyse Économique) RGPH3 recensement général de la population) 2003.

⁹⁹ Sinou Alain ; 1995 -*Le comptoir de Ouidah une ville africaine singulière*. 190 pages. Edition Kharthala.

¹⁰⁰ Aucune statistique n'existe et les entretiens que nous avons eus avec certains notables de Ouidah nous amènent à penser que Ouidah fut attractive, qu'il y avait de l'emploi dans les maisons de commerce. Ce fut aussi le début d'une élite urbaine qui se lance dans la consommation des biens importés d'Europe.

5-1.2 Les rapports au sol

Il est important aussi de souligner certains comportements socioculturels qui justifient les pertes démographiques de Ouidah au profit de Cotonou. **Dans le cadre de ce travail, et en prévision de ce qui va suivre, il nous paraît important d'en évoquer ici les lignes maîtresses. Il s'agit des rapports au sol**, un comportement bien répandu chez les Fon et dans la culture vodoun, mais qui a pris des proportions inattendues à Ouidah.

Cotonou s'est développée au détriment de Ouidah parce qu'il n'existe plus de terre à Ouidah pour les nouveaux venus. Les collectivités qui se sont accaparé la terre n'ont plus voulu la céder et l'espace vide existe à perte de vue, mais appartient à une collectivité qui ne veut rien laisser. En effet l'ancrage au territoire à Ouidah a pour préalable un rapport au sol et si on n'a pas de territoire d'assise, il n'est pas possible de se dire ressortissant de Ouidah. Il n'existe pas une seule collectivité familiale qui ne dispose pas d'une terre en friche à Ouidah ou dans les communes alentour. Il y a donc un territoire attaché à chaque collectivité et qui permet de la situer dans l'espace. Nos enquêtes sur le terrain nous ont permis de nous rendre compte de ces faits.

Si les rapports au sol sont tels que de ne pas avoir de territoire est synonyme de non existence, il apparaît normal qu'aucune infrastructure d'intérêt commun initiée par le colonisateur au début du XX^e siècle n'ait pu trouver place à Ouidah. Les collectivités familiales qui sont propriétaires des terres ne veulent pas les céder pour la construction d'un aéroport ou autres biens d'intérêt public.

La ville naissante de Cotonou se présentait comme un vacuum, un espace gigantesque prêt à accueillir tout et tout le monde. Les raisons de cette situation sont peut-être liées au fait que les premiers occupants de la terre à Cotonou sont des Toffin. Ce peuple de pêcheurs est plutôt radicalement tourné vers la lagune et le lac Nokoué, et beaucoup plus préoccupé par sa survie que par les terres dont il ne savait pas se servir n'étant pas agriculteur. Dès la fin du XIX^e siècle, les premiers quartiers de Cotonou ont été colonisés exclusivement par des gens partis de Ouidah. Mais il n'est pas possible de dire avec précision les causes d'une telle saignée pour la ville puisqu'ils sont partis en grand nombre et en même temps.

On pourrait supposer qu'il y a eu un seuil de saturation pour ce peuple vivant sur ses terres ou encore que les pesanteurs familiales devenaient trop fortes pour des hommes en quête de liberté et d'indépendance. Il n'est pas exclu non plus que la religion traditionnelle vodoun ait pu influencer un tel mouvement à cause de ses contraintes, des interdits parfois trop difficiles à gérer pour des peuples auxquels s'offraient des espoirs de lendemains meilleurs, des aubes nouvelles pourrait-on dire.

En regardant du côté de l'histoire, certains faits posent question. À la chute de Ouidah en 1741, le souverain des Houédah prend la fuite et il ne reste que des chefs traditionnels pour

diriger les quartiers. La majeure partie du peuple Houédah a donc suivi son chef en fuite et laissé derrière le vide¹⁰¹. Dans cette fuite, ils s'installent dans d'autres contrées plus loin comme à Sêgbohoulé par exemple à 40 km ou encore à Comé et Houéyogbé... Pendant un siècle et demi c'est-à-dire jusqu'à la défaite des Fon contre l'armée française et la déstructuration du royaume d'Abomey, les Fon sont restés maîtres des lieux qu'ils vont s'appliquer à coloniser, à investir et à imposer méthodiquement leur culture. Le lien avec le rapport au sol est que, suite au vide laissé par les Houédah, les nouveaux maîtres et autres occupants venus d'ailleurs ont pris possession des terres qu'ils se partagent et ne céderont plus.

Il est possible qu'à partir de cet appel d'air, des comportements nouveaux socialement différenciés dans la pratique de l'inhumation introduits par les Fon aient pu accentuer un rapport au sol qui existait déjà.

Chez les ethnies Fon d'Abomey, l'individu, mort ou vivant appartient au clan. Ce totalitarisme d'appartenance à la famille a une conséquence : les Fon n'acceptent pas que les morts de la famille soient enterrés ailleurs en dehors des limites de leur territoire. En faisant la conquête de Ouidah, ils ont en leur possession un nouveau territoire et y introduisent leur culture. Ainsi, certaines pratiques se généralisent.

Chaque enterrement fixe définitivement le sol pour la famille du défunt. L'endroit où a été enterré un individu après son décès et les terres et autres objets lui ayant appartenu deviennent sacrés, précieuses reliques. Mais en priorité l'endroit où repose le défunt ne pourra plus être rétrocedé. Le lieu qui a servi de *dernière demeure* (c'est une expression vernaculaire) devient l'objet d'enjeux et de luttes acharnées dans certains cas. Chez les Fon, une autre expression vernaculaire dit que *la terre est meurtrière* parce que, les combats qu'il faut mener parfois pour se positionner par rapport à une terre sont meurtriers. Tous les moyens sont bons pour atteindre les objectifs qu'on se fixe : les jets de sort, les empoisonnements, les armes blanches ou les armes à feu, ruses ou toute chose qui permet d'avoir raison. Le sujet est malheureusement d'actualité pour qui connaît la ville de Ouidah et les pratiques de ses habitants.

Mr B., habitant de Ouidah installé seulement depuis une quinzaine d'années, après une aventure en Côte d'Ivoire, évoque la question des terres à Ouidah avec consternation.

Ouidah a une mauvaise réputation sur le plan national en ce qui concerne les conflits liés à la terre. Ce ne sont pas les terres du centre-ville, mais celles de la périphérie qui font l'objet de transaction. Au sein de la même collectivité, des clans se constituent et revendiquent des terres en friche parce qu'elles appartenaient à un

¹⁰¹ En 1741, les Houédah sont battus par les Fon qui s'installent en maître dans la ville et prennent le contrôle du commerce des esclaves.

ancêtre, à un grand-père, ... et les familles se déchirent, s'affrontent physiquement ou par des moyens occultes. Le résultat est souvent décevant parce qu'il y a du sang versé, des décès qu'on a du mal à expliquer ou des membres de la famille tombent malades durablement et ont une fin de vie pénible. Ouidah est la ville où les gens manipulent parfaitement les poisons et cela fait peur.

Nos enquêtes sur le terrain ont permis de confirmer que cette situation perdure encore aujourd'hui¹⁰². La ville de Ouidah a un cimetière, mais la mairie continue d'autoriser les inhumations à domicile pour remplir les caisses de la municipalité, dans les quartiers récemment constitués à la périphérie de la ville. Cette situation est spécifique à Ouidah, Abomey et Porto-Novo qui sont des villes où les exigences de la religion traditionnelle sont plus fortes que la loi. La ville cosmopolite de Cotonou ne connaît pas ce phénomène.

L'inhumation à domicile est un phénomène actuel dans la ville de Ouidah mais on peut comprendre qu'elle n'a pu disparaître parce qu'elle est culturelle et admise par tous comme une logique. Dans ce milieu vodoun, c'est un moyen efficace pour fixer définitivement la terre pour ses descendants.



Photographie 39 : Un domaine clôturé et laissé en friche. Dans un quartier périphérique de Ouidah, un domaine clôturé et laissé en friche. Feu Bello Tessilimi a bien été enterré ici et des litiges ont vu le jour. Il faut remarquer que les Bello sont des Yorouba et ici de confession musulmane probablement. Les pratiques des Fon déteignent sur les autres groupes ethniques qui partagent avec eux le même territoire.

¹⁰² Nos entretiens avec un agent de la mairie de Ouidah nous permettent de confirmer qu'on enterre à domicile malgré les deux cimetières municipaux.

5-1.3 Les composantes ethniques de la population actuelle de Ouidah

Actuellement, la population de la commune est composée majoritairement de Fon et de Nago. Comme nous l'avons déjà souligné, **les Houéda** qui ont été les premiers habitants de la ville de Ouidah et de sa région au XV^e siècle (Agbo, 1959)¹⁰³ sont apparemment assimilés et parlent la langue fon qui est passée pour langue dominante. Cependant, les pratiques culturelles sont restées intactes, de même que la théodicée houédah. Par exemple Ouidah est la seule ville au Bénin où existe un temple du dieu python et partout ailleurs dans le monde où on pourrait entendre parler du dieu python, implicitement les Houédah sont derrière. Le culte dédié au python « *Dangbé* » confère une identité aux Houédah. Ils sont également détenteurs des pratiques liées aux masques « *Zangbéto* » (gardiens de la nuit à Ouidah). Particulièrement à Ouidah, ils détiennent de façon exclusive le culte du dieu « Hou » (la mer) et le chef suprême vodoun appartient toujours à cette ethnie. De même, il n'y a que les Houédah qui détiennent le culte dédié au roi *Kpassé*, fondateur du royaume houédah : ce roi est matérialisé dans un iroko (*Kpasséloko*) situé dans la forêt sacrée de *Kpassé* près de la RNIE1.

Les Adja sont une composante de la population urbaine de Ouidah mais il ne faut pas les confondre avec les autochtones Adja-Tado fondateurs du royaume Houédah de Ouidah qui sont venus de la localité du même nom Adja-Tado. Ces peuples sont riverains du fleuve Mono en grande partie et ont émigré à Ouidah. Les différences fondamentales entre les Fon, les Houédah, les Adja, les Aïzo sont surtout liées aux langues parlées par les divers groupes. Ce sont des peuples assez voisins et tous sont venus de Adja-Tado.

Les Aïzo constituent des souches Houédah qui se sont converties à l'agriculture et sont éloignées des plans d'eau. Ils vivent sur les plateaux du continental terminal au nord de l'arrondissement de Pahou. Ils sont de grands producteurs de maïs.

Les Nago constituent une majorité visible reconnaissable plus par leurs pratiques culturelles que par la langue, remplacée par la langue fon que la plupart parle couramment depuis quelques générations¹⁰⁴. Ils ont émigré d'Oyo au Nigéria et leur installation à Ouidah est motivée par le commerce. Les pratiques culturelles qu'on leur reconnaît sont surtout liées aux masques « Revenants », aux cérémonies de naissance et de décès. Il y a également dans les milieux yorouba les masques « Oro » qui n'ont pas de visage puisqu'on ne les voit jamais, mais sont redoutés parce que radicaux par leurs pratiques. Ils sont utilisés pour conjurer les mauvais sorts qui pèsent sur la cité, mais ils interviennent très rarement.

¹⁰³ Agbo Casimir 1959 - *Histoire de Ouidah du XVI^e au XX^e siècle*. Éditions Les Presses Universelles 301 pages

¹⁰⁴ Beaucoup de Nago ne connaissent plus la langue que parlaient leurs ancêtres : ils parlent aujourd'hui la langue fon.

Les commerçants haoussa du Nigéria et jerma du Niger sont arrivés ensuite par migrations successives poussés par leur mobilité légendaire et le désir de faire fortune. Ces groupes se réclament musulmans pratiquants et ne possèdent pas d'autres marqueurs culturels saisissables dans le paysage urbain que leurs langues et les odeurs des encens.

On peut constater donc une diversité culturelle et ethnique à Ouidah et les autochtones de Ouidah revendiquent la multi culturalité de la ville. Cependant, en la matière, il n'y a rien de comparable avec la ville de Cotonou à 40 km plus loin qui regroupe la totalité des groupes ethniques du Bénin, de la sous-région ouest-africaine et du reste du monde. Cotonou est aujourd'hui une ville cosmopolite avec des atouts économiques et culturels indéniables.

Selon des chiffres de l'INSAE (Institut National de Statistique et de l'Analyse Économique), les grandes composantes socioculturelles de la commune de Ouidah se présentent comme suit en 2003 : les Fon 69 %, Adja 16,5 %, Yorouba 9,0 %, Bariba 0,5 %, Dendi 0,3 %. Dendi, Haoussa et Bariba constituent des minorités ethniques venues du Nord du Bénin auxquelles se sont ajoutés des Ibo et des Ogoni récemment venus du Nigéria voisin. Les Fon et apparentés sont majoritaires dans toutes les arrondissements. Il s'agit des Fon, des Aïzo, des Houéda, des Afro-brésiliens et des Métis. Ils pourraient représenter 80 % de la population des arrondissements ruraux et 60 % de celle des arrondissements urbains.

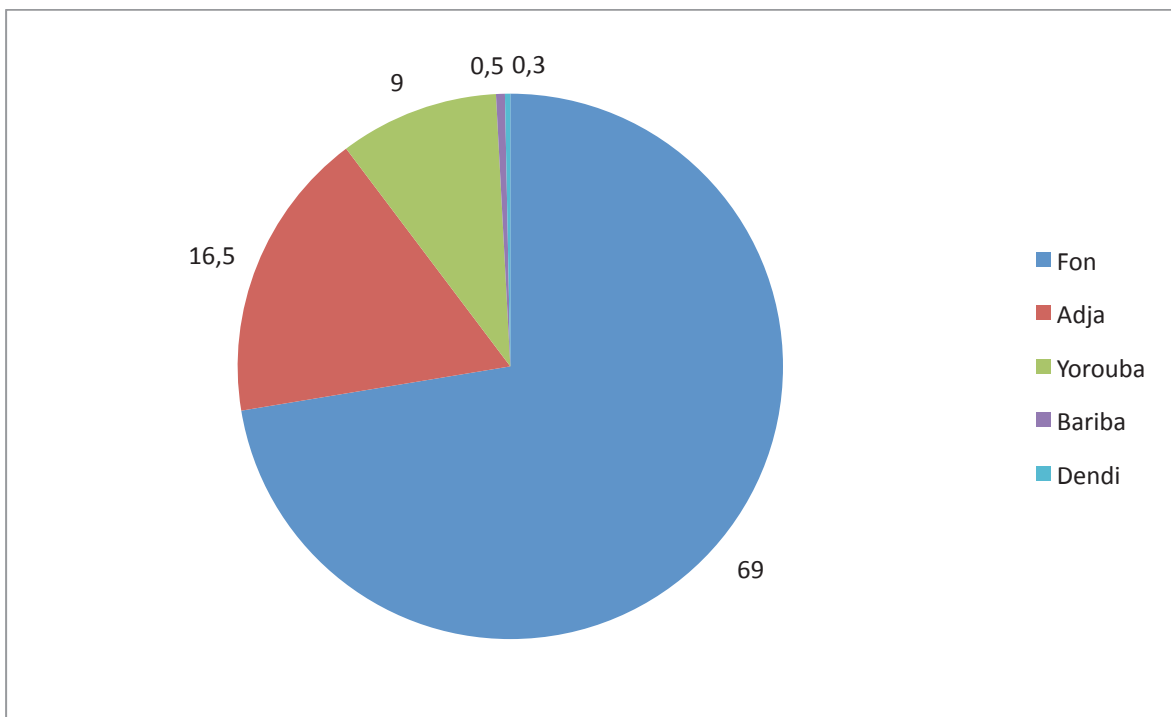


Figure 23 : Composition ethnique réalisée à partir des données de l'INSAE. 2003 (Réalisation Paul Lando)

Commentaire : il est intéressant de constater que les statistiques officielles ne font pas cas des Houédah l'ethnie fondatrice de la ville. Les Houédah passent dans le regroupement avec les Fon et les Adja. Cela paraît banal, mais peut expliquer à quel point les Houédah ont été assimilés par les Fon.

Les opérations de recensement au Bénin mentionnent la race (Noir, Blanc ou Métis), l'ethnie (fon, adja, ...), la religion, la cellule familiale auxquelles appartient l'individu et le nombre d'individus qu'elle compte. Cette pratique a été introduite avec l'administration coloniale qui faisait mentionner sur les documents administratifs (carte d'identité) certains détails comme l'ethnie, les signes particuliers (cicatrices raciales), (on mentionne sur le document par exemple : une cicatrice sur la joue gauche ou droite ou encore « dix cicatrices faciales »...) ¹⁰⁵. Ces détails n'ont jamais choqué et n'ont jamais posé problème contrairement à ce qui se passe dans d'autres pays de la sous-région comme en (Côte-d'Ivoire) où l'appartenance ethnique est une question hautement sensible. Les cicatrices ethniques abusivement appelées raciales ont une fonction d'identification de l'individu et permettent de savoir d'où il est ressortissant. La constitution du Bénin de 1990 définit d'ailleurs le Bénin comme un État multinational et précise que les *différentes nationalités qui vivent sur le territoire sont équivalentes et ont les mêmes droits et devoirs*.

Les analystes de l'INSAE font remarquer une cohabitation des religions à Ouidah en 2003 : 46,7 % pour la religion traditionnelle vodoun, 41,2 % pour les chrétiens catholiques, 3,6 % pour l'islam, le protestantisme 1,0 % ¹⁰⁶ et autres non précisées 7,5 %. Si on considère la facilité et l'aisance que les gens ont à passer du vodoun au catholicisme et vice versa, on peut estimer que 80 % de la population s'adonne au culte des ancêtres.

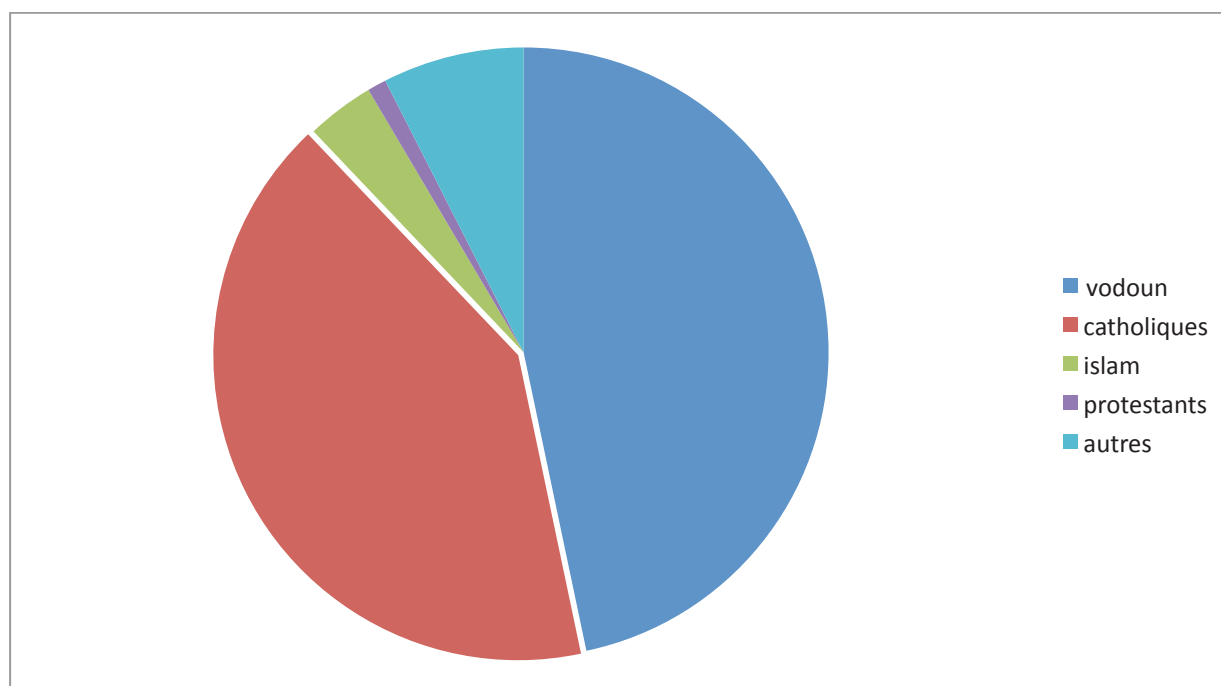


Figure 24 : Les pratiques religieuses au Bénin à partir des données de l'INSAE 2003 (Réalisation Paul Lando)

¹⁰⁵ Les cicatrices sont des marques identitaires qu'on trace sur l'individu et qui permettent de le reconnaître, de savoir à quel groupe ethnique il appartient et parfois même sa collectivité familiale.

¹⁰⁶ Il y a une famille converti au protestantisme : c'est la famille Gnanhoui qui a offert le terrain où est implanté le temple protestant de Ouidah.

Entre 1979 et 1992, selon l'INSAE le taux d'accroissement de la population de la ville Ouidah serait de 18,7%

Entre 1992 et 2002, la population de l'arrondissement de Ouidah est passée de 64 400 habitants à 76 555 habitants soit un taux d'accroissement de 18,8 % pour la période et 1,88% par an.

Années	1979		1992		2002	
	Ouidah	Dpt Atlantique	Ouidah	Atlantique	Ouidah	Atlantique
Populations (habitants)	54.272	365.910	64.433	529.546	76.555	801.683
% de croissance			1,88 %	2,88	1,74	4,23

Tableau 2 : Les caractéristiques démographiques de Ouidah (Source : INSAE, RGPH 2003/ Mairie de Ouidah)

N.B. Ouidah commune – Atlantique (département)

Ce taux est nettement inférieur à celui du département de l'Atlantique auquel appartient la commune de Ouidah (4,3 %) et même au taux de croissance naturel du Bénin évalué pour la période 1992-2002 à 3,2 %. Selon le RGPH3 (Recensement général de la Population) de 2003, la commune de Ouidah compte 18 958 ménages dont la taille moyenne est estimée à 4 et 44 % des habitants ont moins de 15 ans. Le même recensement stipule que dans la tranche des 25 à 49 ans, le ratio est de 78,4 hommes pour 100 femmes. Ceci atteste d'un départ massif de bras valides vers d'autres horizons à la recherche du travail. La mobilité relative des hommes de la commune de Ouidah trouve une justification dans le fait que Ouidah manque de dynamisme économique : une seule usine pour la production des tabacs et allumettes à Ouidah près de la RNIE1 qui a fermé ses portes depuis près d'une décennie. Il reste la caserne militaire de Ouidah et les emplois liés à l'administration de l'État puis les commerces. En définitive, les femmes ont un poids plus important dans l'économie de la commune que les hommes qui sont partis vers d'autres horizons. Elles font des petits commerces sur les marchés de la commune et parviennent à assurer la scolarisation des enfants.

La structure par tranche d'âges laisse apparaître que la proportion des personnes âgées commence à s'accroître surtout parmi les femmes des plus de 60 ans (7,8 % des femmes contre 6,31 % d'hommes en 2002) avec une amélioration des conditions d'hygiène et de santé qui ont marqué la deuxième moitié du XX^e siècle et qui a permis l'augmentation de l'espérance de vie.

La population urbaine est sensiblement égale à la population rurale, parce qu'elle représente 49,17 % de l'ensemble de la commune¹⁰⁷, qui comporte la commune urbaine (la ville) et la commune rurale (les arrondissements).

On pourrait conclure que la ville n'est pas attractive, qu'elle possède une croissance démographique en dessous de ce qui peut être considéré comme normal. Pour quelles raisons ?

Les facteurs internes liés aux questions de l'emploi qui touchent globalement les villes béninoises de taille moyenne comme Ouidah et des villages. Des facteurs liés aux pesanteurs sociologiques expliqueraient en partie aussi le manque d'attractivité de Ouidah.

Il faut tenir compte de facteurs externes comme l'influence de Cotonou dont la proximité (40 km à peine) concurrence directement Ouidah par les possibilités d'emplois, et d'affaires sont sans commune mesure avec ce que Ouidah offre. Entre 1992 et 2002, la progression de la population urbaine de Ouidah de 12 000 habitants trouverait une certaine explication dans la RNIE1 qui vient de Cotonou et qui est un axe d'urbanisation. L'arrondissement de Pahou qui appartient à la commune de Ouidah comme on peut le remarquer, est un milieu plutôt rural à 15 km se développe parce qu'il y a cet axe d'urbanisation, mais aussi la possibilité pour les allochtones d'acheter des parcelles et de s'y installer. Dans le cas de Ouidah, les risques sont importants pour qui veut acquérir une parcelle.

5-2 Les communes rurales et quartiers de ville : les territoires emboîtés de l'espace urbain

La commune de Ouidah est une entité administrative décentralisée qui comporte une **commune urbaine** : la ville de Ouidah et une **commune rurale** subdivisée en six arrondissements. La commune rurale compte six arrondissements ruraux qui sont : Avlékété, Djêgbadji, Gakpé, Houakpê, Pahou, Savi. Les arrondissements ruraux sont subdivisés en villages et les arrondissements urbains en quartiers de ville. Ainsi la commune de Ouidah compte 56 villages et 4 quartiers de ville. Nous n'allons pas nous intéresser à la commune rurale et à ses arrondissements qui ne font pas prioritairement l'objet de nos recherches. Nous allons donc nous focaliser sur la commune urbaine.

¹⁰⁷ Les chiffres et les analyses proviennent de l'INSAE (Institut National de Statistiques et d'Analyse Économique) du Bénin et ont été mis à disposition par la mairie de Ouidah. Ces données datent de 2002-2003 et manquent de fraîcheur mais nous ne disposons pas d'autres sources.

5-2.1 La commune urbaine de Ouidah

Nous avons fait le choix de commencer cette étude à partir du centre vers la périphérie en raison de la complexité des analyses que présente Ouidah. Cette démarche permet de passer de schémas plus complexes d'un espace urbain actuellement en déclin et dont l'évolution est arrêtée et bloquée depuis longtemps, vers un autre schéma dont la dynamique est actuelle avec une pression foncière beaucoup moins contraignante.

Entre les deux, des espaces de transition bloqués aussi, mais qui posent des questions identitaires intéressantes et pourraient amener à formuler des hypothèses sur l'évolution historique, démographique et spatiale de la ville. La troisième partie de l'étude et des analyses portera sur la périphérie. Cette disposition pourrait permettre de faire le lien entre certains problèmes complexes que posent la configuration de l'espace et certains faits liés à l'histoire de la ville.

Sur une photo aérienne (cf. figure 10 chapitre 4) l'essentiel de la commune urbaine est nettement cerné par deux voies. L'ancienne voie ferrée qui matérialise la limite sud de la ville se distingue à la lisière d'une bande sombre ; notre travail sur le terrain nous a permis de constater qu'elle correspondait à la vasière. La voie ferrée reliait Cotonou à Sègbohoulé au moment où elle était encore en service jusque dans les années 1990 et était pratiquement juxtaposée au tracé de l'ancienne RNIE1 qui passait à l'époque par le sud de la ville.

Au nord, l'actuelle RNIE1 (route nationale inter État n°1) relie le sud Bénin au Nigéria à l'est et au Togo, Ghana et Côte d'Ivoire à l'ouest. Les deux axes se positionnent est-ouest autour de la ville et se rejoignent à l'est puis à l'ouest et déterminent ainsi approximativement les contours réels de la ville. Au-delà de ce semblant de rocade, on reconnaît la périphérie.

La commune urbaine comprend quatre arrondissements ; Ouidah1, Ouidah2, Ouidah3, Ouidah4.

Ouidah 1 constitue la ville historique et regroupe 6 quartiers :

Abatta 1, Abatta 2, Dangbéhouè, Sogbadji, Zomaï, Zoungbodji.

Ouidah 2, 6 quartiers :

Ahouandjigo, Ganvè, Gbèna, Gbéto, Houédjèdo, Lèbou.

Ouidah3 :

Agbanou, Fonsramè 1, Fonsramè2, Gomey, Minantinkpon, Zohoungo.

Ouidah 4,

Docomey, Tovè 1, Tovè 2, Womey.

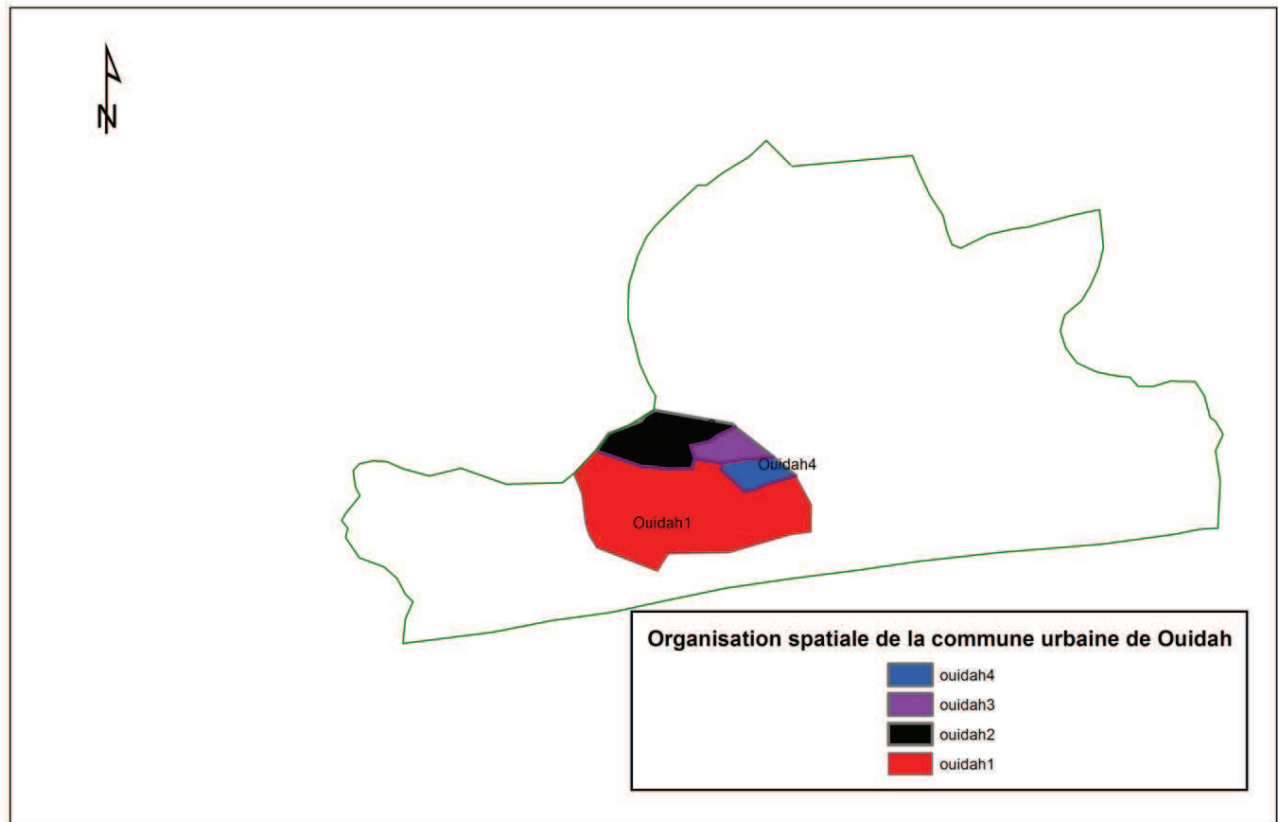


Figure 25 : Commune urbaine de Ouidah (Réalisation Paul Lando)

Nous avons tiré les informations concernant les divisions administratives d'un document qui a été mis à notre disposition par la mairie de Ouidah. Apparemment, il permet de mieux faire les regroupements à l'échelle urbaine. Mais ce découpage en arrondissements (Ouidah 1, Ouidah 2, Ouidah 3, Ouidah 4) et en quartiers de villes ne coïncide pas avec un autre découpage admis par les autochtones de Ouidah et les explications qu'ils en donnent. L'autre découpage (celui des autochtones) s'apparente, selon nos investigations sur le terrain, à une forme de territorialisation. Elle prend en compte l'histoire des communautés familiales même si les différents acteurs ne veulent pas s'accrocher à ce passé auquel ils s'identifient. Au fil de la liste que nous donnons dans la suite, les appellations reviennent, mais ne correspondent pas aux mêmes découpages (administratives et autochtones). Un entretien avec Mr N. A. confirme la territorialisation et le fait les quartiers se sont constitué au fil de du temps et de l'histoire.

Mr N. A. 81 ans, retraité de la maison de commerce John Walkden, résident et natif de Ouidah.

Si je devais me référer à ce que j'ai entendu de mes parents et autres personnes âgées. Ouidah n'avait que trois quartiers fondamentaux à savoir : Ahouandjigo, Sogbadji et Docomé que les indigènes désignaient aussi sous les surnoms de Zodjaguey-koh, Glinco-koh, et Agouda-koh respectivement. Ce qui veut dire le quartier des Français, le quartier des Anglais et le quartier des Portugais. Quant à la ville de Ouidah elle-même, les appellations varient : Gléhoué, Kpasséto ...différentes nationalités européennes l'ont baptisé comme il pouvait leur convenir. Les Anglais l'appelaient Whyda, les Portugais Fida. Ouidah fut l'appellation consacrée par les Fon. Les Houédah avaient pour activités principales la pêche, la chasse et l'agriculture. Les rois Houédah ont fait le commerce des esclaves et grâce à ça les Européens sont venus ici. C'est d'abord les Portugais, puis les Français, les Anglais, les Allemands, les Hollandais, etc...etc... les Brésiliens plus tard ont changé la vie ici grâce au commerce et les maisons de commerce des Européens : John Holt, John Walkden, Fabre, Gaston Nègre. Les activités étaient concentrées autour des quartiers Sogbadji, Ahouandjigoh, et Docomé. Il y a eu des quartiers qui se sont constitués dans d'autres quartiers parce que de nouveaux acteurs sont arrivés et se sont fait une place : Zomaï est constitué par une partie de Sogbadji et d'une autre partie que personne avant n'occupait. Et puis des quartiers se sont constitués au fur et à mesure que des familles nouvelles ou d'autres communautés se sont installées à Ouidah. Zomaï appartenait aux Agouda. Maro est un lieu dans Zomaï où se faisait des enchères d'esclaves. Boya-sramé est pour la famille Boya parachuté d'Abomey par le roi Guézo. Kawo-sramé fut le quartier de Kawo, un chef de guerre du roi Tégbessou d'Abomey.

Commentaire :

Les trois quartiers de départ dont parle Mr N. A. correspondent aux quartiers des trois forts français, anglais et portugais. Il est curieux qu'un natif de Ouidah ne parle pas de l'un des plus anciens quartiers de Ouidah qu'est le quartier Tovè¹⁰⁸ qui se trouve intégré au quartier portugais c'est-à-dire Docomé.

On peut faire la remarque qu'il y a eu à Ouidah une stratification de l'histoire à l'échelle urbaine et selon les acteurs qu'on a, les mêmes lieux n'ont pas forcément les mêmes histoires. Les fonctions des lieux ont varié au cours de l'histoire et cela va donner un emboîtement de territoires. Dans le cas de Ouidah, les évocations de lieux ont des fonds culturels et historiques très enrichissants, mais entraînent une prolifération de quartiers et de lieux dits qui ne sont pas administrativement gérables. On comprend alors le découpage administratif arbitraire qui ne correspond en rien aux territoires autoproclamés (depuis deux ou trois siècles) et marqués par des identités très fortes.

Nous nous lançons ici dans le découpage des quartiers et il faut reconnaître que c'est un exercice difficile. Nous faisons le choix de commencer par les quartiers de la vieille ville située au sud. Les limites des quartiers sont assez floues, mais les territoires à l'intérieur de ces quartiers sont comme des quartiers à l'intérieur d'autres et c'est pourquoi nous parlons de territoires emboîtés. Suivent les quartiers de transition où sont installés les Fon. Le quartier des Fon s'appelle Fonsramê mais là encore il faut se rendre à l'évidence que Fonsramê est en réalité un vaste espace de transition entre l'ensemble des quartiers périphériques au sud de la RNIE1 et les quartiers historiques au sud. Fonsramê est aussi un ensemble de territoires emboîtés. Nous avons donc la vieille ville et Fonsramê qui constituent deux ensembles de territoires composites.

¹⁰⁸ Tovè a abrité le roi Kpassê fondateur de Ouidah.

5-2.2 Le centre historique : un ensemble de territoires emboîtés

Le centre historique de Ouidah englobe les quartiers de Sogbadji, Ahouandjigoh et Docomê qui sont les ancrages des autochtones Houédah auxquels il faut ajouter tout l'ensemble Zomaï, composite aussi.

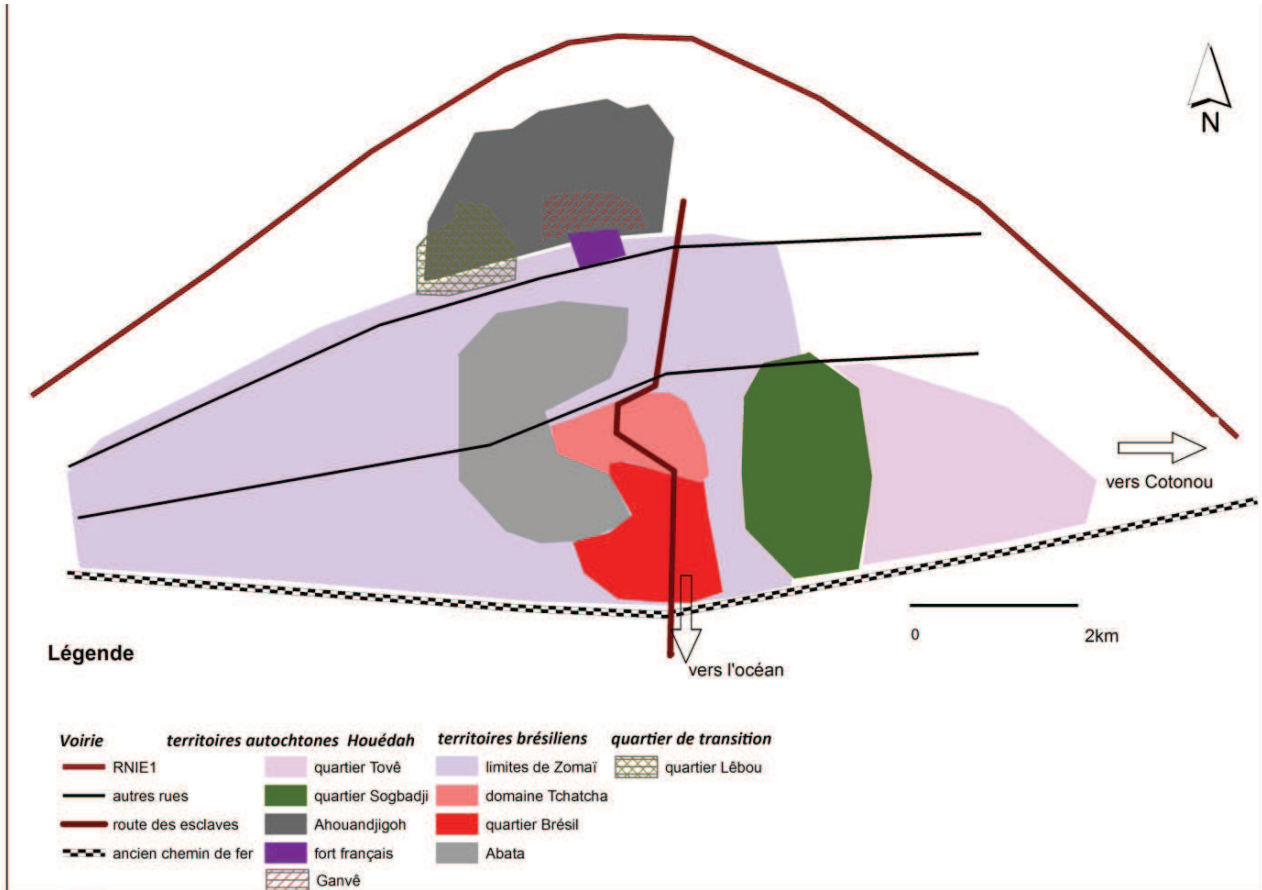


Figure 26 : Les territoires emboîtés de la vieille ville (Réalisation Paul Lando)

A/ Le quartier Zomaï, au cœur du vieux centre

Zomaï est un quartier au sud de Ouidah ; c'est un territoire qui sert de support à d'autres territoires et cela nous amène à parler de territoires emboîtés. L'histoire de Zomaï peut être envisagée comme une succession de rôles et de faits qui ont marqué le passé de la ville. C'est le quartier né au sud de la ligne de défense des trois forts et de leurs zones d'influence avec l'installation de Tchatcha. Ce n'est pas le plus ancien des quartiers de Ouidah mais le haut lieu des affaires et le tout premier centre de commerce de la ville. C'est le quartier qui a permis à la ville d'être connu à l'extérieur du pays comme un centre économique dynamique au XIX^e siècle.

Selon les autochtones de Ouidah, Zomaï a été le quartier résidentiel et aristocratique de Ouidah où se dressaient des maisons à deux niveaux. Zomaï signifie en langue fon « l'endroit où le feu ne va pas » parce qu'il y avait des poudrières à l'intérieur des résidences. Le maître des lieux, le grand marchand d'esclaves Francisco Félix de Souza dit Tchatcha

redoutait qu'un incendie dévaste sa riche propriété ainsi que tout le quartier parce que les toitures d'alors étaient en paille et les gens s'éclairaient avec une mèche imbibée dans l'huile de palme. Il a été donc interdit d'y circuler avec le feu pour éviter tout risque d'incendie. Zomaï est aujourd'hui le quartier touristique de Ouidah parce qu'elle porte les marques du passé et concentre plus de monuments que le reste de la ville.

B / Les composantes du quartier Zomaï

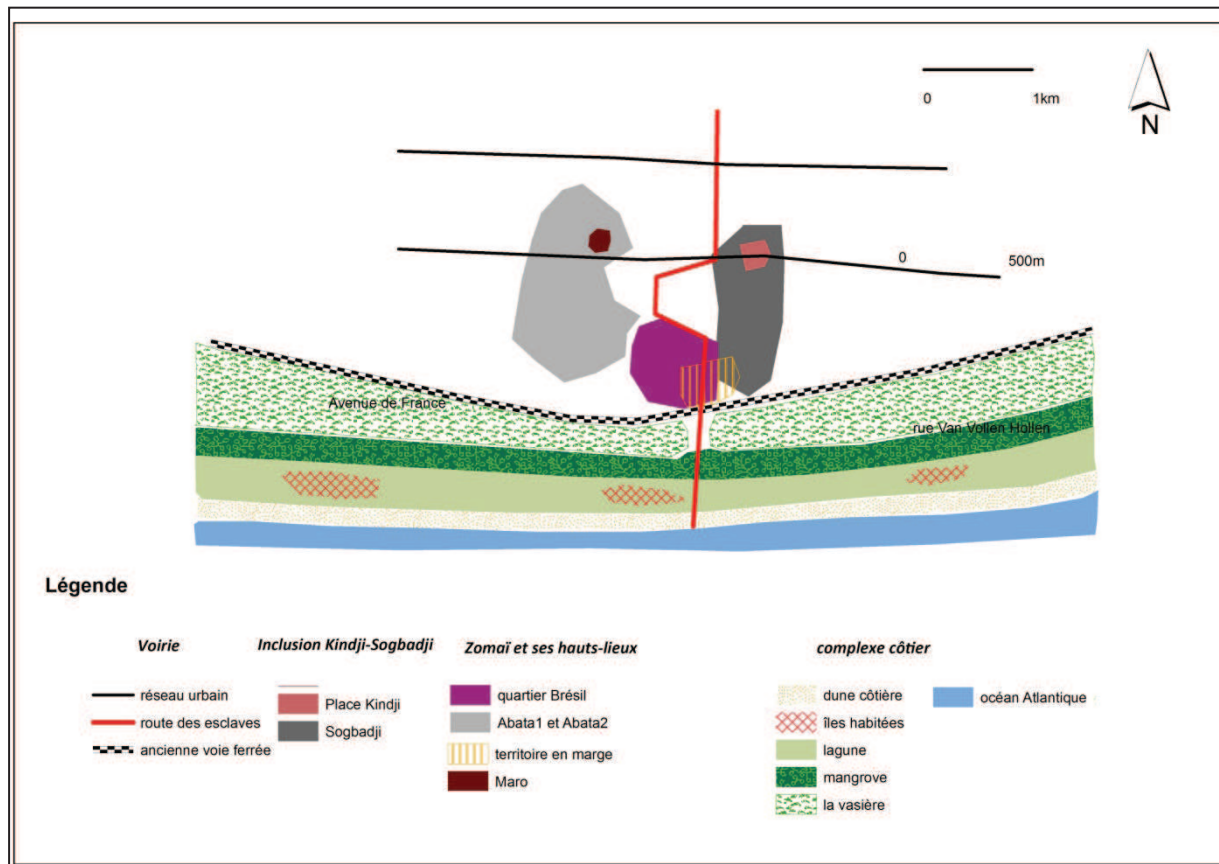


Figure 27 : Les territoires emboîtés du quartier Zomaï (Réalisation Paul Lando)

- **Le quartier Brésil ou « Blêzin », un territoire dans Zomaï**

Brésil est un quartier dont on peut difficilement donner les limites réelles dans Zomaï c'est un exemple d'interférence et d'emboîtement des territoires et d'influence à Ouidah, un territoire sans identité réelle particulière et une composante de Zomaï. Il a été fondé par tchatcha de Souza et fut un lieu de rassemblement ou d'accueil pour les anciens esclaves revenus de l'exil et qui par mimétisme ont adopté un mode de vie de leurs maîtres brésiliens. Ils retrouvent un peu du Brésil dans ce quartier (culture, architecture...). Ce quartier a eu une grande notoriété en raison du style de vie bourgeois que menaient certaines grandes familles qui ont eu à jouer des rôles politiques et économiques d'avant-garde au XIX^e siècle et au début

du XX^e siècle. Au nombre de ces familles, on peut citer les Quenum, les Joachim d'Almeida, d'Oliveira.etc...

Aujourd'hui, le quartier Brésil et le quartier Zomaï en général sont le lieu touristique de la ville où on peut admirer les vestiges d'un passé marqué par la multi culturalité à travers les restes d'une architecture en voie de disparition.

- **Le quartier Maro et les territoires anonymes**

Le quartier Maro fondé en 1812 est un démembrement du quartier Zomaï concédé par Francisco de Souza à d'anciens esclaves d'ethnie Nago originaire du Nigeria vers la fin du XX^e siècle. Ces esclaves ont été libérés de Bahia après la révolte des Malès en 1825, et ont reconnu de Souza qui les avait vendus vingt ou trente ans plus tôt. Celui-ci, en guise de réparation leur a offert une terre d'asile en leur concédant une partie de ses terres. Ils s'installent et fondent un quartier reconnu aujourd'hui comme musulman avec la plus grande mosquée de style brésilienne de Ouidah. La grande mosquée de Ouidah, et la seule vraiment connue se trouve au quartier Maro. Le quartier se réduit aujourd'hui à une place très symbolique plantée d'un arbre plus que centenaire où se faisaient des enchères d'esclaves. Pour cette raison, beaucoup de gens ne veulent pas s'identifier à ce quartier. Au cours d'un entretien avec Mr Dine un retraité qui est resté au Niger, nous avons été rappelé à l'ordre pour avoir fait une confusion à propos des origines.

Mr Dine 68 ans : nous l'avons connu au Niger où il était tâcheron. Il est aujourd'hui un éleveur de petits ruminants (moutons) au quartier Abata1 près de Maro et de la grande mosquée il est de yorouba et de confession musulmane.

Je suis désolé de vous faire savoir que je suis pas habitant de Maro même si ce lieu se situe à 150 m de l'endroit où nous nous trouvons. Nous venons du Nigéria et nos ancêtres ont été installés ici à Abata par Tchatcha. Nous ne sommes pas de Maro. Les gens de Maro sont des esclaves et ils sont de l'autre côté de la rue après l'arbre que vous voyez.

Commentaire : les autochtones se reconnaissent et savent bien les limites des territoires auxquels ils appartiennent et ne veulent pas qu'on fasse des confusions sur leurs origines.



Photographie 40 : La mosquée de Abata (Source Alain Sinou)

La mosquée au style brésilien de Ouidah - source : Alain Sinou - Ouidah une ville singulière. La grande mosquée de Ouidah quartier Maro

- **Territoires anonymes (cf. figure n° 26)**

Au sud de la résidence de Tchatcha dans le territoire du quartier Brésil, il y a un territoire qui ne porte pas de nom, où, par le passé, des esclaves qui devaient être embarqués ont été abandonnés vers la fin du XIX^e siècle. (cf. figure n°26) Ils reconnaissent leurs origines diverses, mais se gardent de parler de leur statut social. Si en 2013 des catégories sociales de Ouidah taisent leurs origines, il y a lieu de comprendre qu'il existe toujours un cloisonnement plus ou moins étanche et non révélé dans la société. Il y a donc un malaise lié à l'histoire.

C / Les quartiers des autochtones Houédah (cf. 25)

On compte trois quartiers des autochtones Houédah. Ce sont Sogbadji, Ahouandjigoh et Tovê. Ce sont des lieux où sont installés des populations Houédah anciennement implantées à Ouidah. Les limites de ces quartiers coïncident avec les territoires des collectivités familiales différentes. Les trois anciens forts ont été construits à proximité de ces territoires autochtones, mais nous ne pouvons pas dire quelles relations les liaient ou quels accords ont été conclus entre les occupants des forts et les autochtones. On sait avec certitude que les rapports n'ont pas été conflictuels. Par ailleurs, l'ensemble des quartiers historiques (Zomaï et quartiers des autochtones Houédah) se trouvent regroupés au sud et excentré par rapport au reste de la ville. (cf. croquis 26).

- **L'ensemble Sogbadji**

« Sogbadji » signifie l'esplanade de So ou Hêviosso, le dieu du tonnerre. C'est l'un des grands quartiers religieux de Ouidah, la base dit-on de toutes les congrégations vodoun du Sud Bénin et où se côtoie le prêtre suprême vodoun et le grand prêtre du dieu Hêviosso. Sogbadji fut aussi le quartier des Anglais parce que le fort anglais s'y trouvait. C'est l'ancrage de la grande collectivité familiale Zossoungbo qui en est le fondateur. Sogbadji reste un espace sans rayonnement touristique et les caniveaux à ciel ouvert au milieu des rues rendent le quartier impraticable, vétuste et marginal. On circule dans les rues de Sogbadji en enjambant les caniveaux et les touristes ne s'y aventurent pas.

- Autre territoire emboîté dans Sogbadji est le territoire de **Kindji**.

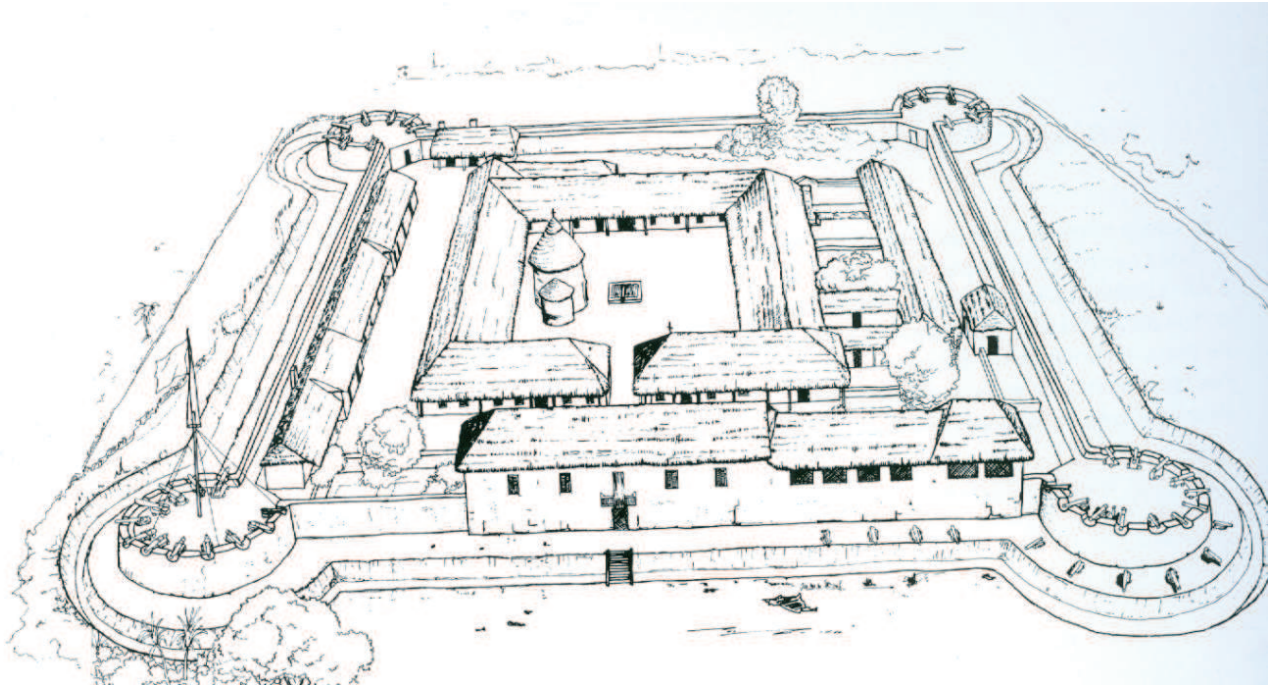
Kindji est le souvenir des querelles entre deux fils de Tchatcha qui se disputaient son héritage après sa mort en 1849. L'espace Kindji de deux hectares s'inscrit en plein cœur de Sogbadji et beaucoup de quartiers comme Kindji à Ouidah sont liés à une histoire de familles qui s'installent et s'improvisent maîtres des lieux.

- **Le quartier Ahouandjigoh et le fort français (cf. figure n°26)**

Ahouandjigoh signifie *terre de paix*. Dans le quartier Ahouandjigoh, après l'occupation des Fon en 1727, tout Français nouvel arrivant était invité à recevoir du roi d'Abomey une concession sur laquelle il est appelé à édifier sa résidence. En retour, il s'engage à ne jamais faire la guerre. En 1671 la France y édifia un fort « le fort français » pour régler et favoriser le commerce des esclaves. La situation du quartier Ahouandjigoh par rapport à cette fortification en a fait le deuxième quartier le plus visité après Zomaï et un espace de petits «commerces de table»¹⁰⁹ à l'entrée des concessions. Ahouandjigoh a un marché qui s'anime tous les après-midis et cela fait du quartier un lieu animé traversé par une des rues principales vers la périphérie nord.

Comme d'autres quartiers, il y a un territoire emboîté dans le quartier Ahouandjigoh : c'est le **quartier Ganvê**.

¹⁰⁹ Un commerce de détail qui permet aux femmes de vendre des cigarettes à la pièce, également des bonbons



Photographie 41 : Un plan du fort français de Ouidah

Le Fort français de Ouidah construit en 1671. Source : Alain Sinou - Ouidah une ville singulière. Dessin établi par F. Bourgeon d'après la maquette conservée au musée historique de Ouidah

Le quartier Ganvè a été fondé par un Français Olivier de Montaguierre qui s'est installé à Ouidah vers 1623 : c'est aussi un ancien quartier français intégré complètement au quartier Ahouanddjigoh. C'est un bel exemple de concession devenue quartier de ville. Ganvè aujourd'hui n'a pas un intérêt particulier. Mais à Ouidah, il donne la preuve de la diversité et les gens de Ganvè sont fiers de dire au visiteur que leur ancêtre était Marseillais.

- **Le quartier Tovè à l'est de Zomai**

C'est l'un des plus vieux quartiers de Ouidah il a abrité la ferme du roi fondateur de Ouidah. Tovè est le berceau de la collectivité familiale Adjovi. Aujourd'hui encore, Tovè ne constitue pas un pôle attractif sur le plan touristique, mais incontestablement c'est un quartier qui a un dynamisme démographique relativement intéressant parce que le quartier est situé dans une zone gagnée par la dynamique de la périphérie et de la RNIE1. Tovè est près de la périphérie ouest et très proche du poste de contrôle de la police de Vassého à la sortie de Ouidah.

- Les territoires emboîtés dans le quartier Tovè : Docomê et Adamê

Adamê et Docomê sont situés côte à côte au sud-est de Tovè et abritent le Fort portugais qui fut jadis incendié par ses occupants après un assaut des forces d'Abomey dirigées par Kawo et Fossou dans les années 1720.

Chaque fois qu'a émergé un individu influent, il est apparu dans le paysage urbain un autre quartier. Le même phénomène se reproduit aussi à chaque fois qu'apparaît un schisme dans la lignée : le nom d'origine de la famille change et il se constitue un sous-territoire soit à l'intérieur du territoire ancestral soit en dehors. Les Zossoungbo du quartier Adamê sont Houédah mais constituent un clan différent des familles de Tovê et cela explique l'émergence d'un nouveau territoire (Adamê) qui vient étoffer le paysage urbain.

L'émergence des différents quartiers et l'histoire qui sous-tend chacun des lieux à Ouidah, les différents rebondissements et les infiltrations allochtones qui se sont succédés sans jamais se neutraliser les uns par rapport aux autres dans une ville où tous les apports sont restés intacts constituent des faits majeurs qui ont fondé l'organisation spatiale à Ouidah. Ils préfigurent la constitution de structures urbaines faites de pôles, de hauts-lieux et de non-lieux. Chez les Fon de Ouidah on parlera souvent de « Xwédodo » (le lieu-origine, la maison-mère) autour duquel se constituent des ramifications « Xwékando » (lieu-subalterne). L'organisation de l'espace urbain en milieu vodoun ne dépendra pas exclusivement de ces éléments, mais en sera très influencée.

5-2.3 Les quartiers de transition (cf. figure n°27)

Ce sont des quartiers qui sont situés entre l'ensemble qui constitue le centre historique et la périphérie nord. Cet ensemble qui va jusqu'à la périphérie nord est limité au nord par la RNIE1. On pourrait appeler ce grand ensemble Fonsramê (figure 27 quartier n°2) et à l'image de Zomaï, il comporte des territoires emboîtés.

Les territoires emboîtés de Fonsramê, le quartier des Fon (cf. figure n°27 quartier n°2)

L'ensemble Fonsramê est constitué par le domaine où les Fon se installés globalement. À l'intérieur de ce vaste ensemble, on peut distinguer deux hauts-lieux : Kawosramê et Boyasramê.

A/ Le quartier Kawo-Sramê

Kawo fut un chef militaire à qui le roi Tégbessou a confié l'achèvement de la conquête de Ouidah. Le lieu où il s'est établi a reçu le nom de Kawo-Sramê. C'est un territoire emboîté dans le quartier Fonsramê de dimensions insignifiantes, aujourd'hui sans grand intérêt. Cependant le cas Kawosramê qui est la grande concession de la famille Kawo illustre le marquage de l'espace urbain par la concession familiale. Des cultes sont voués aujourd'hui à Kawo devenu un dieu familial

B/ Le quartier Boya-Sramê

Boya est l'homme à qui le roi Guézo a confié la surveillance des opérations d'embarquement des esclaves à Ouidah dans les années 1820. Aujourd'hui, la seule particularité est le culte voué à Boya.

L'évocation de ces différents territoires permet de comprendre l'aménagement du territoire dans une ville comme Ouidah où la trame urbaine est dominée par des pôles constitués de concessions familiales qui sont des hauts-lieux.

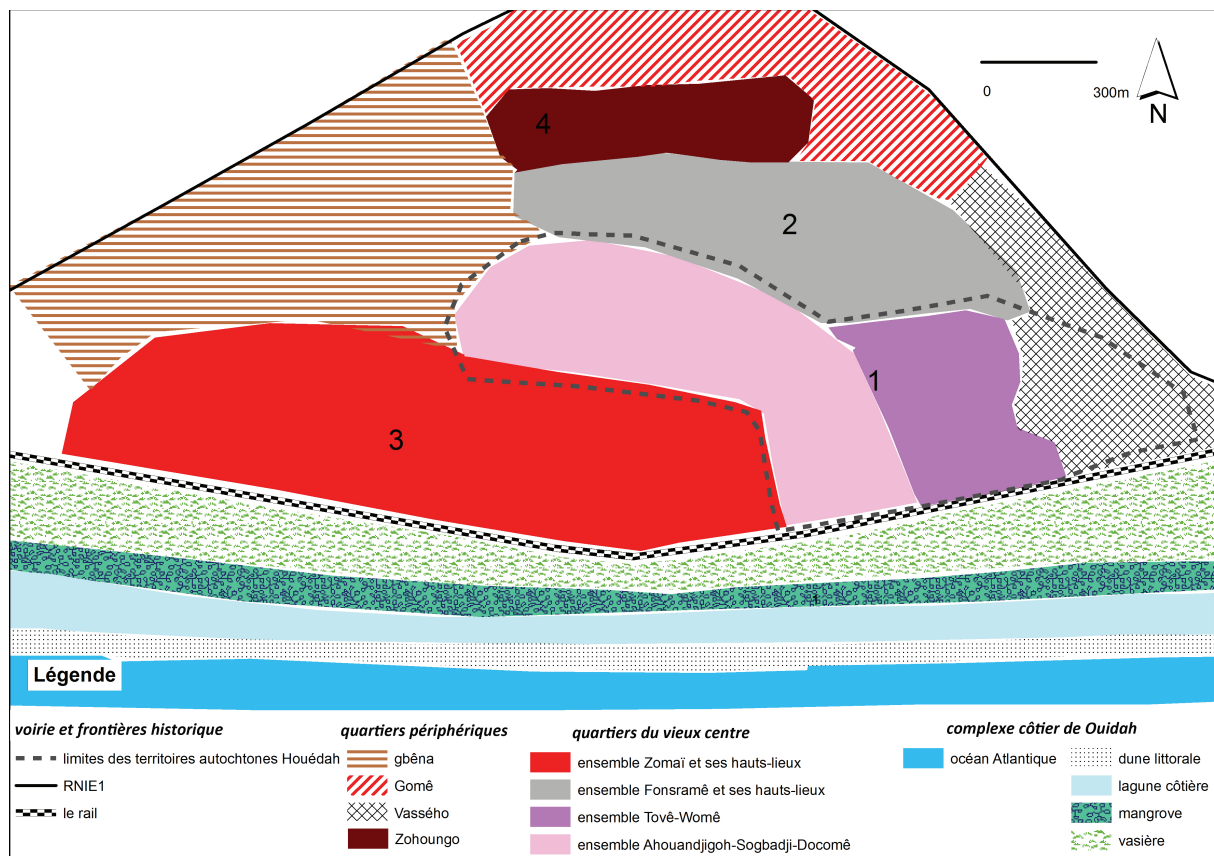


Figure 28 : Les grands ensembles de quartiers

Les emboîtements de territoires à Ouidah sont, d'une manière générale, des formes de proclamation qui attestent de l'existence d'un lieu ou d'une histoire particulière dans un sous-ensemble d'un lieu précis. Nous prenons les exemples de Boyasramê et de Kawosramê : Boya, le représentant commercial du roi a voulu laisser sa marque dans la cité et il a donc nommé son propre quartier ; de même, Kawo le chef de guerre qui a fait la conquête de Ouidah n'a pas voulu tomber dans l'oubli ; Boyasramê et Kawosramê sont emboîtés dans le quartier Fonsramê. Mais il faut reconnaître que tout cela résulte d'une volonté d'exister. Et la même volonté d'exister, dans le même espace urbain, a conduit des territoires à rester dans l'anonymat, c'est-à-dire demeurer des « non-lieux ». Ainsi, des espaces où d'anciens esclaves se sont enracinés n'ont jamais eu une appellation mis à part le quartier Maro. Nous ne

pouvons pas, dans le cadre de nos recherches prouver pourquoi il existe à Ouidah des territoires-identité non assumés ou mal assumés. Il est juste intéressant de savoir que ces territoires permettent de comprendre les raisons de certains aménagements.

Culturellement, la ville a si bien assimilé certaines ethnies qu'on n'y retrouve plus de traces palpables de la culture houédah. Fonsramê rappelle dès lors que les Fon ne sont pas de Ouidah ; ils s'y sont imposés.

5-2.4 Les territoires périphériques

A/ Le quartier Zohoungo (cf. figure 28 quartier n°4))

Ce quartier, situé à proximité de Fon-Sramê était la résidence de populations étrangères à la ville qui, de par leur culture et leur religion, apparaissent être des gens venus du nord du Bénin ou du Niger. Ce sont probablement des Haoussa.¹¹⁰ En résumé, c'est une deuxième communauté musulmane, bien différente de celle appartenant aux musulmans, anciens esclaves revenus au pays.

Une autre fonction de ce quartier est qu'il porte le sanctuaire du dieu lègba, le « To-Lègba » chargé de protéger la ville, sanctuaire édifié par le roi d'Abomey Dossou Agadja après sa victoire militaire sur Ouidah en 1727. À Ouidah, ce sanctuaire est connu sous l'appellation « Agadja-Lègba » et très redouté par les populations de la ville qui lui vouent encore actuellement un culte particulier. Les premiers missionnaires installés à Ouidah se sont attaqués à ce symbole. Mgr Steinmetz très populaire lui aussi, celui que les chrétiens de Ouidah surnommaient « DAGA » a voulu, à maintes reprises, essayer de le démolir. Mais le fétiche a résisté et est encore debout aujourd'hui.

La proximité du quartier Zohoungo avec la présence du Lègba et le quartier Fon-Sramê constituent une trilogie sur laquelle nous porterons le regard. Il se pose en effet quelques questions délicates sur l'appréciation des rapports au territoire et la façon dont l'espace devient territoire.

B/ Autres quartiers périphériques

Le long de la RNIE1, il existe d'autres quartiers comme Vassého, Gomê et Gbêna. Ces quartiers n'ont pas de marques historiques particulières, mais il y a une forêt sacrée à Gomê. Ils indiquent le périurbain nord avec des terres en friche labourées au rythme des saisons et une implantation humaine assez éparse. On trouve également des dépôts d'ordures un peu partout et cela prouve que les espaces inhabités sont nombreux. Dans les espaces urbains des

¹¹⁰ Ces propos sont recueillis lors d'un entretien avec un autochtone qui connaît l'histoire de Ouidah : le professeur Ologoudou.

Nous l'avons interviewé lors d'une précédente visite sur le terrain à Ouidah. Il a évoqué l'histoire de la place de Kindji à Ouidah liée à une querelle entre deux fils de Tchatcha de Souza après sa mort.

pays en développement, le traitement des déchets est un problème récurrent et les populations se débrouillent comme ils peuvent. Ces territoires relativement récents sont en devenir et ont un rôle économique important pour la ville.

À **Vassého**, se trouve le poste de contrôle de police et des vendeurs de détails de tout genre proposent des services à des voyageurs. Ce type de commerce est le seul moyen de survie de certains habitants de Vassého.

Gomê est à proximité du marché régional appelé Kpassê qui se tient une fois par semaine à Ouidah. Ce marché attire des commerçants et des populations de tout le littoral Atlantique et permet à beaucoup de gens sur place d'avoir une activité économique si dérisoire soit-elle par semaine en proposant un service quelconque (transport à moto, portefaix, vendre les produits du verger, racolage pour les taxis qui viennent de loin, ... etc. ...etc.)

Gbêna est un lieu où les activités sur la RNIE1 sont constantes. C'est le quartier qui s'est illustré dans le mode sédentarisation pour offrir des services à des personnes en situation de mobilité notamment vers Cotonou. Le quartier a accueilli beaucoup de migrants qui n'ont pas d'autres moyens de survie que ces services.

5-2.5 Référentiels et hauts-lieux : les particularités de l'espace urbain vodoun de Ouidah

Les quartiers ont modelé et marqué l'espace urbain de façon particulière et font de cet espace vodoun de Ouidah une exception, comparé aux autres villes africaines. On peut aligner sur Ouidah, d'autres villes du Bénin comme Abomey, et Porto-Novo. « *Des micro territoires avec une dimension symbolique se sont imposés comme marqueur référentiel structurant et la tessiture de leur histoire n'a pu être limitée à l'échelle des territoires* » (Di Méo, 1995)¹¹¹. Dans le cas qui nous concerne, la tessiture a porté sur des hommes ou sur des institutions religieuses ou sur les deux et sur le facteur rapport au territoire comme nous l'avons déjà décrit. Concrètement, le lieu prend de la hauteur parce que l'homme qui l'a investi a de la hauteur : c'est le cas de Tchatcha à Zomaï. Zomaï est devenu, au fil du temps, un référentiel structurant, fait d'identités, fait de cultures, de patrimoines et d'aménagement. C'est aussi une histoire qui depuis longtemps s'est effacée, mais que la mémoire perpétue.

Dans les milieux vodoun, les géo symboles jouent un rôle catalytique structurant. C'est le cas par exemple des marqueurs végétaux qui indiquent tous les lieux de culte et les temples des dieux dans l'espace urbain de Ouidah où chaque dieu a également son couvent. Or les couvents et les temples des dieux ne sont pas amovibles et c'est le reste de l'espace qui s'organise en fonction de ces lieux matériels, symboliques et fonctionnels, mais aussi

¹¹¹ Di Méo, G. (1995) Patrimoines et territoires, une parenté conceptuelle. *Espaces et sociétés - Méthodes et enjeux spatiaux*, Paris, L'Harmattan, 78 58-68.

solidaires (Nora, 1997).¹¹² Il est impressionnant de constater le nombre de temples dans les différents quartiers de la ville. Dans le quartier Sogbadji, selon un recensement effectué à la veille de *Ouidah 1992*, on a pu dénombrer 15 temples, 21 temples dans le quartier Fonsramê, 19 temples dans le quartier Ahouandjigoh, 15 temples dans le quartier Brésil, 6 temples au quartier Boyasramê, un haut-lieu de Fonsramê, et 28 temples à Tovê. Il faut ajouter à cette liste tous les Lêgba et autres divinités publiques, tous les dieux importés depuis ce temps à nos jours du Ghana, du Nigéria et d'ailleurs qui structurent tout autant l'espace.

Nous sommes véritablement dans un espace où le vodoun influence l'aménagement et structure l'espace.

Les exemples de hauts-lieux à Ouidah sont fréquents et il est difficile de faire aujourd'hui une caractérisation de l'espace sans aucune référence à ces lieux qui rappellent le réel et l'imaginaire et donc structurent les grands ensembles de l'aménagement urbain. Nous avons évoqué les cas de hauts-lieux comme Ganvê, Kawosramê, Boyasramê, ... et un des plus prestigieux est le domaine Tchatcha qu'il est difficile de séparer de Zomaï. Pourtant tout Zomaï ne peut pas être confondu au domaine, mais dans l'imaginaire, si on enlève le domaine Tchatcha, Zomaï disparaît. C'est une parfaite illustration du haut-lieu mais à voir de près, il existe un flou notionnel autour du haut-lieu et nous ne sommes pas sûr de tout élucider ici.

Les hauts-lieux à Ouidah ont un rôle identitaire et relationnel¹¹³ par exemple le quartier Tovê et la collectivité familiale Adjovi ont en commun un territoire et une réputation qui vont au-delà de la ville de Ouidah, de même certains attributs sont associés à ces deux appellations qui en font un territoire-identité absolument remarquable. Le couple Tovê-Adjovi est heuristique parce qu'il illustre que l'identité territoriale est inséparable d'un rapport à l'altérité. Ce rapport à l'altérité amène à poser le problème de la proximité du fort portugais du quartier voisin de Womê.

¹¹² Nora, P. (1997) *Les lieux de mémoire I - La Nation*. Paris, Gallimard, Quarto.

¹¹³ Bédard, Mario, 2002, Une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole, *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 46, n°127 : pages 27-48.

Chapitre 6 : Histoire de la mise en place et de l'évolution de la trame urbaine

6-1 À la recherche des limites urbaines de Ouidah et des forêts sacrées disparues

Pour comprendre et mesurer l'évolution de l'espace urbain à Ouidah en rapport avec le temps nous avons fait le choix de deux repères stratégiques pour mieux cerner l'évolution de la ville et tirer un certain nombre de conclusions. Il s'agit d'analyser l'espace urbain entre une limite sud de Ouidah matérialisée par la voie ferrée et au nord, le dieu lègba que le roi Agadja du royaume fon d'Abomey a fait ériger au Nord sur la route des esclaves à un endroit qui fut jadis l'entrée de la ville. Nous nous proposons d'analyser cette évolution en partant des documents anciens comme celui de Simone Berbain concernant une étude sur la traite des Noirs¹¹⁴ et de documents plus récents comme celui d'Alain Sinou¹¹⁵ sur la ville singulière de Ouidah. Simone Berbain restitue un plan levé de Ouidah datant à peu près de 1772 et apporte des éléments d'information sur quelques voyageurs occidentaux qui sont passés par Ouidah. L'auteur fait également état de l'occupation Fon et des tensions entre les gestionnaires des forts et le royaume fon d'Abomey. L'analyse des différentes situations permet de comprendre comment la ville s'est structurée. Plus récemment, d'autres auteurs comme Coquery-Vidrovitch¹¹⁶ et Cornevin à travers des études donnent aussi des pistes intéressantes.

6-1.1 La limite sud de la ville

La voie ferrée de la ville de Ouidah fut construite dans les années 1920, avec un apport massif de la main d'œuvre indigène, alors que la colonie du Dahomey (aujourd'hui République du Bénin) était sous administration coloniale. L'administration française d'alors avait institué le travail forcé pour doter la colonie du Dahomey d'infrastructures¹¹⁷. Le projet des voies ferrées touchait une autre colonie de l'hinterland : le Niger. Il était question de donner à ce pays la possibilité d'un accès à la mer à travers un projet ambitieux baptisé OCDN (Organisation Commune Dahomey-Niger). Les indigènes du Niger étaient donc concernés par les travaux forcés et de forts contingents étaient recrutés dans ce pays pour les travaux au Dahomey.

¹¹⁴ Berbain Simone 1942 - - Le comptoir Français de Juda au XVIII^e siècle. *Mémoires de l'IFAN* Librairie Larose.

¹¹⁵ Sinou Alain, 1995- *le comptoir de Ouidah, une ville singulière*. Éditions Karthala

¹¹⁶ Coquery-Vidrovitch, C

¹¹⁷ Travail forcé : une institution de l'administration française en Afrique. Le code de "l'indigénat exigeait que chaque citoyen des colonies offre par an deux mois à un trimestre de travail obligatoire pour des travaux communautaires.

La voie ferrée et la gare, comme dans beaucoup d'autres pays (en France par exemple) viennent se localiser aux limites de l'expansion urbaine et on suppose que cette tradition a été respectée dans le cas de Ouidah, ce qui explique ce tracé. On peut donc considérer que la délimitation sud de la ville était marquée par le rail au moins dans les années 1920 où la voie ferrée a été posée. Son utilisation ayant pris vers la fin des années 1990.

Sur un autre registre, un croquis de la ville de Ouidah a été établi par l'Abbé Bullet en 1772¹¹⁸, et il est important de faire certaines remarques sur ce document ce qui nous oblige à remonter le temps.

- Le croquis de l'abbé Bullet est présenté de façon inversée, avec le Nord en bas et restitué à l'identique par d'autres auteurs comme Alain Sinou (1995)¹¹⁹ :

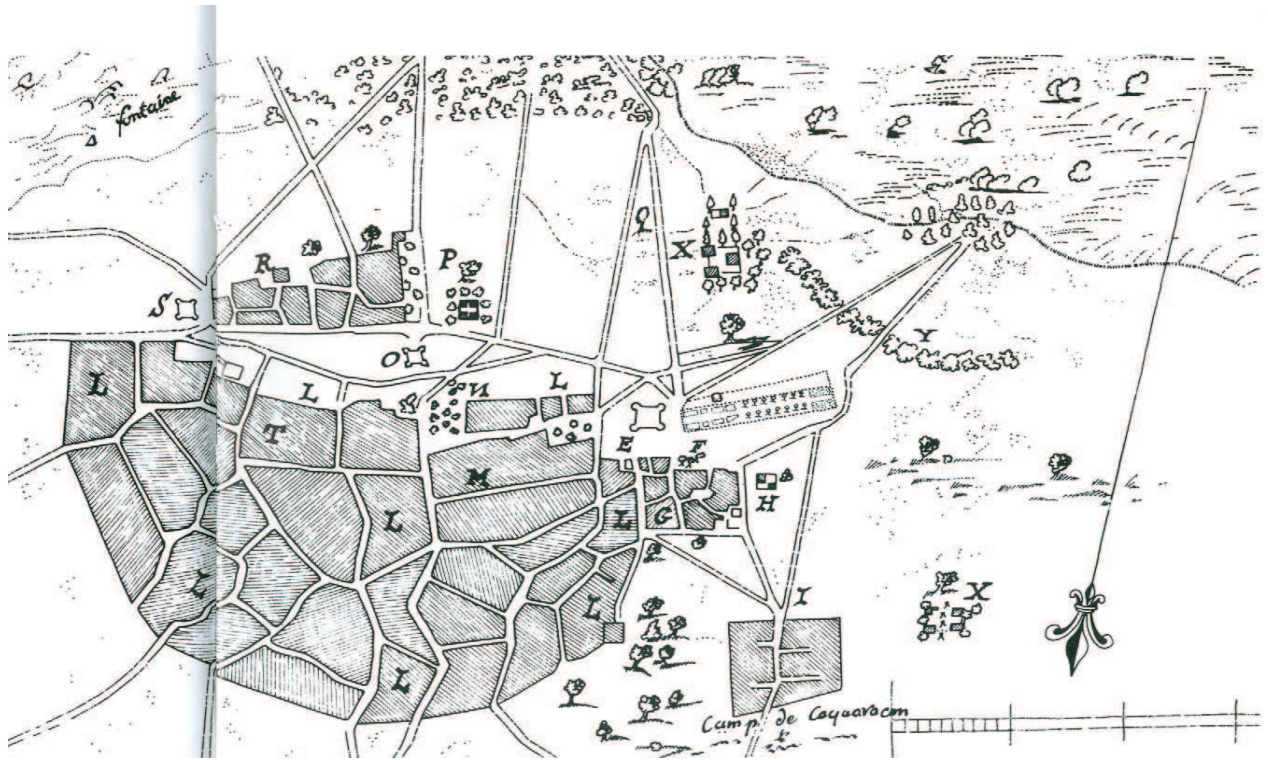


Figure 29 : Le croquis réalisé par l'Abbé Bullet

¹¹⁸ Croquis de l'Abbé Bullet intitulé : *plan du village de grégoy, chemin de la rade au Fort Saint Louis*. - Le croquis a été publié dans les *Mémoires de l'IFAN n°3*, 1942 - (Institut Française d'Afrique Noire) - Le comptoir français de Juda au XVIII^e siècle. Source : Ministère des colonies, Sénégal ancien, carton 27 bis.

¹¹⁹ Sinou Alain, 1995- *le comptoir de Ouidah, une ville singulière*. Éditions Karthala.

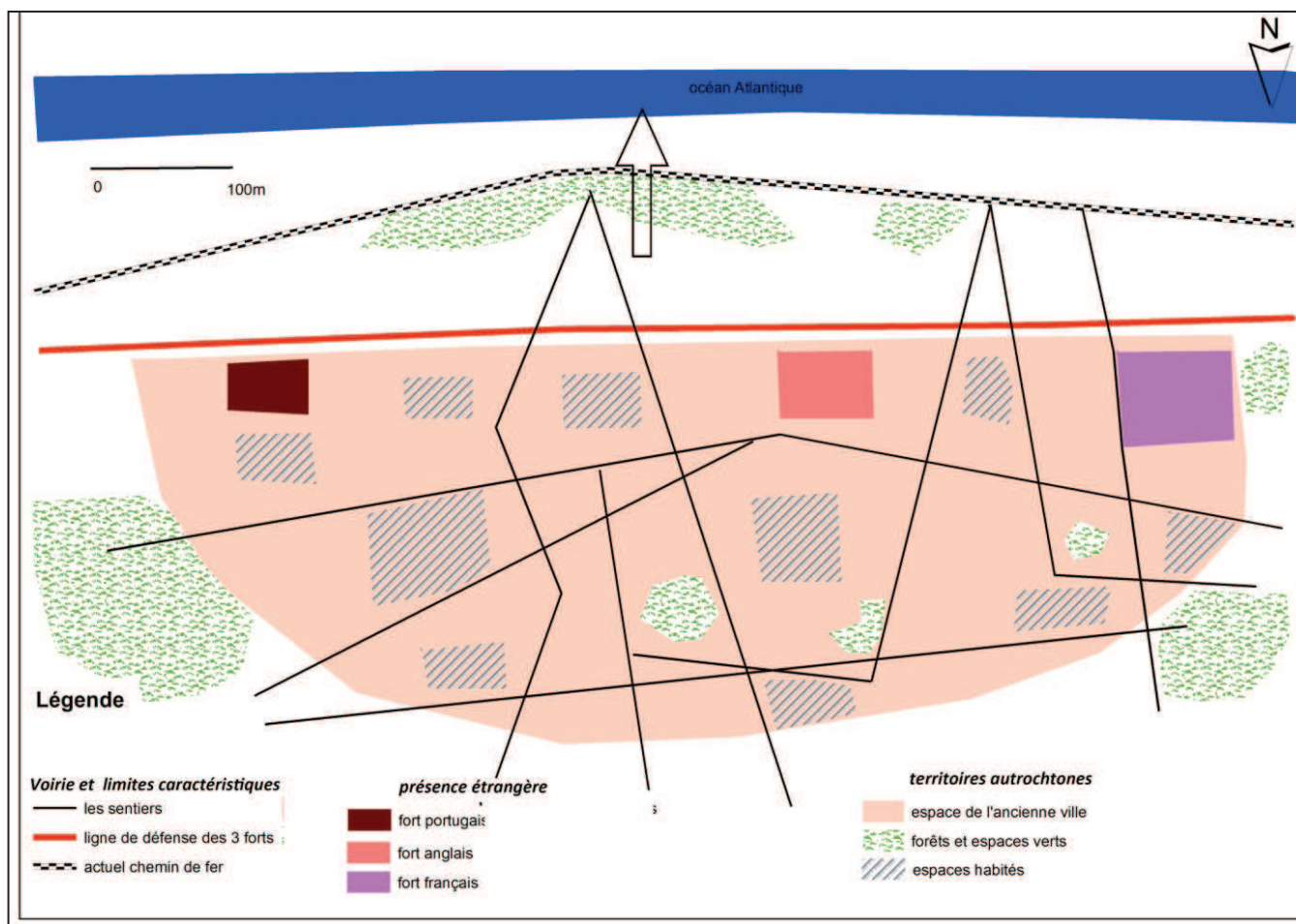


Figure 30 : Ouidah en 1776 d'après le plan levé de l'Abbé Bullet

Une reprise du croquis de l'Abbé Bullet. Le croquis d'interprétation ci-dessus permet une lecture simplifiée du document de l'Abbé Bullet. Le nord est orienté vers le bas. L'Abbé Bullet fait mention d'une source qui en réalité est assimilable à ce que nous avons défini comme le maillon d'une chaîne de mares sacrées autour de Ouidah et surtout dans sa partie sud.

Voici à quoi ressemble à peu près le croquis de l'abbé Bullet que nous avons reproduit à l'identique. Il fut l'Aumônier du fort Saint Louis de Ouidah pendant quelques mois en 1776. Son croquis montre les forts français, anglais et portugais et on voit globalement à quoi correspondait la trame urbaine en 1772, date à laquelle le plan levé a été réalisé et aussi l'espace occupé approximativement par trois quartiers : Ahouandjigoh, Sogbadji et Docomê.

L'Abbé Bullet décrit un espace urbain naissant avec des discontinuités qui se traduisent par des zones en friches qu'il désigne par forêts ou par village dans certains cas (cf. figure 30).

Par ailleurs **ci-dessous**, la carte est dans la position conventionnelle avec le nord en haut. Le croquis expose une situation avant 1772 et permet de comprendre sans grande difficulté ce qui a constitué l'évolution de l'espace urbain, si on s'appuie sur l'histoire de Ouidah

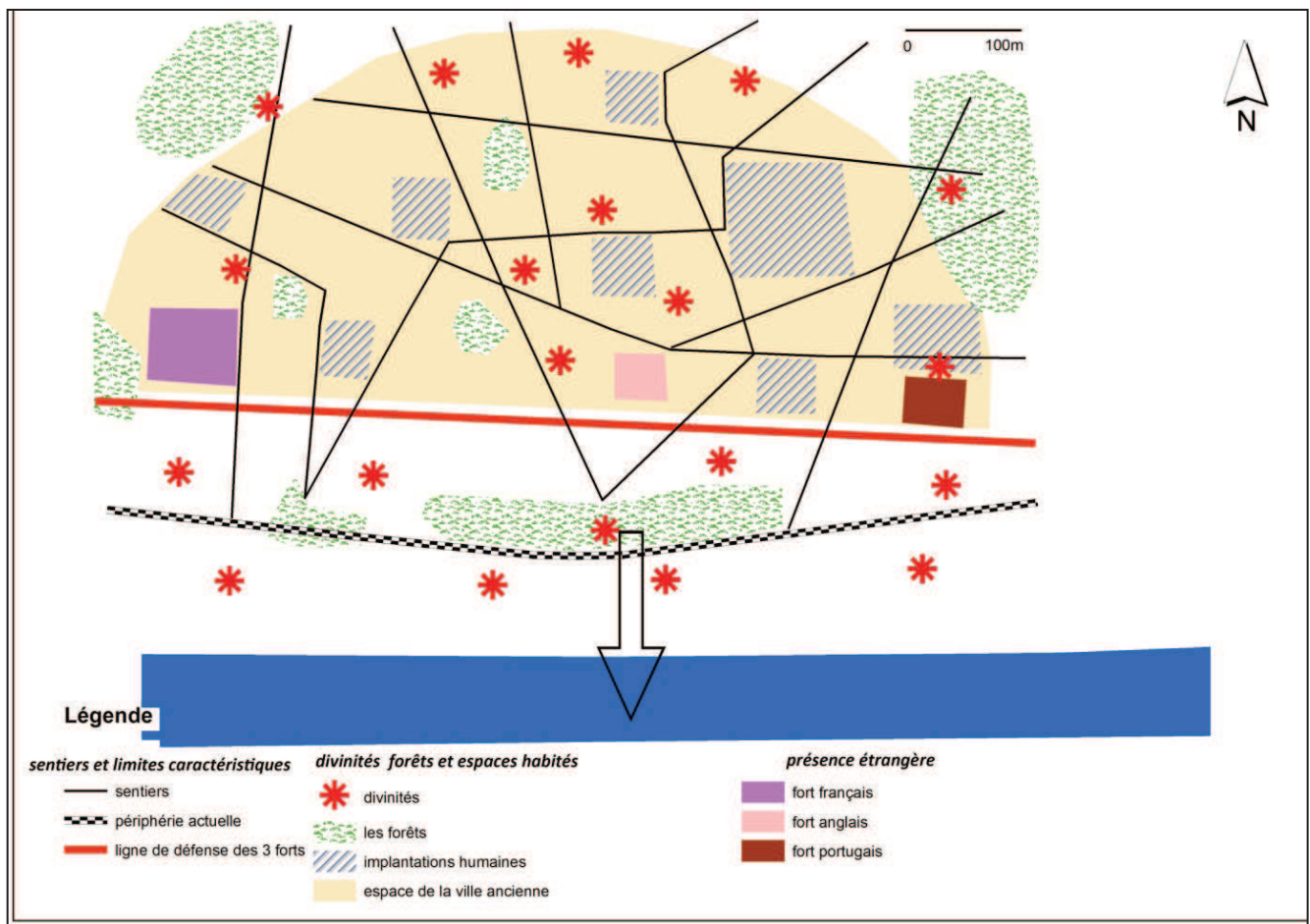


Figure 31 : Le plan levé de l'Abbé Bullet orienté de façon classique avec le nord vers le haut (Réalisation Paul Lando)

Ici le plan est remis dans la position conventionnelle pour en faciliter la lecture. Une ligne est-ouest, constituée par les forts français, anglais et portugais constituait la limite sud de la ville. Entre 1772 d'une part et 1920 d'autre part, date à laquelle les rails ont été posés, le vide entre la ligne des forts et le rail s'est comblé. Nous désignons ici les forts par des figurés polygonaux parce que chaque fort gérait un quartier environnant.

On imagine mal ce que l'Abbé Bullet désigne par « village ». En analysant la carte on constate que l'un des espaces qu'il désigne par village coïncide avec la forêt actuelle dédiée au roi Kpassê et située à la limite périphérique approximativement nord-est, juste à côté de la RNIE1, avec un couvent en son sein encore actuellement. On peut se demander si les « villages » en question ne sont pas des espaces en marge (couvents, lieux sacrés) ou des forêts ou encore des espaces en friche comme on peut en trouver dans beaucoup d'autres villes africaines encore de nos jours, comme c'est le cas à Lomé (forêt sacrée de Bê) ou à Accra (la forêt sacrée de Gbawé).

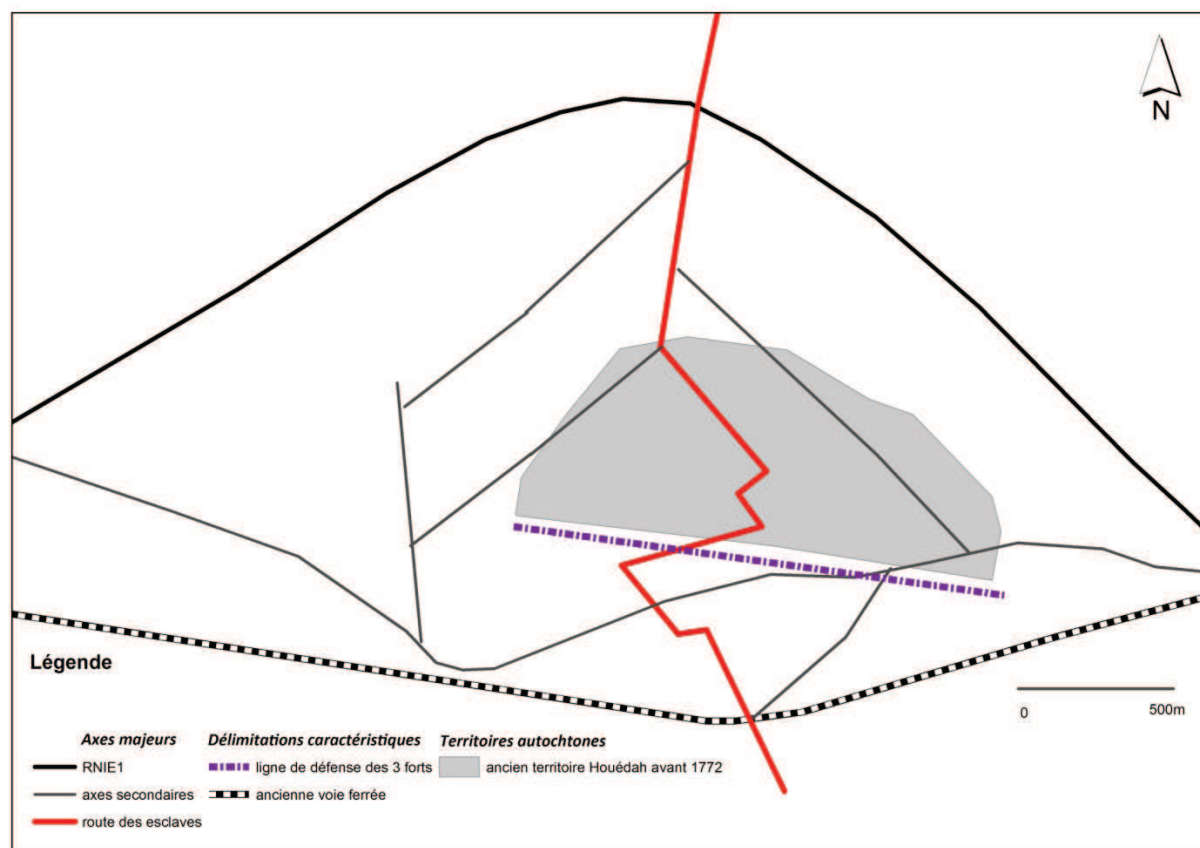


Figure 32 : Reconstitution virtuelle de la ville historique dans la trame urbaine d'aujourd'hui (Réalisation Paul Lando)

Toujours pour le XVIII^e siècle, Simone Berbain rapporte des témoignages de voyageurs comme Gourg qui a connu Ouidah en 1791 ou encore Colombin de Nantes (le Père) qui visite la ville en 1634 et qui a fait la remarque suivante : « *au-delà des marais et lagunes, la campagne offre un aspect ravissant ; ce ne sont que lacs, fleuves, ruisseaux, prairies, bosquets de bananiers et d'arbustes à travers lesquels on aperçoit de nombreuses cases.* »¹²⁰ Un autre voyageur le Chevalier de Marchais en 1725 témoigne que le royaume de Ouidah paraissait comme une très grande ville, divisée en plusieurs quartiers séparés les uns des autres par des terres cultivées avec soin.

Quand on recoupe les témoignages, on ne peut pas savoir avec précision ce qui se cache derrière les bosquets de bananiers et d'arbustes, mais les quartiers séparés par des champs cultivés avec soin dont fait état le Chevalier Marchais permettent de conclure qu'au XVIII^e siècle, les différents quartiers de la ville sont séparés les uns des autres par des espaces verts ou en friche.

On ne voit pas bien la superficie aujourd'hui qui correspond administrativement au vieux centre. Par contre l'organisation en quartiers séparés les uns des autres par des champs

¹²⁰ Berbain Simone 1942 - - Le comptoir Français de Juda au XVIII^e siècle. *Mémoires de l'IFAN* Librairie Larose.

cultivés permet de valider le plan levé de l'Abbé Bullet. Il reste à trouver à travers les friches et les champs en question l'emplacement des forêts sacrées. Nos investigations à Ouidah nous ont permis de repérer quelques emplacements de forêts sacrées aujourd'hui disparues.



Photographie 42 : Emplacement d'une ancienne forêt sacrée

Une station d'essence désaffectée qui jouxte la gare routière actuelle en plein centre-ville. Selon l'un des porte-parole du grand prêtre, la faillite de l'entreprise et son positionnement à l'emplacement d'une forêt sacrée ont des liens. Selon lui, la destruction programmée du patrimoine culturel au profit d'entreprises comme celle-là ne pouvait entraîner que la colère des dieux qui n'accordent pas leur bénédiction.

Ce que l'Abbé Bullet désigne par forêt au sud pourrait avoir été effectivement un domaine sauvage constitué de vasières avec par endroits des espaces forestiers. Ce domaine sud comporte un chapelet de mares sacrées, or dans la conception vodoun de l'espace, le domaine du sacré fait partie des espaces en marge donc non habitables. Aujourd'hui encore, ces espaces immenses sont restés en friche et comportent quelques ilots habités qui ne couvrent pas les mares sacrées. Il y a là un concours de circonstances : d'une part l'impossibilité de s'installer dans un espace où il y a des mares sacrées et d'autre part les mangroves à palétuviers qui sont des zones inondées. Cela pourrait expliquer pourquoi la ville ne s'est pas étendue vers sa façade maritime.



Figure 33 : Carte planimétrique de Ouidah (Source mairie de Ouidah)

Les courbes de niveau dans la partie sud, à 2m ou 3m, indiquent qu'on est au plus bas par rapport au reste de la ville.

Le rail posé dans les années 1920 se situe à la limite septentrionale de cette vasière ou mangrove. Une deuxième conclusion pourrait amener à dire que la mangrove à palétuviers semble avoir bloqué l'extension de la ville vers l'océan Atlantique. De nombreux îlots forestiers subsistent dans cette vasière, en dehors de la forêt-galerie que forment les palétuviers en bordure de la lagune, mais de nombreux autres ont disparu laissant place à des plantations de cocotiers. On peut remarquer que, entre 1772 et 1920 puis à l'époque actuelle, l'extension vers le sud au-delà de la ligne de défense est-ouest symbolisée par les trois forts français, anglais et portugais fait au plus 1 km, ce qui est vraiment insignifiant sur une durée de près de deux siècles et demi.

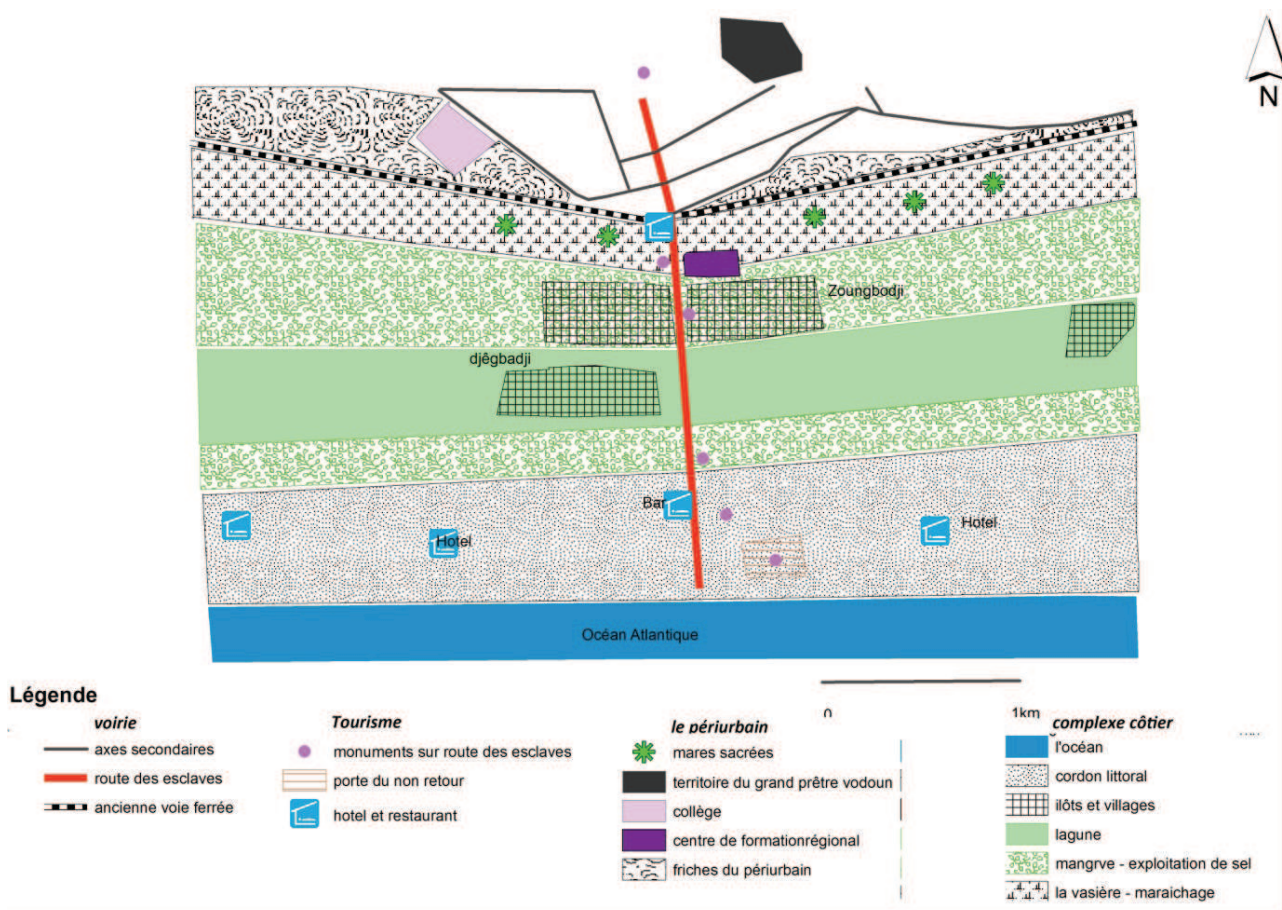


Figure 34 : Le périurbain et le complexe côtier de la ville de Ouidah (Réalisation Paul Lando)

6-1.2 La limite nord de la ville

Dans l'espace vodoun, la position de certaines institutions ne change plus, une fois constituée. Nous allons nous appuyer sur les localisations actuelles de la forêt sacrée de Kpassê qui se trouve en marge du territoire de Tovê. Les principes vodoun veulent que la sylvie sacrée soit en marge de la civilisation même si dans certains cas comme Ouidah, le développement urbain a fini par la gagner. La deuxième institution est le dieu-marqueur Lêgba, indicateur des entrées ou sorties ou encore le centre des espaces habités.

Après la conquête de Ouidah en 1727, le roi Agadja des Fon d'Abomey fait ériger un dieu lègba au nord à l'entrée de la ville. Nous rappelons ici les raisons d'une telle entreprise : Le dieu lègba dans l'organisation de l'espace en milieu vodoun, se positionne à des lieux stratégiques, comme le centre des cités ou des villages (Tolègba), il centralise pour les autres dieux les vœux des habitants et son site est ouvert à tous. Quand il est à la périphérie, il est missionné par tous les autres dieux pour empêcher tout esprit maléfique de prendre contrôle de la cité. Lègba peut être un dieu personnel, c'est-à-dire appartenir à un individu pour veiller sur lui et sa petite famille. Dans le cas de Ouidah, le dieu en question est situé sur la Route des esclaves (route par laquelle étaient acheminés les esclaves venants du royaume fon d'Abomey et du royaume d'Allada situés sur les hauts plateaux intérieurs du Bénin) à la périphérie nord

de la ville (la route des esclaves à l'époque passait par le grand portail de la ville). Le fait que le roi d'Abomey ait érigé un dieu lègba à la périphérie veut dire que les Fon avaient le contrôle des lieux. Aujourd'hui, ce dieu est reconnu à Ouidah sous la dénomination « Agadja lègba » ce qui veut dire en langue fon le dieu lègba du roi Agadja.



Photographie 43 : Le dieu lègba marqueur des limites de la ville

Pour la préservation du patrimoine culturel et de tourisme, le dieu lègba du roi Agadja est ici muré et protégé par une toiture. On peut apercevoir l'emblème du roi sur le mur en haut. Situé sur la route des esclaves, ce lieu symbolisait l'entrée de la ville.

Dans la théodicée béninoise, Lègba est avec le Fa le messenger de tous les dieux. Mieux encore, Lègba représente la main dont tous les autres dieux se servent pour frapper, ou, les autres dieux l'utilisent pour mener une garde vigilante sur les concessions, les cités ou les marchés. C'est un marqueur spatial et c'est pourquoi on l'installe à l'entrée des maisons, au centre des marchés ou aux portes des villes et villages avec pour mission de veiller.

Sur un autre plan, l'emplacement actuel de la forêt sacrée de Kpassê, près de la RNIE1 est l'indicateur de la périphérie du territoire des autochtones Houédah du quartier Tovê encore aujourd'hui. Une première conclusion permet d'émettre l'hypothèse que le développement de Ouidah dans sa partie nord est insignifiant par rapport à la RNIE1 en prenant comme repère chronologique 1772.

On peut donc en déduire que la limite nord de la ville a progressé depuis le XVIII^e siècle, mais de façon mesurée. Alain Sinou fait une comparaison de l'évolution de l'espace urbain à Ouidah ; nous la restituons ici intégralement sous forme de croquis réalisés par l'auteur.



Photographie 44 : L'extension de Ouidah entre 1772 et 1992 (source Alain Sinou)

En observant les schémas réalisés par Sinou, la voie ferrée est matérialisée au sud dès 1926. La ville ne s'est pas étendue au-delà du rail vers le sud mais l'extension s'est faite vers la partie nord selon une ligne qui recule dans le sens sud-nord.

Les grandes dates de la métamorphose de l'espace urbain entre 1772 et 1960

Nous reportons ici un repère chronologique qui regroupe la période fon et la période coloniale. Il mettra en lumière des phases importantes de l'extension urbaine.

1741- mise en place d'une administration fon à Ouidah dirigée par le Yovogan.

1750- la ville compte au milieu du XVIII^e siècle, 8 000 à 10 000 habitants, Abomey en compte plus de 20 000.

1772-début du séjour de l'Abbé Bullet dans le fort français de Ouidah. Il en sera l'aumônier durant quelques mois en 1776.

1797- évacuation du fort français par ses derniers occupants. Le fort était sous le contrôle du roi de France qui nommait un représentant. La traite étant officiellement abolie, les représentants quittent le fort.

1818- Francisco de Souza dit Tchatcha représente le roi Guézo dans les affaires commerciales. Ghézo, le nouveau roi des Fon a été intronisé en 1818.

1830- marque le début du retour des Afro-Brésiliens du Brésil

1849- Ghézo reçoit des Anglais venus négocier la cessation de la traite.

1851- Ghézo reçoit des Français venus négocier des garanties de commerce.

1865- construction de la première chapelle catholique à Ouidah.

1884- blocus de la plage de Ouidah par les Anglais.

1885- la conférence de Berlin prépare le partage colonial de l'Afrique. Le territoire du royaume du Dahomey revient à la France

1892- Béhanzin le roi fon capitule face au général français Dodds, le 30 novembre. Des troupes françaises sont installées à Ouidah.

1895- la colonie du Dahomey est intégrée à la fédération de l'AOF (Afrique Occidentale Française).

1902- le wharf de Cotonou est achevé, renforçant la suprématie de cette ville et marque le début du déclin de Ouidah.

1960- Indépendance du Dahomey. Cotonou est la première ville du pays.

6-2 Les différents facteurs de l'extension urbaine à Ouidah

L'étalement urbain à Ouidah est lié à un certain nombre de facteurs. Il faut comprendre par ce terme comment la ville s'est agrandie au fil de l'histoire. Il est alors normal de considérer que l'extension de la ville devait commencer avec la conquête de Ouidah par les Fon. Les familles revenues du Brésil et la part active que la ville a prise dans le trafic des esclaves ont joué aussi un rôle déterminant dans son évolution.

6-2.1 Le rôle de l'ingérence des Fon

L'agglomération de Ouidah va se développer à la suite de la conquête fon. Plusieurs quartiers ont été fondés à l'initiative de ceux-ci et les impacts sur l'espace urbain sont importants. Entre 1500 et 1726, le royaume Houédah (Ouidah) a connu 226 ans de quiétude. Il fut ensuite le théâtre d'affrontement avec les Fon d'Abomey¹²¹ sur le territoire de Ouidah, et ces derniers en achèvent la conquête le 1^{er} novembre 1741 (Cornevin, 1962)¹²².

De 1741 à 1892, Ouidah a été sous la domination des Fon d'Abomey pendant donc 151 ans. Depuis le 17 novembre 1892, jusqu'au 31 juillet 1960, Ouidah demeure sous le drapeau français.

L'autorité fon d'Abomey va entreprendre une colonisation systématique des lieux en nommant des responsables subsidiaires comme les *Yovogan* (ministres chargés du contrôle de la traite). Ils vont jouer un rôle important sur le foncier en distribuant le sol aux futurs résidents et façonne ainsi le peuplement de la cité. Seuls les quartiers des forts échappent à cette mainmise (Sinou, 1995).¹²³ Chacun des Yovogan aura son quartier avec ses hommes autour de lui (cf. 29 carte de 1772 de l'Abbé Bullet). On va avoir une succession de Yovogan et donc de quartiers et autant d'extension de la ville vers le nord. Des chefs de guerre qui se sont illustrés dans l'armée royale d'Abomey vont recevoir en compensation, des territoires à Ouidah et vont y être installés définitivement par les Yovogan. Ces nouveaux groupes vont se positionner dans l'espace urbain avec des dieux protecteurs et des divinités nouvelles qui vont enrichir le palmarès de la théodicée de Ouidah. Les exemples de quartiers portant le nom de chefs de guerre ou de Yovogan à Ouidah sont nombreux : Boya (Boya-sramê) le quartier de Boya, le quartier de Kawo, ...etc. par ailleurs, il y aura désormais le quartier Fonsramê des Fon qui se situe juste au-dessus du quartier Tovè considéré comme authentiquement houédah (cf. figure 28). Dans l'histoire de la ville, les Fon, en s'installant, n'ont pas interféré sur des territoires où d'autres ont pris ancrage. L'occupant fon a mis en place une véritable politique de peuplement pour occuper le terrain et imposer sa culture.

¹²¹ Les fon d'Abomey qui sont à l'intérieur sur les plateaux voulaient profiter du commerce avec les Européens sans passer par des intermédiaires.

¹²² Cornevin Robert - 1962. Le Dahomey (La République populaire du Bénin), réédition 1981. Maisonneuve et Larose Paris.

¹²³ Sinou Alain, 1995 - *Le Comptoir de Ouidah : Une ville africaine singulière*. Éditions karthala, 188 pages.

Les 8 000 à 10 000 habitants que pouvait compter la ville en 1750 s'explique en partie par l'entreprise coloniale des Fon. Leur langue a d'ailleurs fini par s'imposer définitivement et éclipser le houédah qui était la langue des peuples fondateurs de la ville. La carte de l'Abbé Bullet signale cette présence fon (domicile du Yovogan) et même un camp militaire fon (camp de Kakanakou). La colonisation fon aura été si dense qu'elle va produire un tissu urbain nouveau. Les Fon vont constituer avec les Yorouba, presque exclusivement une zone que nous avons appelée **espace de transition** aujourd'hui vers la périphérie actuelle avec des marquages et des caractéristiques particulières (cf. figure n°28).

6-2.2 L'influence brésilienne sur l'occupation de l'espace de 1818 à 1876

Depuis la fin du XVIII^e et début XIX^e un mouvement historique d'ampleur internationale a conduit à l'abolition de l'esclavage. Les Anglais ont pris une part décisive dans le mouvement abolitionniste et on comprend pourquoi, en 1849, ils négocient la cessation de la traite avec le roi des Fon (Ghézo). Les Fon ont poursuivi ce trafic malgré l'interdiction et ceci contribue au rayonnement de la ville. Francisco de Souza dit Tchatcha, à l'avènement de Guézo en 1818, est nommé vice-roi de Ouidah par ce dernier. Tchatcha, un métis brésilien, fut un célèbre négrier et habile commerçant. Le pouvoir que lui conférait son titre de vice-roi faisait de lui l'autorité suprême de Ouidah à partir de 1818. Ce mulâtre aura une influence incomparable dans l'attribution des terres et donc sur l'aménagement de la ville. Il va se révéler un talentueux administrateur et un urbaniste brillant pour cette époque à Ouidah. En effet, son installation au sud de la ligne de défense des trois forts donnera une dimension nouvelle à la ville de Ouidah qui va se développer vers la partie sud (cf. figure 28). Les quartiers Brésil et Zomaï vont être tracés différemment avec des rues droites et perpendiculaires et imposer les marques d'une civilisation venue d'ailleurs.

Le style architectural brésilien s'impose à Ouidah et au-delà, dans tout le sud et le centre du pays. De nouveaux matériaux parfois inventés par les Afro-Brésiliens sont vulgarisés (le ciment fabriqué avec des coquilles d'huitres calcinées, abondantes dans la lagune) et Ouidah fut l'incarnation d'une véritable et incontestable première civilisation urbaine dans l'espace dahoméen au XVIII^e et début du XIX^e siècle. Ce fut aussi la première ville cosmopolite et multiculturelle à laquelle succède Cotonou à la fin du XIX^e siècle.



Photographie 45 : Vestiges de l'architecture brésilienne

À droite sur la photo on peut remarquer un type architectural brésilien. À gauche, une fenêtre qui a été changée. Mais la ruine du bâtiment progresse. L'architecture brésilienne à Ouidah est un patrimoine en dilution.

À partir de 1830, on assiste aux premiers retours d'esclaves libérés du Brésil. Ils vont être installés à proximité du quartier Tchatcha et commencer une collaboration avec leur ancien maître. Il va se produire dans ces quartiers résidentiels une uniformisation culturelle, une forme de ségrégation non violente qui auront un impact sur l'espace urbain. La ville s'étend vers l'ouest parce qu'il a fallu accueillir ces nouveaux arrivants du Brésil que Tchatcha reconnaît avoir vendu, certains, vingt ans plus tôt. La première maison à étage du pays sortira de terre à Ouidah, dans ces nouveaux quartiers et pendant longtemps le portugais y sera la langue de l'élite. C'est ce que certains appelleront plus tard *l'invasion brésilienne* à Ouidah et elle laissera des traces : les styles de maison tels qu'on n'en avait jamais vu auparavant font leur apparition et on assiste même à une créolisation de certains attributs culturels locaux. Ces élites, nouveaux arrivants, que l'on va appeler désormais les **Agoudas** se considère comme une race à part, se réclame différents, imprégnés d'une culture nouvelle qui va marquer définitivement l'espace urbain et révolutionner certaines habitudes. Les nouveaux arrivants introduisent autrement, par exemple, le culte des morts en installant une table pour faire manger leurs défunts. Les populations autochtones locales vont finir par adopter cette pratique (cf. photo n°46) et on est passé carrément du local des Assins au salon permanent des morts. Ainsi, lentement mais sûrement aujourd'hui le local des Assins¹²⁴ à l'intérieur des concessions familiales, est une génération en voie de disparition.

¹²⁴ Assin : un autel où le mort est invité à manger dans les aires de civilisation vodoun. Cet autel est unique pour chaque mort.



Photographie 46 : Espace de festin pour les morts

Voici à quoi ressemble aujourd'hui l'espace de festin pour les morts dans certaines concessions familiales à Ouidah : une salle de prière ordinaire, un siège vide installé, quelques portraits des plus anciens connus de la communauté familiale et ces dames (les Tangninons) désignées et reconnues par tous et dont le rôle est d'intercéder auprès de la foule des invisibles de la collectivité (les morts) qui sont invités chaque année à partager un repas avec les vivants.

Du centre (résidence de Tchatcha) vers l'ouest de la ville, les anciens esclaves revenus du Brésil et collaborateurs de Tchatcha qui se sont eux aussi mués en marchands d'esclaves font leur territoire au quartier Zomaï. Plus à l'ouest, des immigrants yorouba venus du Nigéria toutes professions confondues qui marquent l'espace par leurs coutumes et leurs pratiques rituelles (masques revenants et Oro) au quartier Lébou.

En conclusion : entre 1818 d'une part, date de l'installation d'un vice-roi de culture brésilienne à Ouidah et les années 1920 d'autre part où les rails sont posés, la ville s'est étalée au sud de la ligne des trois forts que nous appelons ligne de défense sur la carte ci-après.

En 1772, la ligne de défense des trois forts orientée vers l'océan constituait la périphérie sud de Ouidah.

6-2.3 Négriers européens, administration coloniale et missionnaires chrétiens (1876-1960)

Les négriers européens qui ont construit des forts autour desquels se sont développés des quartiers constituent une autre catégorie d'acteurs dominants. Ils n'étaient pas sous le contrôle de Yovogan¹²⁵ et pouvaient disposer de l'espace comme ils le voulaient. Ainsi, le quartier Ganvê à Ouidah tout près du fort français (côté nord) a appartenu à un Marseillais, Olivier De Montaguère qui fut directeur titulaire du fort de 1775 à 1786 ainsi que ses descendants. De Montaguère était si bien apprécié du roi d'Abomey et des autochtones que ceux-ci s'opposèrent à son départ (Berbain, 1942).¹²⁶ Actuellement, seul le fort portugais existe et est transformé en musée ; les deux autres ont disparu du paysage urbain.

À la fin du XIX^e siècle puis au début du XX^e, entre **1876 et 1960**, de nouveaux acteurs arrivent sur la scène à Ouidah. **L'administration coloniale et les missionnaires chrétiens** vont renforcer l'œuvre de transformation urbaine des Afro-Brésiliens en complétant et en densifiant la voirie dans cette partie de la ville que nous appelons historique. Les colons français vont s'installer dans le sud-ouest à la pointe de Zomaï, dans un quartier reconnu comme le quartier blanc à Ouidah et marqué par la résidence du Commandant de Cercle après l'occupation coloniale avec des bâtiments administratifs et un camp militaire surdimensionné à proximité. (cf. figure n°35)

Le fort français fut le symbole de la traite des Noirs. À partir de 1797, ses derniers occupants l'évacuèrent et cette année marque la fin « officielle » du trafic négrier même si Napoléon Bonaparte le rétablit le 20 mai 1802. Le royaume d'Abomey via Ouidah va continuer une forme illicite de traite négrière (au regard de la réglementation internationale), en même temps que des échanges d'autres marchandises, avec comme principaux acteurs, les Agoudas, c'est-à-dire l'élite afro-brésilienne et de nombreuses maisons de commerce européennes établies à Ouidah.

¹²⁵ Le Yovogan (en langue fon le ministre des Européens) est une autorité désignée à vie par le roi des Fon et intronisé à Ouidah pour superviser le commerce d'une manière générale. Plusieurs Yovogan se sont succédés à Ouidah : Dagba, Zinzindohoué ...etc.

¹²⁶ Berbain Simone, 1942. Le Comptoir français de Juda au XVIII^e siècle. *Mémoires de l'IFAN*. Librairie LAROSE, pages 66-67.

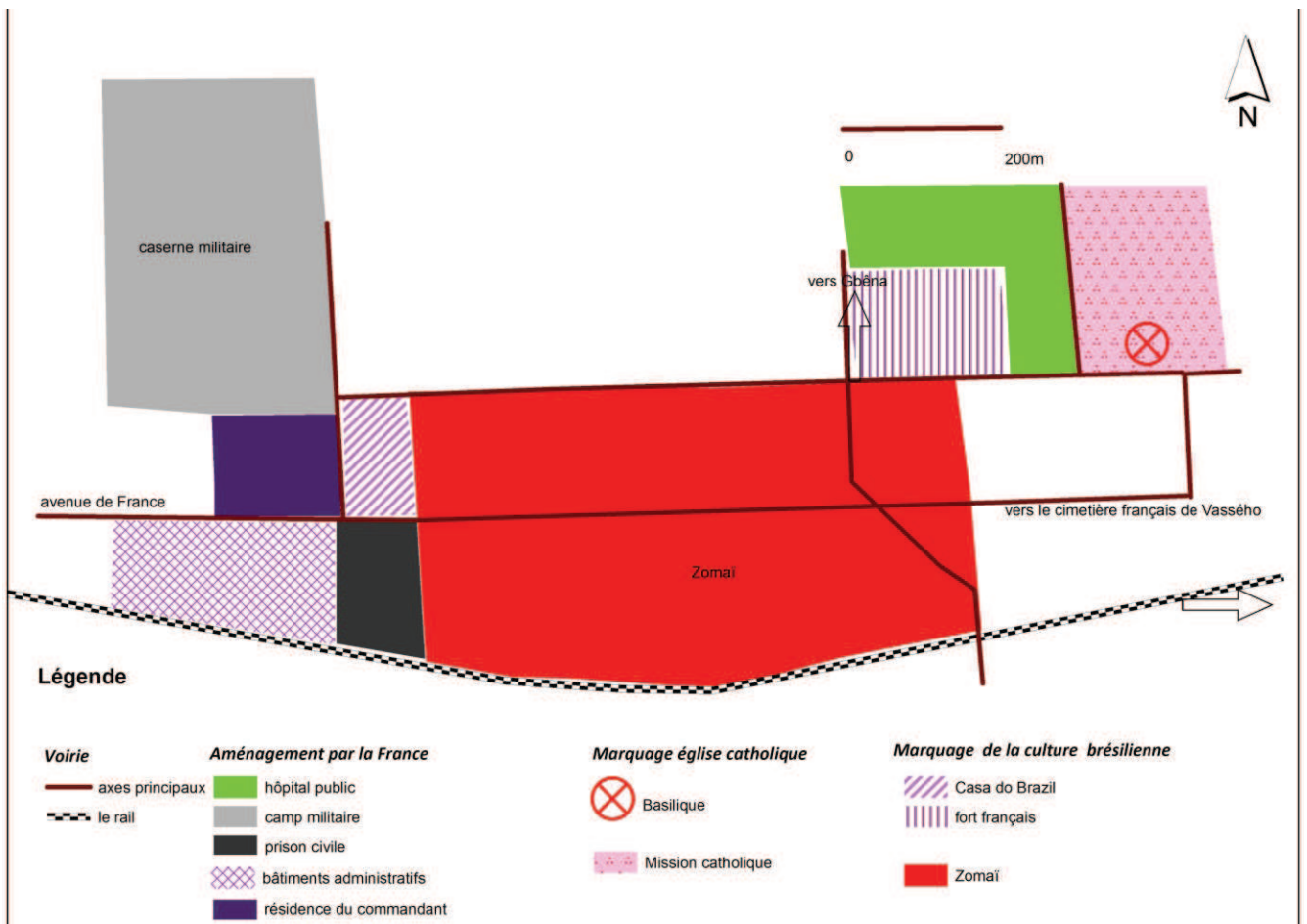


Figure 35 : Le quartier Zomaï et le quartier colonial à Ouidah (Réalisation Paul Lando)

Le quartier Zomaï au cœur de l'influence coloniale française et la mission catholique. L'influence française est juxtaposée celle du Brésil dans le quartier Zomaï, il n'y a pas eu d'interférence entre les deux influences.

6-2.4 La mission protestante dans l'espace urbain

La mission protestante fut fondée en 1843, à Ouidah après autorisation du roi fon Ghézo, par Thomas Freeman. En 1854, le roi Glélé successeur de Ghézo, interdit la mission obligeant les fidèles à se réfugier à Grand-Popo et Agoué. En 1881, le même roi Glélé autorise le pasteur John Milum à ré ouvrir la mission et la collectivité familiale fon Gnanhoui, résidant à Fonsramê, offre un terrain pour la construction du temple protestant de Ouidah. La collectivité familiale Gnanhoui devient aussi la première famille protestante de la ville et aujourd'hui encore, elle est restée une référence. Les protestants sont minoritaires à Ouidah et ont le même comportement que les catholiques vis-à-vis de la religion traditionnelle. Le temple protestant est donc localisé dans l'espace de transition au sein du quartier Fonsramê, à proximité du temple de Nensuxwé, une divinité des familles royales d'Abomey.

Le 30 Novembre 1892, le roi Béhanzin capitule face au général français Alfred Dodds et les troupes françaises s'installent à Ouidah près des lieux mêmes où se trouvait le camp du chef militaire fon Kakanakou¹²⁷

Les missionnaires catholiques s'implantent à l'intérieur de la cité. Sur le plan de l'aménagement de l'espace, l'étalement vers l'ouest de la ville s'arrête avec le début de l'ère coloniale et la trame périphérique qui s'y est ajoutée n'est pas très significative encore aujourd'hui. Les missionnaires renforcent leur influence dans le centre de Ouidah, dans le quartier d'Agoli. La première église de Ouidah fut construite en 1903 et sera achevée en 1909 sous l'instigation de M^{gr} Louis Dartois, premier vicaire apostolique de l'ex-Dahomey. Cet édifice s'est installé sur un espace en face du temple du python. C'est un pur produit de l'architecture ogivale européenne qui sera élevé au rang de basilique le 9 novembre 1989 par le pape Jean-Paul II. Les missions catholique et protestante à Ouidah sont restées des acteurs discrets à part le temple protestant et la basilique qui demeurent des marqueurs prestigieux de l'espace urbain.

La ville a été dominée par des acteurs différents et parfois concurrents, mais chaque nouveau maître n'a pas supprimé systématiquement tout signe du passé comme dans d'autres civilisations. Les logiques des différents acteurs se sont juxtaposées. Ainsi, au XIX^e siècle, le Yovogan administre la ville et possède son quartier entouré de sa cour et de ses alliés, mais il ne règne pas en maître absolu. Chacun des autres dignitaires positionnés par les rois d'Abomey avait ses influences et ses ancrages au territoire. Dans la suite nous verrons que ces différents acteurs ont marqué différemment l'espace urbain. **Ainsi les concessions des Afro-Brésiliens sont différentes des concessions des souches fon qui à leur tour n'ont rien à voir avec les concessions des souches serviles.**

6-2.5 L'espace urbain depuis l'indépendance en 1960 à nos jours

Après l'indépendance, le ralentissement de l'essor démographique du centre par rapport à la périphérie s'est accentuée au fur et à mesure que les maisons de commerce fermaient leurs portes. Les bâtisses vieilles de quelques siècles sont en grande partie tombées en ruines et disparues du paysage. La ville n'a jamais retrouvé un second souffle ; seule l'immense caserne militaire constitue désormais un pôle important, mais son impact sur l'économie de la ville est négligeable. Une remarque importante le vieux centre est en panne de dynamisme, mais aucune concession n'a été rétrocedée et la configuration de ce territoire est restée inchangée. Depuis le festival de *Ouidah 1992*, des efforts dans le domaine de la voirie ont été faits et certaines rues ont été pavées. Ces projets ont redynamisé la partie nord-ouest du vieux centre, mais le ressort de la démographie reste désespérément cassé. Des

¹²⁷ Après la chute du royaume, les Houédah ont tenté pendant longtemps une reconquête. Kakanakou était un chef militaire fon qui veillait sur la ville et contrait les assauts des assaillants.

travaux à hautes intensités de main d'œuvre ont été entrepris pour paver certaines rues et cela a permis de rendre la circulation à nouveau possible parce que les rues ravinées n'étaient pas praticables.

Le développement de la ville de Cotonou et la construction de son port en eau profonde en 1965 ont accentué la léthargie de la ville de Ouidah. Plus tard, l'influence de gagne du terrain et se fait sentir jusqu'à Pahou où un espace à été aménagé pour accueillir les camions venant des pays comme le Mali, le Niger, et le Burkina-Faso, dans le but de charger des marchandises pour le port autonome de Cotonou. La RNIE1, sous cette influence, se transforme en un couloir d'urbanisation dont l'influence sur Ouidah reste limitée à la frange nord de la ville. Il est aussi possible que le caractère réfractaire des traditions vodoun soit une des causes qui ont empêché le reste de la ville de profiter des répercussions du développement de Cotonou.

Différentes époques	Influences	Faits spatiaux	Les apports nouveaux	Aménagements
Du début au XV ^e s	Les Houédah seuls maîtres à Ouidah.	3 quartiers : Ahouandjigo, Sogbadji, Docomê.		Quartiers séparés par des champs et des forêts.
Du XVI ^e au XVII ^e s	Arrivée des Européens	Les forts français, anglais et portugais respectivement à Ahouandjigo, Sogbadji, et Docomê.	Les 3 forts, les maisons de commerce. Traite des esclaves, le royaume Houédah est riche et puissant.	Des espaces aménagés autour des forts et un début de modernisation de la trame urbaine. Port de Ouidah
Le XVIII ^e s	Occupation des Fon, arrivée des Brésiliens	Le quartier Fonsramê se constitue avec des hauts-lieux comme Agdja-lêgba Masséhouê Nensuxwé ¹²⁸	Fonsramê devient la périphérie de la ville ancienne. L'élite brésilienne fait son apparition à Ouidah.	Disparition progressive des espaces verts au profit de l'installation humaine.
Le XIX ^e s	Béhanzin capitule, début de la colonisation française. Installation des missions catholiques françaises.	Constitution d'un quartier colonial à Ouidah à la périphérie ouest.	, la cathédrale. Édifices coloniaux.	Renforcement de la voirie dans la ville historique. Quartier et administration coloniale.
Du XX ^e s à nos jours	Renforcement de l'influence française.	construction de la cathédrale. Laplace du fort français reste vide	L'hôpital public est construit.	Depuis 1990 des rues sont pavées. La vieille ville est devenue patrimoine touristique.

Tableau 3 : Les influences et apports spatiaux entre le XV^e et le XX^e siècle

¹²⁸ Agadja-lêgba dieu-marqueur des entrées et sorties de ville, a été installé par le roi des Fon au lendemain de sa victoire. Massé est le dieu protecteur de la famille chez les Fon : Masséhouê veut dire chez le dieu Massé. Nensu est une divinité de la famille royale d'Abomey. Nensuxwé : la maison de Nensu.

Chapitre 7 : Le vodoun et le patrimoine naturel et urbain

Les forêts sacrées dans l'aire culturelle Adja-Tado (sud du Bénin et du Togo) sont des lieux sacrés avec une part importante de biodiversité. D'une étendue relativement modeste (quelques hectares au plus), les forêts sacrées sont des lieux liés à l'histoire de certains peuples qui les protègent et en règlementent l'accès par les principes religieux des cultes aux vodoun. Certaines forêts sacrées comportent un couvent en leur sein comme c'est le cas à Ouidah de la forêt Kpassê-zoun. Il n'est pas facile de retrouver avec précision les sites de toutes les forêts sacrées qui ont disparu du paysage urbain à Ouidah pour plusieurs raisons.

La politique d'occupation des Fon a consisté à peupler l'espace pour occuper le terrain. De même, la forte influence d'une culture brésilienne empreinte d'urbanité, à un moment donné à Ouidah, a pu avoir des conséquences sur l'écosystème, l'aménagement du territoire et la répartition spatiale **du patrimoine vodoun de la ville**. Simone de Berbain parle de l'invasion des Brésiliens à Ouidah qu'elle assimile à l'apport occidental, avec des modèles de pensée occidentaux et une économie qui s'en trouvent modifiés avant de conclure que le XVIII^e siècle fut incontestablement le siècle de Ouidah. Si le XVIII^e siècle fut celui de Ouidah, le siècle suivant le XIX^e devrait en porter les séquelles écologiques et spatiales en ce qui concerne l'aménagement du milieu urbain. La dégradation de l'environnement (défrichements des bosquets et forêts sacrées) a été peut-être le prix que Ouidah a payé pour une économie florissante et mondialisée dès le XVIII^e siècle. Il n'est pas exclu que dès le début du XIX^e siècle une certaine pression démographique se soit exercée comme conséquences de l'arrivée massive des Fon, des Yorouba et autres ethnies et nationalités, ce qui a entraîné un début de dégradation de l'environnement urbain d'alors avec une disparition progressive des forêts ordinaires ou sacrées.

Il est possible aussi que la phase d'acculturation résultant de l'arrivée massive des Brésiliens ait accéléré une mise en parenthèse de la culture traditionnelle, ce qui pourrait influencer un écosystème adapté au vodoun. Une croissance démographique qu'aucune ville du Dahomey n'a connue à l'époque et une santé économique sans pareil permettent de comprendre les écarts et les reculs jusqu'au moment où la ville de Cotonou a pris le relais à la fin du XIX^e, début XX^e siècles. À l'issue du travail que nous avons fait sur le terrain, il est apparu des discontinuités dans l'aménagement du territoire à Ouidah, ainsi que des groupes d'acteurs qui se sont projetés différemment et ont influencé un espace urbain qui était à conquérir.

7-1 Positionnement, méthodes et problématique

En abordant cette partie de notre travail, nous rentrons dans un domaine qui a occupé l'essentiel de notre projet d'étude sur le terrain. Il est important de préciser ici les conditions de réalisation ainsi que les méthodes utilisées et de préciser nos rapports au milieu d'étude. Pour le lecteur, il est important de savoir que Paul Lando est né à Ouidah, qu'il y a passé une bonne partie de sa vie, qu'il est locuteur des langues parlées dans Ouidah et sa région (les langues fon et houédah). Plusieurs déplacements sur le terrain ont été réalisés depuis ces quatre dernières années à raison d'un séjour d'au moins trente jours par an d'investigation dans un milieu dont les traditions et coutumes ne nous sont pas étrangères. Nous avons pu prendre le temps d'interroger sur les aspects flous de cette culture qui est aussi la nôtre et réfléchir sur le pourquoi de certaines pratiques.

Il est aisé pour nous d'entreprendre des enquêtes dans un milieu connu, sur des faits qui, culturellement ne nous sont pas étrangers, mais il n'est pas toujours facile de se démarquer de ses propres racines et prendre du recul par rapport à des choses et des faits qui quotidiennement nous impliquent et nous tiennent. Par ailleurs, nous sommes acteur et observateur d'une culture qui de l'intérieur ne voit rien, mais de l'extérieur comprend trop peut-être. Les défaillances, les dérapages et peut-être les excès qu'on pourrait relever dans ces travaux viendront de là.

Les méthodes utilisées tout au long de ces quatre années, nos séjours sur le terrain, ont consisté à nous mettre en immersion totale à chaque déplacement, de vivre le terrain au jour le jour et faire semblant d'abord de rien. Cette méthode permet de cibler d'abord des personnes ressources en menant des enquêtes et surtout d'avoir des informations sans éveiller de soupçons. Pendant quatre ans, il a fallu arpenter la ville rue par rue pour découvrir des territoires, faire semblant de se perdre. Il y a là, un avantage certain à maîtriser la langue et les habitudes d'un peuple qui n'a pas l'habitude de se dévoiler. Les entretiens se sont déroulés avec des individus dans un environnement qu'ils connaissent et dont ils maîtrisent l'évolution et connaissent les différents acteurs, les permanences et les mutations.

Des rencontres ont eu lieu avec des notables de la ville, mais aussi avec des chefs de collectivités ou leurs représentants ou encore des chefs religieux. Ces rencontres ont permis de confirmer ou d'infirmer des points de vue sur des questions ou d'en relativiser certains aspects. Grâce à ces rencontres, nous avons eu écho de la présence d'un chapelet de mares sacrées le long de la limite sud de la ville que nous sommes partis découvrir. (voir liste des entretiens)

Nous avons été accompagnés par la mairie de Ouidah et ses agents dynamiques qui ont accepté de nous indiquer des personnes ressources et mettre à notre disposition certaines

données. Ce sont des générosités qui ont donné un élan à nos investigations pour comprendre l'aménagement urbain et un ancrage au territoire à Ouidah qui est tout à fait particulier. Cet aménagement est le fait d'acteurs différents qui, au cours de l'histoire, ont fait le choix de s'installer dans la cité, chacun à sa manière et ont été influencés par ce qu'ils étaient avant de venir à Ouidah. Nous nous fixons comme objectif de voir ce qui caractérise l'ancrage au territoire de chaque acteur et ce qui le différencie authentiquement des autres, après avoir vu dans un premier temps le processus de sacralisation et du marquage de l'espace par le vodoun.

Nous avons eu la chance de rencontrer beaucoup de monde pendant quatre ans et d'avoir également des partenaires sur place qui vivent le terrain au jour le jour. Au cours de ces travaux difficiles de terrain, ils ont été des indicateurs précieux sur lesquels nous nous sommes appuyés pour comprendre certains aspects d'un milieu difficile. Mais aussi pour comprendre la genèse des conflits, les méthodes de leur formation et peut-être aussi celles de leur fomentation, et le lien si souvent fréquent qu'ils ont avec l'espace, et les rapports à la terre. Parmi les plus remarquables, il y a le premier adjoint au maire de Ouidah et des personnalités ayant occupé des fonctions importantes sur le plan international dans le domaine de la culture : il s'agit des professeurs Honorat Aguessy¹²⁹, auteur d'un livre sur la culture vodoun, et du professeur Émile Ologoudou, tous deux sociologues de renom et natifs de Ouidah.

Le professeur Ologoudou¹³⁰ est impliqué dans des recherches sur le vodoun à Ouidah et nous a permis de rencontrer l'adjoint au prêtre suprême Daagbo Hounon avec qui il travaille. Il y a eu dans ces rencontres des discussions avec des guérisseurs traditionnels et grands connaisseurs des plantes qui exercent dans la ville ou dans les environs. Le nombre de chefs féticheurs que nous avons croisé pendant quatre ans est impressionnant et cela a permis de comprendre que les domaines dans lesquels ils exercent sont exceptionnels. Les chefs de collectivités familiales sont tenus par le devoir de réserve, mais certains sont arrivés à parler de choses ordinaires comme les hiérarchies familiales et les dangers courus si telle ou telle autre cérémonie n'était pas faite dans les normes et les délais convenus. Ainsi, des secrets de familles gardés par les chefs de collectivité sortent parfois dans la rue, de la bouche même d'individus membres de la collectivité. Au bout de quatre années de recherches, la conclusion est que nous n'avons pas fini d'apprendre sur notre propre culture, ses zones d'ombre et ses silences, mais aussi sur ses dynamismes propres et ses capacités à rebondir. Nous avons réappris durant quatre ans, une patience et une autre notion du temps auxquelles nous n'étions plus habitués. Il fallait faire ce choix parce que dans le système vodoun, vous suivez les choses à leur rythme ; elles ne vous attendent pas. Être regardé comme un allochtone par son

¹²⁹ Aguessy Honorat, 1998, cultures vodoun : manifestations, migrations, métamorphoses, Afrique Caraïbes Amériques. Éditions IDEE (Institut de Développement et d'échanges endogènes)

¹³⁰ Ologoudou Émile sociologue né le 17 juin 1935

propre peuple et parfois traité comme tel, s'est révélé une épreuve. Nous n'avons pas tout compris : les voies de Dieu dit-on sont insondables, celles du vodoun aussi.

Durant ces années de recherches, il fallait à tout prix garder l'anonymat, éviter de se démasquer, et toujours aller dans le sens que prennent les choses. Il fallait, tout en restant vigilant, se laisser emporter par le courant. Cette méthode de l'ethnoscience par immersion est assimilable à de l'espionnage et dans certains cas, on sait ce qu'on est venu chercher ; mais dans d'autres, on fait de la curiosité et on attend. Le principe qui consiste à ne rien dire de soi-même et de ses intentions vous fait apparaître comme un habitant ordinaire. Il fallait dans ces circonstances, satisfaire la curiosité de ceux qui cherchent à vous connaître et à savoir des choses sur vous, en engageant des discussions dans la langue locale. La langue devient un moyen de camouflage en même temps de communication. Elle rassure et met tout le monde à l'aise dans le vernaculaire local, les gens concluent en disant « *nous sommes tous les mêmes* ». Cet aveu est précieux quand on l'a, et il signifie dans l'esprit de ces gens qu'ils peuvent maintenant « se mettre nu » devant vous. Dès lors une autre stratégie commence : « il faut faire comme ils font » et cela demande parfois du courage. Par exemple, lorsque vous devez boire forcément dans le même verre que vingt-cinq ou trente personnes, juste pour leur signifier que vous faites un avec eux, il y a un courage à prendre et un risque aussi. Mais tout cela parfois ne suffit pas et certaines déviations peuvent surprendre. Le souvenir le plus pénible, que nous avons en quatre ans, est qu'il y a eu un cas où nous nous sommes fait traduire notre propre langue parce que, pour brouiller les pistes, les gens n'hésitaient pas à changer le niveau de langage pour restreindre le cercle de ceux qui pouvaient comprendre. Ces passages cryptés peuvent durer parfois une demi-heure et sont extrêmement durs pour les nerfs, mais il ne faut rien lâcher.

Dans les traditions ancestrales en pays vodoun, un chef de famille ou de collectivité ne prend jamais la parole sans demander au préalable l'autorisation aux disparus en buvant puis en versant de l'alcool de palme par terre. Le protocole exige qu'on accueille l'étranger et c'est après avoir versé l'eau et le vin de palme par terre que les salutations d'usage se font et les échanges peuvent commencer. Il faut donc à chaque rencontre investir dans l'achat d'un litre de vin de palme pour libérer la parole, la science de la communication traditionnelle veut qu'on dise clairement certaines choses et laisse deviner d'autres. Deviner suppose qu'on connaisse les traditions ou qu'on ait les possibilités de se les approprier. Il y a des lieux où vous ne pouvez pas aller sans retirer vos sandales (la « salle des anciens disparus » par exemple) et lorsque la plupart des gens vont et viennent tout à fait à l'aise, nous avons des brûlures dans les plantes des pieds et là on comprend que malgré tous les semblants qu'on fait, on est différent à tort ou à raison, mais, qu'on ne se sent plus vraiment « un caïman de ce marigot » comme on a coutume de le dire chez ces peuples.

Écouter, observer et savoir quelle question poser et à qui la poser, ne rater aucune bonne occasion de rencontre. En immersion, il a fallu éviter de « ramer à contre-courant », ménager toutes les sensibilités et avoir une attention particulière pour les hiérarchies sociales si rigides, mais non étanches : ce n'est pas un exercice toujours facile. Le respect des hiérarchies a été un apprentissage important et inévitable parce que cela a permis de rencontrer des hommes qui en milieu vodoun aiment bien qu'on vienne les voir dans leur « marigot » en d'autres termes dans leur milieu. Nos investissements dans l'achat du « sodabi », l'alcool de vin de palme local, ont été rentabilisés grâce à la découverte des lieux et aux schémas rapides et discrets que nous avons pu dresser des lieux. Les sensations qu'on a en foulant le cœur du sacré sont indescriptibles : aller sur les lieux mêmes où, quelques siècles plus tôt, des hommes et des femmes se sont installés pour la première fois et ont mis ainsi en terre les graines des générations actuelles peut faire dresser les cheveux sur la tête. Le géographe comprend alors pourquoi, on dit en pays vodoun, que « *c'est au bout de l'ancienne corde qu'on tisse la nouvelle* ». Aller à la source même d'une histoire familiale multiséculaire, retrouver des dieux installés depuis la nuit des temps qui n'ont pas bougé, cela peut être impressionnant. Des lieux, des hommes toujours installés sur les terres de leurs ancêtres, des dieux, des traditions qui s'adaptent, mais toujours aussi vivaces, c'est cela le nœud gordien de l'aménagement du territoire en ce pays vodoun de Ouidah qu'il a fallu trancher.

Comme nous l'avons annoncé dans un chapitre précédent, les hauts-lieux constituent l'ossature des quartiers où chaque collectivité a son microcosme (Bédard, 2002)¹³¹. Ces territoires où coexistent de fortes identités liées aux hommes, aux divinités et aux totems puis à des typicités foncières vont déterminer l'essentiel d'un aménagement qui va prendre les formes de la pensée ethnique ou familiale ou encore supranationale, en rendant visible les génies puis les moyens matériels et financiers dont les premiers acteurs ont disposé pour agir sur leur environnement. L'aménagement se résume dans ces circonstances aux collusions d'espaces, d'hommes de religions et d'histoires, mais les différences fondamentales à Ouidah vont révéler aussi des quartiers pauvres et d'autres plus ou moins riches.

Nous allons étudier successivement la ville historique ou ancienne qui se divise en deux : une bande sud qui comporte le domaine des autochtones Houédah et toute la zone concernée par l'implantation brésilienne ; au nord de cette bande, le domaine de colonisation fon (Fonsramê), prolongée à l'ouest par les peuples de culture nago (Lêbou) et autres revenus du Brésil.

¹³¹ Bédard, Mario, 2002, Une typologie du haut-lieu ou la quadrature d'un géosymbole, *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 46, n° 127 : pages 24-48.

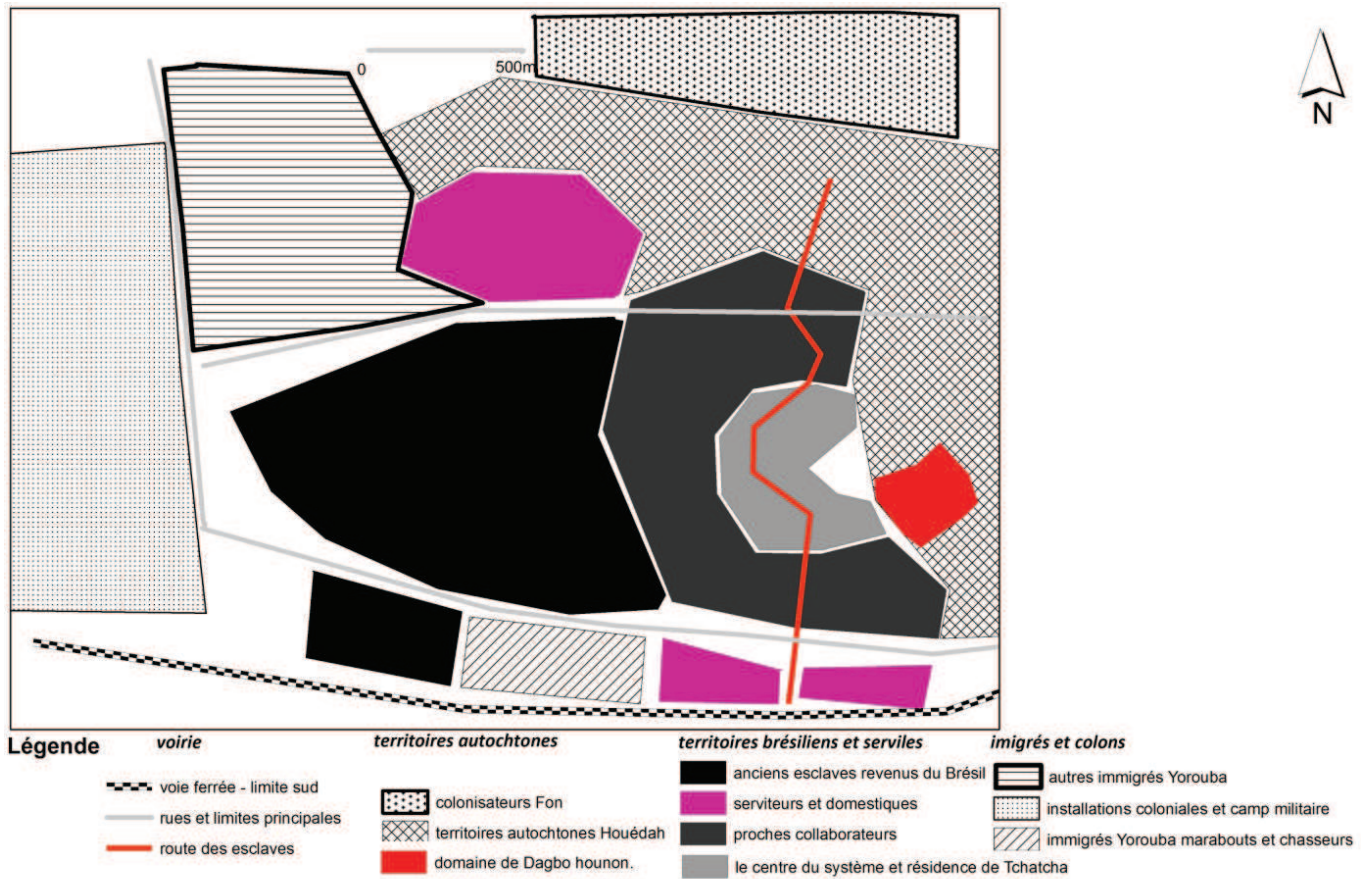


Figure 36 : Les composantes de l'espace dans le vieux centre et la périphérie de Ouidah (Réalisation Paul Lando)

Le vieux centre : un ensemble de territoires emboîtés. Dans l'ensemble des territoires contrôlés par les Brésiliens, on peut penser que Tchatcha a créé un système dont il reste le centre et la fin des territoires autochtones.

Nous avons fait le choix de nous intéresser aux marqueurs et à l'ancrage au territoire. Nous entendons par territoire cet espace transformé par le travail des hommes (Raffestin, 1986)¹³², support de leur histoire et imprégné par cette culture vodoun. Dans le cas de Ouidah, il y a une obligation d'associer la notion de territoire à celui de frontière parce que l'espace aménagé est composite, parce que c'est une multiplicité d'influences, de pratiques différentes et de dieux qui sont contenus dans un territoire. Ce choix découle du contenu que nous donnons ici à l'aménagement. L'aménagement, c'est-à-dire l'action et la manière d'aménager, en d'autres termes la façon dont on s'installe ce qui dépend des activités économiques qu'on va développer, mais aussi de l'appartenance sociale et de la culture d'origine, c'est-à-dire le vodoun dans ce cas précis.

¹³² Raffestin C., 1986, "Ecogénèse territoriale et territorialité", in Auriac F. et Brunet R. (eds.), *Espaces, jeux et enjeux*. Fayard, Paris p.173-185.

En faisant le choix d'une étude orientée du sud (ville historique) vers le nord (périphérie actuelle), nous voulons montrer les différences au niveau des implantations et mettre en lumière les différentes influences. Nous laissons de côté les questions de chronologie qui pourraient parfois trop compliquer les choses pour nous en tenir aux territoires actuels. Dans cet espace où cohabitent d'autres religions (islam et chrétientés), il nous paraît en outre important, au moment d'aborder ce chapitre de regarder pourquoi le vodoun aménage différemment l'espace. Les autres religions telles que le catholicisme, le protestantisme et l'islam dans l'espace urbain de Ouidah ont une présence et une certaine matérialité relativement frappante capable d'attirer des foules, mais cela reste ponctuel et tellement limité, comparé à l'abondance et au foisonnement du marquage vodoun.

L'aménagement du territoire est à la fois l'action d'une collectivité sur son territoire et le résultat de cette action (Brunet, 1992)¹³³. Dans le cas de Ouidah, les acteurs de l'aménagement n'ont pas agi sur des leviers économiques, des réseaux de communication ou des contraintes naturelles. Des peuples ont fait des choix soit en se servant des contraintes naturelles pour se protéger, soit en évitant ces contraintes au moment de leur installation. Dans l'espace de Ouidah, les espaces îliens vaseux et marécageux d'Avlékété et de Djêgbadji, à proximité de l'espace urbain, sont un exemple de choix d'implantation en milieux difficiles alors que la vasière sur la limite sud de la ville semble impropre et hostile à l'installation humaine pour d'autres. Les peuples, dans le cas de Ouidah, se sont laissés guidés par leur instinct et les intérêts du moment pourrait-on dire

7-2 La répartition spatiale du patrimoine vodoun urbain : un héritage de l'histoire du peuplement de Ouidah

Le marquage spatial de la ville a été influencé par différents acteurs et les cultures qu'ils portent. Sur le plan religieux, les localisations de certains dieux traduisent la volonté de prendre possession des lieux de façon durable. Ainsi, des divinités propres aux familles royales d'Abomey vont se retrouver à Fonsramê, le quartier historique de peuplement fon de Ouidah. De même les divinités qui fondent la ville se retrouvent dans les quartiers autochtones Houédah.

Du sud, vers la périphérie nord de Ouidah, on note une inégale répartition des temples vodoun.

¹³³ Brunet R. 1992, Les mots de la géographie : dictionnaire critique, Montpellier, RECLUS 470 pages, p.29.

7-2.1 Le vieux centre de la ville est bien délimité par la voie ferrée au sud

Cette zone possède une forte concentration de temples et s'étend de Sogbadji à Ahouandjigoh, dans le sens nord-sud. Elle englobe Tovè à l'est, puis Zomaï à l'ouest (cf. figure n°27 chapitre 5). C'est dans cette zone que se trouve le temple du prêtre suprême vodoun (Daagbo Hounon) (cf. figure n° 35). Globalement, les fonctions vodoun de Ouidah suivent l'ancrage au territoire des différents groupes. Les divinités publiques se concentrent essentiellement dans les quartiers des souches houédah qui ont fondé la ville. C'est le cas du temple du python en face de la Basilique et aussi du Ayizan (le dieu lègba du centre-ville) tout près du marché. La totalité des divinités publiques se situe le long de l'axe de la Route des esclaves. À ces divinités s'ajoutent évidemment les dieux familiaux des collectivités au sein de chaque concession.

7-2.2 Les quartiers de transition (cf. figure 36)

Ils sont à cheval sur le vieux centre au sud et les quartiers périphériques au nord et on a successivement le vieux centre, les quartiers de transition et les quartiers périphériques. Dans ces quartiers les divinités et dieux familiaux sont nombreux parce que ces quartiers sont occupés par des populations venues d'ailleurs au milieu du XVIII^e siècle. Il s'agit notamment des Fon installés par l'autorité d'Abomey ou d'autres collectivités Fon émigrés volontaires. Il y a aussi dans ces territoires de transition beaucoup de populations de coutumes yorouba¹³⁴. On y dénombre énormément de traditions liées aux *masques des revenants* et des traditions familiales liées aux masques *Oro*. Le foisonnement en ces lieux de divinités et dieux familiaux trouve son explication dans le fait que ces déplacés volontaires sont arrivés à Ouidah avec leurs dieux au XVIII^e siècle. Ayant reçu l'autorisation de s'installer, ils pratiquent en toute liberté les cultes de leurs traditions ancestrales. Les zones de colonisation ancienne ont une dominance de dieux familiaux et ethniques. Comme à Fonsramê (quartier de transition Fon), dans le haut-lieu qu'on appelle Masséhouê (autrement dit chez Massé en langue houédah). Les quartiers de transition abritent d'une manière générale des peuples qui ont émigré vers Ouidah aux XVIII^e et XIX^e siècles, attirés par l'essor économique de la ville, et qui ont occupé les espaces disponibles.

¹³⁴ Les Yorouba ont émigré du sud ouest du Nigéria actuel, voisin à l'est du Bénin. Les traditions vodoun des peuples Yorouba mettent l'accent sur le culte des revenants (des morts qui reviennent).

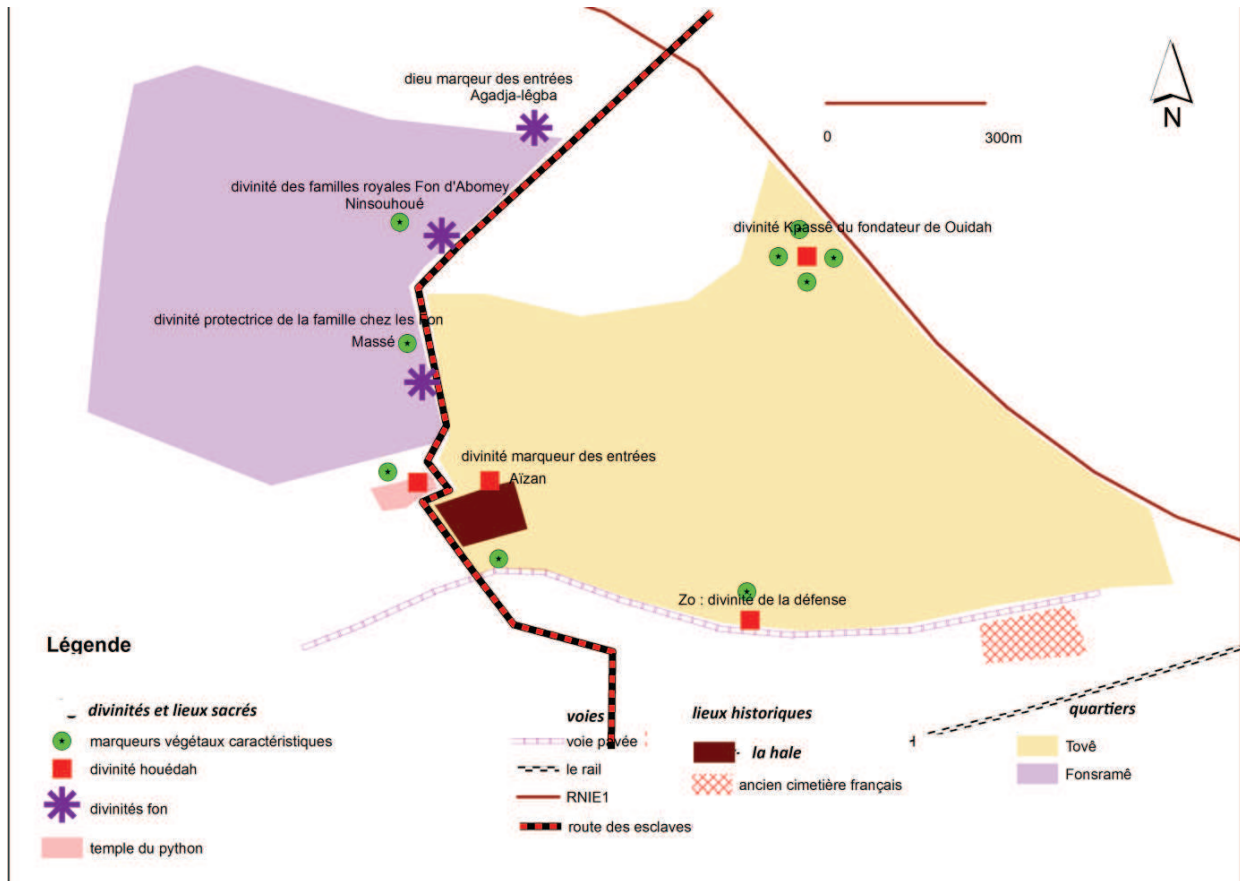


Figure 37 : L'implantation des temples vodoun au centre de Ouidah (Réalisation Paul Lando)

On peut remarquer le balisage des territoires par l'implantation des dieux et totems ethniques chez les Houédah puis chez les Fon.

Massé, comme nous l'avons souligné plus haut, est la divinité protectrice de la famille chez les peuples Fon et protège la pureté de la lignée : son temple est à Fonsramé. Autre exemple, Nensuxwé est une divinité exclusive de la famille royale d'Abomey que l'on retrouve dans le même quartier fon à Ouidah. Notre investigation sur le terrain nous a permis de comprendre que de nombreuses divinités et dieux familiaux sont dans ces quartiers de transition. Mais plus intéressant encore est le fait que **chaque dieu de la collectivité possède un couvent dissimulé dans la concession** et donc l'espace des concessions comporte toujours ce lieu secret que l'on peut visiter en dehors des périodes de cérémonies et de culte.¹³⁵ Le couvent dans une concession est généralement de dimension modeste (150 à 200 m²). On y trouve un vestiaire, des jarres de potions, quelques divinités. Les lieux généralement en friche pour une bonne partie de l'année sont plantés de manioc ou de patates douces. Ces couvents ne fonctionnent pas comme les grands couvents des dieux publics comme le dieu de la foudre ou de la variole qui recrutent des adeptes venus d'horizons divers et de différentes collectivités familiales. Les couvents des concessions recrutent des adeptes de la collectivité familiale désignés par le Fa.

¹³⁵ Nous avons eu l'occasion de visiter ces lieux qui sont fréquentés par des adeptes qui y viennent pour se déguiser avant chaque rituel au moment des rassemblements familiaux.

7-2.3 Les quartiers périphériques

Situés au nord de la ville, à l'intérieur de l'espace urbain limité au nord par la RNIE1, ils sont aujourd'hui des quartiers caractérisés par un nombre important de pistes, une proportion tout aussi importante de terres en friche. Les densités de population sont relativement faibles comparées aux quartiers de transition. Démographiquement, ces zones périphériques peinent à se remplir et sont des zones d'installation assez récentes sous forme de lotissement. Les habitants sont d'origine ethnique très variée et on note une absence remarquable de divinité dans les rues par rapport aux cas précédents. Les pratiques religieuses traditionnelles sont discrètes en raison de l'hétérogénéité des origines et des coutumes d'une part et du cloisonnement spatial d'autre part parce que ce sont des lotissements rétrocedés à des fils de familles autochtones qui veulent fuir les pesanteurs familiales ou encore à des militaires ou autres travailleurs qui sont en exercice au camp militaire de Ouidah. Les espaces périphériques accueillent également des ruraux venus des communes rurales environnantes pour s'établir en ville après avoir acquis une parcelle.

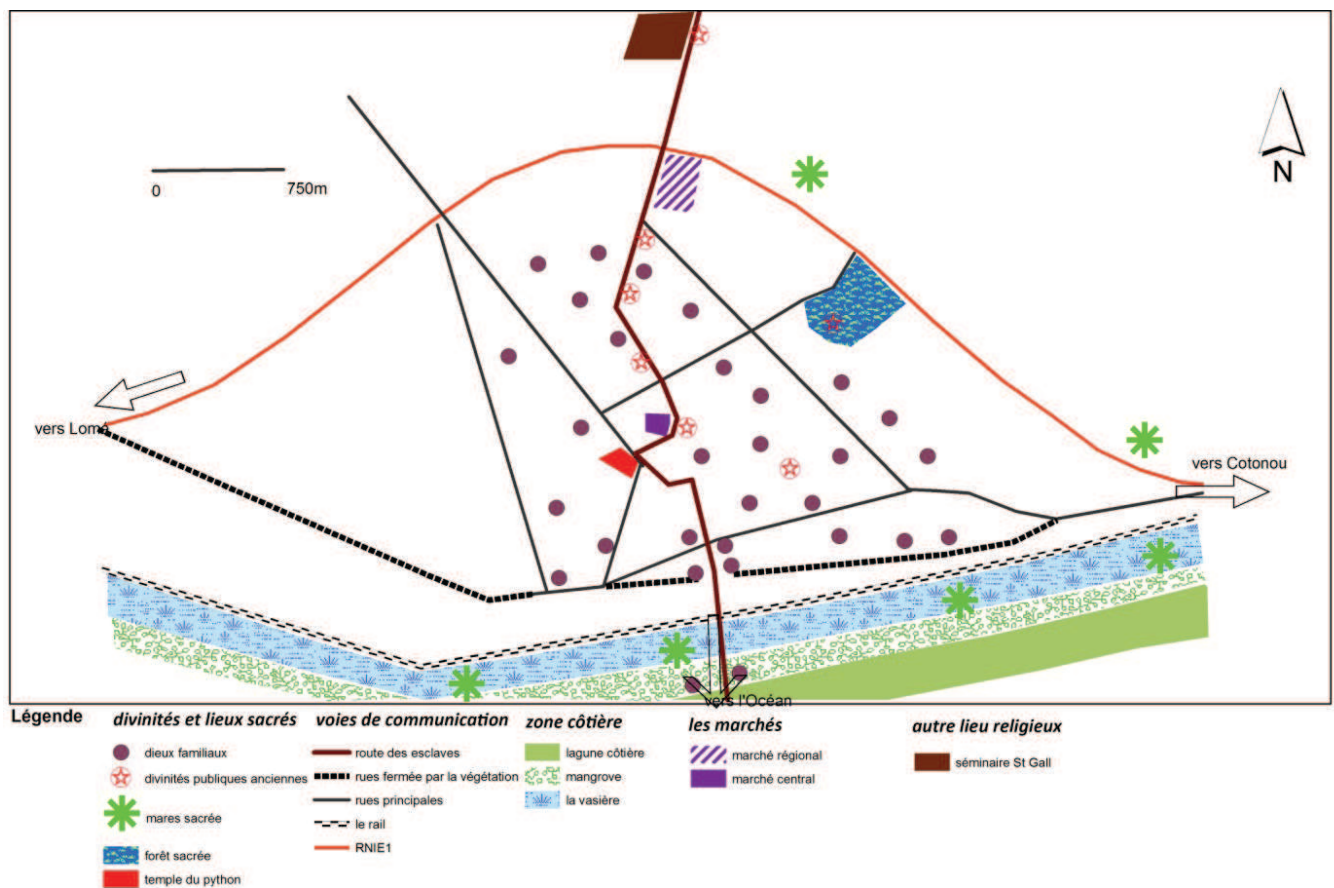


Figure 38 : Implantation des temples

On constate un foisonnement de dieux familiaux à l'intérieur des territoires autochtones centraux et des territoires de transition.

La carte de la répartition spatiale de la théodicée révèle deux phénomènes :

Ainsi la totalité des dieux publics se retrouve sur la moitié Est de la ville qui englobe entièrement l'ensemble de la cité historique.

Le deuxième phénomène montre que la « *Route des esclaves* »¹³⁶ est un axe principal autour duquel se fixe une grande partie de la théodicée publique de Ouidah. Hasard ou coïncidence, cet axe nord-sud partage la ville historique et la ville actuelle en deux parties Ouest et Est. Il y a de probables explications à un tel constat. L'axe que constitue la route des esclaves fut vital pour la survie de la cité et de ses rois. Il n'est donc pas exclu que la « *Route des esclaves* » soit confiée à une protection particulièrement vigilante de ces divinités : Agadja-lêgba (un dieu-marqueur et surveillant par surcroît) et Akouêbatoyakpé (un dieu serpent).



Photographie 47 : Un dieu lègba très personnalisé à l'entrée d'un temple de masque sur la *Route des esclaves*.

Une fois érigé, il devient inamovible et marque durablement l'espace.

¹³⁶Nous divisons la route des esclaves comporte deux parties : une partie nord qui s'arrête au niveau de la halle et une partie sud (touristique) qui commence sur la place des enchères et se termine sur la plage.

7-3 Patrimoine vodoun et patrimoine naturel

La mise en place du patrimoine vodoun mérite peut-être une attention particulière quand on veut s'intéresser à l'aménagement du territoire dans des milieux aussi particuliers que l'aire culturelle Adja-Tado (Sud du Bénin et du Togo) où l'accès à certains espaces et objets naturels est règlementé en partie par les principes religieux des cultes aux vodoun. Il est intéressant de s'interroger sur les processus qui ont conduit à la sacralisation de ces lieux qui traduisent pour la plupart du temps, une conservation de la biodiversité.

7-3.1 Les associations entre certaines divinités, des lieux, et des formations végétales ou des animaux

Il existe des liens entre des dieux et certains objets naturels comme la termitière par exemple. **Une termitière peut devenir le siège d'un dieu serpent (Dan)**, mais toutes les termitières ne peuvent pas héberger un dieu serpent. Entre l'objet naturel et l'objet qui devient le siège d'un dieu, il y a un processus de sacralisation (Lando, 2007)¹³⁷. Il faut que dans un premier temps une manifestation inhabituelle se produise, que le Fa ait parlé et que certains rituels d'usage aient été faits. Cette étape franchie, la termitière siège du dieu serpent devient marqueur dans un espace où elle n'est plus un simple objet naturel, mais un lieu aménagé et protégé où n'ont accès que des individus initiés. Toutes les termitières ne deviennent pas un autel divin. Par contre si la termitière est associée à un arbre qui a poussé à côté comme l'iroko (*Milicia excelsa*), elle finit par être sacralisée lorsqu'elle est habitée par un serpent (Sopkon et *al.*, 1998).¹³⁸

¹³⁷ Lando P. 2007, *Géographie religieuse et vodoun en Afrique de l'Ouest (Bénin) : Permanences et mutations*. Mémoires de master recherche, UBO, pages 71-74

¹³⁸ Sokpon N. Amètépé A. & Agbo V. 1998, *Forêts sacrées et conservation de la biodiversité au Bénin : un cas du pays Adja au Sud Ouest du Bénin*. Annales des sciences agronomiques du Bénin.



Photographie 48 : une termitière (entre 3 à 5m de haut) dans la savane béninoise

Certaines cérémonies d'exorcisme se terminent ici. La termitière qui est une création naturelle, devient parfois un patrimoine sacré auquel des cultes sont voués parce qu'elle est le siège d'un dieu.

Mr R. 45ans, est un jeune chef féticheur et adjoint à Daagbo Hounon (le prêtre suprême vodoun de Ouidah). Il s'exprime couramment en français et voyage beaucoup à travers le monde pour parler du vodoun au Bénin et représenter Daagbo Hounon. Il nous parle des signes qui ne trompent pas et de l'ancrage du vodoun dans la nature. C'est un discours bien rôdé et on sent que la volonté de rendre le vodoun « approachable » par tous est là.

Tout le vodoun est dans la nature et le vodoun veut qu'on respecte la nature. Les problèmes avec le vodoun commencent quand on viole les règles. Si des jours sont choisis pour ne pas aller pêcher ou ne pas travailler la terre, c'est parce que les dieux travaillent aussi pour nous et souhaitent se reposer comme nous. Les gens qui tentent de violer ces règles ne voient pas leurs entreprises fructifier parce que les dieux s'y opposent. De même avant, il y avait beaucoup de forêts sacrées à Ouidah et les gens ont décidé de les défricher. Mais tout ce qu'on a édifié à la place de ces forêts sacrées n'a jamais marché : c'est le cas de la station d'essence qui se trouve à proximité de la gare routière et qui est abandonnée. On peut multiplier les exemples. Pour ce qui concerne le Fa, c'est l'oracle qui fait tous les dieux ; le Fa ne ment pas. Ce que dit le Fa se révèle toujours tôt ou tard. Le Fa est la seule divinité qui révèle ce que Dieu a caché c'est pour ça que beaucoup de gens qui croient en Dieu n'aiment pas le Fa parce qu'il dit l'avenir et on n'a pas le droit selon eux de fouiller dans les affaires de Dieu.

Le dieu serpent peut être associé à un chaos rocheux, une source ou une étendue d'eau. Il peut s'agir aussi de divers éléments de la biodiversité : arbres et herbes, buissons, bosquets ou forêts, plantés ou spontanés. Une fois l'étape de la sacralisation passée, le site peut ne pas évoluer ou au contraire évoluer et devenir un site plus construit comme par exemple un sanctuaire, des représentations de plusieurs divinités protectrices. Il existe une catégorie de sites supérieurs, d'importance supranationale dans l'aire culturelle Adja-Tado. C'est le cas du lieu de culte dit de « la prise de la pierre » à Glidji au sud du Togo où la cérémonie est exécutée par la communauté Gen du Togo, du Bénin et du Ghana et se déroule dans la forêt sacrée des quarante et un vodoun des Gen (Gen-vodoun). Les célébrations annuelles autour de l'arbre *Xétin* (*Fagara zanthoxyloides*) de Aklakou (Togo) réunissent les Tougban qui sont des Gen originaires du Ghana, et des Kota-Fon, ethnie du Bénin.

On voit quelle peut être l'ampleur des enjeux. Certains sites sacrés sont inscrits dans l'espace depuis des siècles et y resteront pour des siècles encore tant que les communautés qui y lient leurs intérêts ne disparaîtront pas.

Une fois la sacralité des sites établie, ils font l'objet d'une gestion particulière. Chaque site est placé sous la responsabilité de la hiérarchie religieuse. Les responsables des sites en assurent l'entretien, font le nettoyage des sentiers et des clairières des forêts sacrées et veillent sur les sanctuaires et les autels. Ils aménagent des entrées, réalisent des plantations diverses et installent des pare-feux. Mais ils sont aussi chargés de faire respecter les principes moraux et les divers interdits (*sin* en langue fon) qui régissent l'accès aux sites sacrés, de manière à éviter toute profanation. Certains lieux sont interdits aux femmes en période de menstrues ; d'autres ne peuvent être visités sans des purifications rituelles préalables (Juhé-Beaulaton, Roussel, 2005)¹³⁹. Les conséquences néfastes d'une profanation peuvent être lourdes pour la communauté entière (mauvaises récoltes, épidémies, sécheresse, ruine.)¹⁴⁰. Les rites réparateurs d'une profanation sont souvent longs et onéreux.

Dans l'aire culturelle Adja-Tado, les associations de lieux avec des animaux ne sont pas aussi fréquentes qu'on pourrait l'imaginer du fait que les animaux ne sont pas éternels et ont besoin d'être en mouvement pour survivre. Mais beaucoup d'animaux sont sacrés parce qu'ils ont croisé le parcours de peuples en détresse ou en mouvement. Il en découle que les lieux sacrés en association avec des animaux nécessitent l'intervention humaine. Parmi les plus connus, il y a le temple du Python à Ouidah où le serpent totem vit en captivité, entretenu par des initiés. Nous ignorons le commencement de cette histoire entre les Houédah et le

¹³⁹ Juhé-Beaulaton Dominique (Centre de Recherches Africaines. Paris 1 -CNRS) & Roussel Bernard (Laboratoire d'Ethnologie-Biogéographie - MNHN Paris) 2005, *Les sites religieux vodoun : Des patrimoines en permanente évolution*. IRC, collection "Colloques et séminaires" : pages 415-438.

¹⁴⁰ Selon les traditions vodoun, lorsqu'un membre de la communauté commet une faute grave (violation des interdits ...), les dieux punissent en empêchant la pluie de tomber ou en provoquant des épidémies.

python, mais le principal protecteur de ce peuple porte sur sa tête, des écailles dont les positionnements déterminent dix cicatrices. C'est pour cette raison que les Houédah portent (2x5) cicatrices sur le visage pour se distinguer des autres. On peut citer également le prestigieux caïman fétiche chez les peuples Bassar au Togo, qui accepte ou n'accepte pas des offrandes de gallinacés selon le message qu'il voudrait faire entendre.

Beaucoup d'animaux sont fétiches ou totem et de ce fait protégés parce qu'ils ont joué un rôle important dans l'histoire des peuples lors des migrations par exemple. Ainsi, l'histoire raconte que les peuples Baoulé dans le centre-est de la Côte d'Ivoire actuelle ont été sauvés par des crocodiles alors que l'ennemi était à leur poursuite. Ces espèces sont protégées par les ethnies intéressées qui refusent de voir massacrer l'animal sacré et lui vouent un culte. Il y a lieu de signaler ici qu'il n'y a pas une uniformisation du statut d'un animal totem dans tous les milieux traditionnels : le python reconnu sacré et protégé chez les peuples Houédah est un gibier dont la chair est appréciée chez les Nago de Pobè au Bénin, à une centaine de kilomètres de Ouidah, à l'ouest près du Nigéria.

7-3.2 Les fonctions de la forêt dans l'organisation spatiale

Dans l'aire culturelle Adja-Tado, la permanence de certains sites forestiers est attestée ; d'autres par contre ont connu des mutations, mais les principes majeurs n'ont pas bougé et font que la forêt sacrée a des rapports très particuliers à l'espace et à ses occupants. L'arbre est un lien entre le ciel et la terre et en concentre les principes magiques. En outre, l'arbre traversant les générations en garde les secrets et peut les enseigner aux générations actuelles. Cela explique pourquoi certaines espèces de végétaux comme les bombacacées sont sacralisés de même que des espèces ordinaires qui ont traversé au moins deux générations.

Nous avons mis l'accent sur le fait que la sacralité implique une gestion particulière. Dans le cas de la forêt, l'accès est réglementé, car elle est considérée comme un endroit de communication avec la divinité. La forêt sacrée est toujours associée à un dieu, à une divinité. Elle est le lieu de réunion de certaines sociétés secrètes comme les *gardiens de la nuit* (*Zangbéto*), les *Revenants* (*Kouvito*) qui symbolisent le culte des morts revenus, ou *Oro* (une *société de masques* couverte par le secret que personne n'a le droit de voir sauf les initiés). Les masques *Oro* sont, de l'avis de beaucoup de gens d'Afrique de l'Ouest (sud-ouest du Bénin et Nigéria), les plus mystérieux : on les entend par des hurlements et quand ils prennent possession de la cité, les non-initiés, hommes comme femmes, doivent restés enfermés chez eux même le jour. Ils sont souvent appelés pour la purification des cités en pays fon et yorouba et opèrent parfois de jour ; dans ces cas, la vie s'arrête pour tout le monde jusqu'à la fin des opérations. De même les cérémonies d'intronisation des dignitaires traditionnels se déroulent dans la forêt : ainsi, les rois d'Allada au Bénin sont intronisés dans la forêt sacrée de Togoudo et ceux d'Abomey dans celle d'Agbogbozoun. À Ouidah, c'est la forêt sacrée de

Kpassê qui voit le sacre du roi ; elle est située à proximité du quartier Tovê, résidence traditionnelle des rois houédah de Ouidah.

Les forêts sont également le lieu des ordalies, ces épreuves judiciaires par des éléments naturels, lorsqu'il s'agit de sceller le sort de gens jugés pour trahison vis-à-vis de la communauté. Les ordalies sont forcément des épreuves difficiles pour les individus et pour les familles. Les gens qui sont jugés sont parfois secrètement mis à mort et leur sépulture est gardée secrète Les ordalies expliquent des disparitions inexplicées de certains individus dans les sociétés vodoun. Cela suppose une faute grave non rendue publique et connue d'un groupe restreint. Au lendemain de l'occupation coloniale, ces lois de l'arbitraire ont disparu. Contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, personne n'est au dessus de la loi dans le système vodoun et toutes les classes sociales peuvent être châtiées à commencer par le chef de la collectivité ; même les grands chefs sont rappelés fréquemment à l'ordre par un comité restreint quand ils posent des actes contraires à leur serment. Des rites funéraires particuliers sont pratiqués dans la forêt pour des enfants morts en bas âge, des décès accidentels de la route ou par noyade. Après des décès causés par des maladies rares (variole aujourd'hui disparue, tuberculose) les objets auxquels le défunt s'est frotté (vêtements, ustensiles, literies) sont jetés dans la forêt pour que les esprits en prennent possession et éviter ainsi que le reste de la communauté soit contaminé. En gros, la forêt est aussi un dépotoir : un espace où les déchets de la communauté sont naturellement éliminés (matières fécales, ordures ménagères, restes d'animaux abattus, ...). Elle est donc une nécessité impérieuse dans les milieux ruraux qui ne sont pas gagnés par la civilisation, et, sans elle, il se poserait de graves problèmes d'hygiène.

Les fonctions remplies par la forêt préfigurent les dangers que représente sa disparition pour les sociétés vodoun en général, mais aussi pour le règne végétal. En effet, dans les forêts sacrées actuelles qui sont résiduelles pour la plupart dans l'aire culturelle d'Adja-Tado, on trouve généralement deux ou trois essences de la famille des Bombacacées (comme des *Adansonias*) ou des Moracées (comme l'iroko appelé encore *Milicia excelsa*). En dessous, on a une strate ligneuse et touffue continue qui ressemble souvent à une jachère ancienne.

Dans cette strate se récolte un grand nombre de plantes liturgiques (utilisées pour entrer en contact avec les dieux) qu'on retrouve toujours dans l'environnement des temples des dieux ou qui sont utilisées pour des rituels particuliers et puis médicinaux pour la divinité, qui permettent de la « faire travailler pour soi », de fabriquer des potions nécessaires à la guérison des malades. En effet le vodoun est une religion de la plante. Les peuples concernés connaissent et manipulent très bien les plantes pour guérir ou pour toutes autres fins utiles. Certaines espèces surexploitées en voie de disparition continuent de se multiplier dans ces

forêts sacrées, et des espaces forestiers comme celle d'Avokanzoun près d'Abomey fondent leur réputation sur le fait qu'elles seraient les seuls endroits où croissent certaines plantes liturgiques particulièrement recherchées. La sacralité d'un site ne s'étend pas forcément à toutes les plantes qu'il renferme, mais celles-ci bénéficient d'une certaine protection qu'elles n'auraient pas ailleurs.

Les forêts sacrées constituent donc un sanctuaire naturel de la biodiversité et la disparition de certaines espèces qu'elles protègent peut entraîner la perte de valeurs identitaires et des aspects de la civilisation auxquelles on tient encore en milieu vodoun. On comprend dès lors pourquoi « les haches de guerre » sont déterrées lorsque le tracé d'une route doit traverser ou faire disparaître une forêt sacrée (cf. troisième partie). En matière d'aménagement du territoire, ces différentes remarques font envisager la forêt sacrée comme un espace en marge, mais paradoxalement intégrée aussi puisque la forêt est fréquentée.

Dans la mentalité africaine, personne ne veut s'exposer aux affres des dieux qui peuplent la forêt. Pour cette raison, certaines grandes forêts dans des grandes villes de l'aire Adja-Tado comme Lomé et Porto-Novo sont encore ménagées alors que la pression urbaine est grande. Dans la forêt sacrée de Bê à Lomé, ne pénètre pas qui veut, et les risques liés à une telle aventure sont énormes et à la mesure des précautions prises par les dignitaires pour dissuader tout manquement aux règles en vigueur.

Un entretien avec Mr K. enseignant de 50 ans environ ayant exercé dans la ville de Lomé qui connaît bien l'histoire de cette forêt confirme cette observation.

Mr K. la forêt sacrée de Bê est intégrée à la ville de Lomé, elle ne peut donc pas gêner. On peut même dire que l'espace urbain de la ville de Lomé s'est constitué tout en préservant l'espace forestier. Au départ c'était une forêt et la question de la sacralité s'est posée après. C'est un lieu de la biodiversité où on peut cueillir des plantes rares, mais cela ne se fait pas n'importe comment. On ne peut pas laisser entrer n'importe qui n'importe comment parce que cela pourrait fragiliser l'écosystème. Il faut avoir de bonnes raisons d'y entrer et je dois avouer que la forêt sacrée de Bê fait peur. Aujourd'hui, les dignitaires de cette forêt se sont installés tout autour de ce qu'il en reste et personne ne peut y avoir accès. Dans l'espace habité qui jouxte la forêt, les habitants ont refusé toute forme de mise en valeur et d'urbanisation : il n'y a ni eau ni électricité. C'est un lieu insolite et une enclave dans un milieu urbain avec une fréquentation rare et très règlementée. Cela ne pousse pas à la curiosité. Je ne suis jamais rentré dans cette forêt parce que je n'ai jamais eu

aucune bonne raison d'y aller. Il existe aussi un flou autour cette forêt et des individus en profitent peut-être aussi de son caractère sacré pour organiser des crimes. La forêt de Bê est organisée de la façon suivante : la partie couverte par la végétation (à peine un hectare) ; autour, il y a l'espace non couvert par la végétation qui fait partie du domaine de la forêt et est habité par les dignitaires de la forêt. Dans cet espace, pas d'électricité, aucun aménagement. Cela pose problème parce que la forêt est un espace sauvage au cœur de la ville et tout autour il y a des infrastructures. Toutes les tentatives pour ramener les dignitaires à la raison ont échoué.

Commentaire : les dynamiques sociales sont créatrices de sites sacrées, les migrants emportent avec eux les divinités tutélaires qui seront réinstallées et participeront à la fondation de nouveaux établissements. Les ethnies Bê ont trouvé refuge dans cette forêt et dans celle d'Agbodrafo à Togoville et y ont installé leur vodoun, *Nygblen* ancêtre fondateur de la royauté de Tado. La forêt de Bê héberge de toute évidence le patrimoine sacré de tout un peuple et ce qu'il a de plus précieux et plus intime c'est pourquoi, les chefs des ethnies concernées ont pris la mesure des enjeux pour que l'intégrité des lieux soit préservée. Il ressort de cet entretien qu'on sait peu de choses sur ce qui se passe dans cette forêt. Il y a beaucoup d'incertitudes et aussi des fantasmes : des crimes y sont peut-être organisés et tout le monde a peur.

7-3.3 Autres associations avec des éléments de la biodiversité

A/ De nombreuses forêts sacrées sont des lieux associés à la mémoire collective

Certains bois sacrés ont pour origine la transformation de lieux historiques. À Togoudo, la capitale historique des rois d'Allada, la forêt *Ayizanzoun* porte le nom du vodoun protecteur de la maison du roi Kokpon qui est le quatrième fils du fondateur de la dynastie des *Adjahouto* au XV^e siècle (Cornevin, 1962).¹⁴¹ Les lieux ont été abandonnés après la conquête des Fon d'Abomey en 1724 ; ni restaurés ni habités, la nature y a repris ses droits. La forêt d'*Axosezun* (lire *Ahossêzoun*) accueillait la cour du palais royal d'Allada. Aujourd'hui, on y donne à manger aux épouses de l'actuelle cour royale (il y a toujours un roi à Allada) qui ont perdu leur enfant, à celles qui n'en ont pas eu et des cérémonies y sont faites pour les enfants morts en bas âge qui y ont été enterrés. Après leur abandon, ces lieux ont été respectés, interdits aux défrichements et se sont couverts de végétation. Aujourd'hui, ils constituent des témoins d'un événement majeur dans l'histoire du royaume d'Allada : le changement dynastique consécutif à la défaite de 1724.

¹⁴¹ Cornevin Robert, 1962- *Histoire du Dahomey*. Éditeur Berger-Levrault Paris 568 pages.

Au nord de Ouidah, on retrouve une situation analogue. Après la conquête du royaume Houédah en 1727 par les guerriers du royaume fon d'Abomey, le roi houédah Houffon prend la fuite et la capitale Savi, perd son importance politique. Le palais royal de Savi fut abandonné. Burton, un voyageur anglais des années 1860, observa les vestiges du palais et remarquait déjà la présence de grands arbres sur l'emplacement de l'ancien palais. Aujourd'hui, un îlot forestier se trouve à l'emplacement du palais royal de Houffon dernier roi des Houédah. Le site est toujours respecté et des cérémonies y sont tenues (culte aux mânes des ancêtres). Ainsi, de nombreux lieux sacrés sont d'anciens sites d'habitats et se remarquent dans les paysages par des groupements d'arbres. On continue de rendre des cultes aux mânes des ancêtres qui y sont enterrés.

B/ Les arbres isolés protégés par le vodoun

En dehors des forêts sacrées, il y a les arbres isolés. Dans l'espace vodoun, l'apparition spontanée d'espèce de la famille des bombacacées (baobab ou adansonia) ou encore des *Milicia* (iroko) n'est pas ordinaire et un dieu finit toujours par en faire son habitat. Dans les traditions locales, on dit que celui qui a vu une bombacacée jeune ne le verra jamais adulte. Ces espèces mettent au moins quatre générations pour devenir adulte, défiant les hommes et le temps dont ils portent le secret et les hommes ont à apprendre d'eux dit-on. Il faut donc les protéger. En dehors des forêts sacrées, il y a les arbres isolés. Dans l'espace vodoun, l'apparition spontanée d'espèce de la famille des bombacacées (baobab ou adansonia) ou encore des *Milicia* (iroko) n'est pas ordinaire et un dieu finit toujours par en faire son habitat. Dans les traditions locales, on dit que celui qui a vu une bombacacée jeune ne le verra jamais adulte. Ces espèces mettent au moins quatre générations pour devenir adulte, défiant les hommes et le temps dont ils portent le secret et les hommes ont à apprendre d'eux dit-on. Il faut donc les protéger. À Ouidah et dans les environs, ces arbres anonymes font l'objet de culte ou abritent seuls des divinités. Ils posent des problèmes à l'aménagement des infrastructures routières qui sont détournées pour les préserver

Mme T. plus de 70 ans est connaisseuse des plantes et nous avons passé une journée à discuter avec elle. Elle est de l'ethnie Fon et est une personne-ressource consultée par beaucoup de gens. Elle nous parle des plantes en ces termes (traduit du fongbé, langue des Fon) :

Kpaklessi est une plante et elle a dit : « je suis celui qui connaît l'histoire des générations disparues ». Les plantes sont indissociables de notre vie et nous pouvons nous confier aux espèces végétales. Avant de cueillir certaines plantes qui servent dans les potions de guérison, il faut prononcer parfois des paroles, il faut échanger avec la plante. Il y a des plantes qu'il faut cueillir le jour, d'autres aux crépuscules ou encore au cœur de la nuit afin d'en garantir l'efficacité. Les

grands arbres qui peuplent nos concessions ne peuvent pas être abattus sans l'autorisation du Fa parce qu'ils sont habités par des esprits. Il faut obtenir l'autorisation de départ de l'esprit avant d'abattre l'arbre ; sinon, il peut poser des problèmes graves qui vont conduire à la mort d'homme.

Les processus de sacralisation d'objets ou de lieux, certains dénouements heureux ou malheureux de l'histoire qui aboutissent dans certains cas au blocage et à la fixation de l'espace démontrent la capacité des peuples à produire un sacré qui joue sur l'aménagement du territoire.

C/ Les forêts sacrées face à la modernité : diffusion du christianisme puis du marxisme

La diffusion du christianisme dans l'aire culturelle d'Adja-Tado a été un important facteur de déstabilisation des cultes vodoun avec pour conséquences la disparition ou le déplacement de nombreux sites sacrés. Les premiers missionnaires chrétiens se sont installés au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle et dès leur arrivée, ils ont souvent choisi d'implanter leurs établissements en fonction des lieux de cultes vodoun. À Porto-Novo, il y avait près de la mission, un temple et un couvent de Tchango pendant de longues années : gêné par le voisinage de la mission, le temple a été déplacé entre 1860 et 1884. C'est un témoignage du Père Baudin en 1884, vingt ans après l'installation de la mission à Porto-Novo, qui disait en substance ceci :

« à Porto-Novo, près de la mission, se trouve un lieu célèbre par une de ses descentes de Chango. Il y avait là pendant de longues années un temple et un collège de féticheurs et de féticheuses. Depuis quelques temps le temple est désert, un seul féticheur en prend soin ; le collège a été transporté ailleurs, gêné par notre voisinage » (Baudin 1884)

Certains prêtres chrétiens rendaient des offices dans les forêts sacrées pour démontrer aux populations la supériorité de la puissance du Dieu unique. Les missionnaires se sont aussi occupés d'éducation scolaire dans le but de couper les futures élites intellectuelles de leur culture d'origine. Au début du XX^e siècle, après la conquête coloniale, les administrateurs mènent une politique dommageable pour l'espace et le tissu social. Des stations d'essais agricoles furent implantées par exemple sur le site d'une forêt sacrée en relation avec une source à Niaouli (au centre du Bénin). Ce qui restait de la forêt sacrée de Tchango à Porto-Novo fut transformé en jardin colonial et intégré au tissu urbain de la nouvelle capitale de la colonie du Dahomey.

Au début de l'occupation coloniale en fin XIX^e siècle, l'ordre est maintenu par la dissuasion et la force des armes, par le matraquage psychologique (les Africains devaient laisser de côté leurs pratiques obscurantistes et s'ouvrir à une civilisation nouvelle). Il y eut

cependant une réaction : le refus des Africains d'envoyer leurs enfants à l'école coloniale. Mais plus tard, les sages africains ont tranché : » il faut aller à l'école coloniale pour apprendre comment les Blancs ont vaincu sans avoir raison ».

Sous l'impulsion de l'administration coloniale, le développement des cultures de rentes a entraîné l'accroissement des défrichements aux dépens des zones forestières y compris celles qui sont sacrées. Globalement, de tels bouleversements ont déstabilisé les responsables de cultes vodoun et déséquilibré les relations que les hommes entretiennent avec leurs divinités. Il s'ensuit une désacralisation et la destruction de nombreux sites qui ont été balayés par l'urbanisation. La ville historique de Ouidah s'est ainsi peu à peu métamorphosée même si tout ne s'est pas passé aussi facilement qu'on pourrait l'imaginer.

Depuis les indépendances des années 1960, les lieux de culte n'ont pas été épargnés par les nouvelles autorités politiques. **Le gouvernement d'obédience marxiste-léniniste du Bénin entre 1975 et 1980, en voulant lutter contre les pratiques obscurantistes des religions traditionnelles, a provoqué la destruction de nombreux sites** même si les chefs de cultes vodoun se sont ligüés pour faire capoter le projet politique. En effet, dans le sud du Bénin, les marxistes prônaient un développement à la base, mais la base ils ne pouvaient pas l'atteindre parce que les chefs de culte vodoun, les chefs de collectivités familiales et autres ont refusé de faire passer ou de laisser passer le message. Mieux, ils ont cherché à saboter le processus en cours et ont réussi à semer la panique dans le rang des révolutionnaires qui se sont vus obligés d'abandonner parce que le vodoun fait partie de leurs racines. La contagion et la résistance passive ont pris dans le reste du pays, et les mots d'ordre révolutionnaires ne trouvant plus d'écho, le pouvoir en place de l'époque a déchanté.

Chapitre 8 : Le centre-ville de Ouidah et le processus de territorialisation : la concession comme ancrage en milieu vodoun

Dans le processus de territorialisation, des groupes s'installent dans un espace donné qu'ils marquent. Ces espaces vont être très rapidement impactés d'identités et évoluer en territoires qui, au fil du temps deviennent dans certains cas des hauts-lieux. Dans le cas de la ville de Ouidah, nous sommes passés d'un environnement rural d'espace indéfini à un espace urbain fini ; les concessions n'ont pas disparu et reste encore de nos jours un territoire support de la collectivité familiale. Les configurations spatiales sont telles que, le quartier est une évolution d'une ou de quelques concessions c'est-à-dire le territoire parfois d'une seule collectivité familiale. Les concessions sont alors, comme on peut l'imaginer, des structures spatialement étendues et complexes où plusieurs générations d'une même collectivité familiale sont enracinées.

Dans le cas des sociétés de culture vodoun du Bénin, **la concession familiale** est un espace en milieu urbain ou rural qui est généralement clos (**concession fermée**) ou ouvert (**concession ouverte**) qui regroupe autour d'une cour ou de plusieurs cours un ensemble d'habitations occupées par les membres d'une même souche familiale. La concession a une organisation qui peut dépendre des visions du premier ancêtre fondateur de la collectivité familiale, des évolutions passées de ladite collectivité et des différents contextes de voisinage. Cependant les normes qui la régissent sont assez strictes qu'elles soient traditionnelles, ou spatiotemporelles. La concession familiale fait la liaison entre le passé et l'avenir. Les cellules familiales dans les sociétés africaines qui se modernisent sont composées d'un homme, son épouse ou ses épouses et de sa progéniture. Comme on peut le constater, la cellule familiale au sens africain du terme peut être très étendue et exclut plus ou moins la conception monogamique européenne de la famille. Les cellules familiales africaines sont composées encore de nos jours d'enfants en plus ou moins grand nombre qui ne sont pas du « même lit ». Dans ces circonstances, la concession peut s'étendre très rapidement dans l'espace lorsque des cellules familiales décrites comme telles partagent le même territoire.

La concession, au sens où nous la concevons, désigne un espace de dimension variable, à l'intérieur duquel une famille possède un ancrage. Dans l'espace vodoun, la concession est le territoire occupé par le premier ancêtre et rétrocedé aux générations successives ; à ce titre elle porte le nom de la collectivité familiale aussi longtemps qu'elle existera dans la durée et à travers les âges. La concession est alors un repère pour chaque membre de la collectivité qui y trouve les traces de son histoire et constitue le lieu obligé des cérémonies et autres événements qui fondent l'identité familiale : c'est un haut-lieu où se

croisent identité, religion et histoire.¹⁴² Nous avons défini des concessions ouvertes et des concessions fermées :

La concession ouverte n'a pas de frontières marquées (par un mur ou une palissade). C'est une forme d'implantation propre au milieu rural où la mixité sociale est assez poussée. Les hommes et les femmes qui partagent le territoire d'une concession ont une communauté de vie et rien n'entrave généralement le passage d'une cellule familiale à une autre. Mais la concession ouverte peut, en milieu urbain évoluer et paraître comme une entité cloisonnée et fermée. Au terme de son évolution surtout en milieu urbain, la concession ouverte prend l'allure d'une structure alvéolée avec des compartiments non étanches : c'est ce que nous avons appelé compartimentation. Seule l'observation de ses structures internes permet de dire qu'elles sont ouvertes dans ce cas.

La concession fermée est un territoire dont les limites sont connues avant même l'installation du premier ancêtre. C'est donc un territoire dont les dimensions n'évoluent pas. La concession fermée est de taille relativement petite par rapport à la concession ouverte. Elle caractérise beaucoup plus les ancrages en milieu urbain où l'espace est fini. En milieu rural, on retrouve aussi des concessions fermées et ce sont dans ces cas, des territoires rétrocédés à des allochtones ou des propriétés de familles très prestigieuses. À Pahou, une commune rurale de Ouidah par exemple, on peut citer des cas comme la concession Fourn encore appelée Fourn-codji (le village de Fourn) ou la concession Émile Poisson.

Compte tenu du contexte du milieu vodoun, la concession tient le rôle d'ancrage dans le passé et le fait revivre, afin de mieux maîtriser le présent et l'avenir. Le passé est omniprésent dans la concession comme la salle des *Assen*¹⁴³ où sont conviés les disparus de la famille, les dieux et totems familiaux qui vont être au cœur des préoccupations et de tous les débats au sein de la collectivité. On s'applique à entretenir les traces et les fondamentaux pour qu'ils ne disparaissent pas. Ainsi va la collectivité.

La concession est d'abord et avant tout un espace, mais il s'est mué très vite en territoire. L'espace monopolisé, caractérisé par la présence de la collectivité qui y met ses marques devient un territoire ; un espace bloqué pour servir exclusivement les intérêts d'un groupe qui s'y confond et devient le territoire du groupe en question. On passe à un degré supérieur de privatisation d'un espace qui perd tout caractère public tout en restant un marqueur privilégié de l'espace urbain d'où le dicton : *on ne peut pas être de Ouidah et ne pas connaître le quartier de la collectivité familiale X*. Un territoire qui va se particulariser par

¹⁴² Le travail de terrain a permis d'élaborer cette définition que nous donnons en fonction des réalités que nous connaissons.

¹⁴³ Assen est l'autel sur lequel les morts sont conviés à prendre leur repas périodiquement;

ses dimensions, ses marqueurs propres et son immobilisme dans le milieu urbain, et générer ses contradictions et ses conflits propres aussi.

Ces concessions, marqueurs privilégiés d'un espace urbain tantôt bloqué (vieux centre) tantôt dynamique (périphérie), sont-elles promues à un arbitrage de l'organisation de l'espace? Ou vont-elles demeurer des marqueurs statiques et muettes dans un espace urbain en devenir ? Nous verrons plus loin que dans beaucoup de cas, les concessions en voie de taudification du vieux centre ont eu des effets positifs sur l'organisation actuelle de l'espace urbain et ont recréé d'autres dynamiques.

8-1 Les premières concessions à Ouidah

Nous nous intéressons à la concession parce qu'elle est l'unité de base dans le processus d'implantation et le maillage que constituent les implantations en milieu urbain, et qu'elle détermine pour une part importante l'aménagement urbain. La question des concessions et du processus de territorialisation nous ramènent à replonger brièvement dans l'histoire de la ville de Ouidah pour comprendre comment se sont mis en place les premières concessions, leur évolution et le rôle qu'ils ont joué dans l'occupation et l'organisation de l'espace.

Une observation de l'Abbé Bullet en 1776 (Berbain, 1942)¹⁴⁴ fait état de concessions entourées de murs bas. Cette remarque permet de se faire une idée de la configuration de l'habitat à Ouidah à cette époque. Apparemment, le mode de fixation dans l'espace serait copié sur celui de Tado, la terre d'origine des Houédah. On a des raisons de croire, en se fondant sur l'histoire de Tado ou Sado, que les populations dans cette terre d'origine vivaient dans des espaces à concessions ouvertes. Seul le roi de Tado ou Sado s'était permis un mur bas autour de son palais et toute la population était obligée, à l'approche du palais, de ramper à genou pour passer parce qu'il n'était pas permis d'apercevoir le roi dans son palais¹⁴⁵.

En faisant le rapprochement entre ce que dit l'Abbé Bullet et la concession royale de Tado ou Sado, on peut comprendre ou interpréter les murs bas de Ouidah dont parle l'Abbé Bullet, comme une volonté de ressembler ou de faire comme le roi de Sado ou Tado, donc une manière de prendre possession des lieux et d'en être les maîtres absolus. On peut donc conclure que les concessions fermées ou ouvertes selon le cas ne sont pas un hasard ou une invention des Houédah venus s'installer à Ouidah mais une reproduction des habitudes et des cultures aux origines de Tado. La tentation est grande cependant de penser que, ce que l'Abbé a appelé village pourrait être assimilé à des concessions ouvertes et que les concessions

¹⁴⁴ Berbain S. 1942, *Études sur la traite des Noirs au Golfe de Guinée. Le comptoir français de Juda au XVIII^e siècle*. Mémoires de l'IFAN n°3. Dakar, 1942.

¹⁴⁵ Tado ou Sado signifient la même chose : les Fon disent *Sado*, "*Sa*" signifie : ramper et *Sado* veut dire ramper autour. Chez les ethnies Mina, "*Ta*" veut dire ramper et Tado ramper autour.

entourées de murs bas étaient peut-être des lieux habités par des chefs de clan ayant conduit les migrations ou des notabilités locales si on se réfère à Tado où seule la concession royale était ceinte d'un mur bas. Il y aurait donc eu peut-être une hiérarchisation de l'habitat dans la trame urbaine initiale de Ouidah. Nous tenons à préciser ici que ce ne sont que des hypothèses que nous formulons sur la base de la description faite par l'Abbé Bullet.

Globalement, l'étude de la période fon vers la moitié du XVIII^e siècle permet de se faire une idée sur l'espace anciennement houédah de Ouidah et permet de localiser avec précision les domaines qu'occupaient ces autochtones de la ville et donc de savoir quelle forme d'ancrage au territoire ils avaient. Les faits qui permettent de l'affirmer résident dans le mode d'occupation de l'espace du colonisateur fon. En effet les Fon, en envahissant le pays houédah en 1728, n'ont pas supplanté les autochtones de Ouidah ; ils se sont installés sur des territoires adjacents ou dans le pire des cas, les Fon ont occupé des espaces abandonnés par les Houédah. Plus tard au début du XX^e avec l'occupation coloniale, ces domaines expropriés par certaines collectivités familiales fon ont d'ailleurs été restitués aux descendants houédah qui se sont servis de la loi coloniale sur la propriété privée pour revendiquer des terres qui appartenaient à leurs ancêtres. Ainsi, certaines familles de Ouidah ont collaboré avec l'occupant français dans le but de rentrer dans leurs droits historiques. En fait, la colonisation française a mis en place des lois relatives à la propriété privée et les souches Houédah en ont profité pour expulser les colons fon qui avaient abusé. On sait aujourd'hui avec précision les domaines terriens qui reviennent à chaque collectivité familiale à Ouidah (Agbo, 1959)¹⁴⁶. Cette séparation effective des territoires permet de distinguer au départ les différents espaces associés à des identités purement ethniques, mais cette situation n'a pas été un frein à la mixité ethnique et à la coexistence pacifique. On note cependant des différences dans les manières d'occuper et d'aménager l'espace.

En matière d'aménagement du territoire, nous avons remarqué lors de nos investigations sur le terrain que les ancrages au territoire ne sont pas identiques d'un quartier à l'autre et nous avons pu faire de nombreuses observations relatives aux modes de marquage de l'espace par les autochtones. Il est apparu que les différences d'ancrage à la base seraient liées à l'origine sociale (esclaves ou hommes libres), au degré de culture (métisse brésilien ou anciens esclaves revenus du Brésil), et aussi selon la hiérarchie vodoun (chefs féticheurs ou prêtre vodoun). Les concessions constituent le mode d'ancrage au territoire dont nous nous sommes préoccupés et nous en faisons ici un essai de définition.

¹⁴⁶ Agbo Casimir 1959 *Histoire de Ouidah du XVI^e au xx^e siècle*. Éditions les Presses Universelles. Casimir Agbo est un natif de l'ethnie Houédah à Ouidah qui s'est beaucoup passionné pour l'histoire de ses racines et œuvré également pour que Ouidah se développe.

8-2 La concession dans l'aire culturelle Adja-Tado

Nous avons déjà émis l'hypothèse que les Houédah en migrant d'Adja-Tado ont reproduit des modes de vie et des habitudes dans les territoires d'accueil de Ouidah. Dans l'espace urbain de Ouidah, nous considérons que les quartiers des autochtones Houédah avec leurs concessions fermées ou ouvertes rendent partiellement compte des ossatures du lieu-origine Adja-Tado. Les faits que nous rapportons ici à l'issue de la visite dans des concessions à Ouidah rappellent des savoir-faire venus d'ailleurs. Les peuples, même s'ils se réinventent, n'oublient pas tout d'un seul coup.

8-2.1 *Le déroulement de la visite et méthode de terrain*

Le travail sur le terrain a consisté à essayer de comprendre l'ancrage au territoire des différents groupes à travers l'étude de différentes concessions de collectivités familiales. Il a fallu pour cela pénétrer dans certains territoires seul ou accompagné. L'exercice est loin d'être facile même pour un accompagnateur habitué des lieux. Il faut un individu du milieu qui a de l'autorité et nous l'avons trouvé en la personne de M. Houngbédji qui est une personnalité influente de cette collectivité des Hannan (les bouchers) et avec qui nous avons pu aller un peu partout dans les rues des Hannan du quartier Fonsramê. La visite s'est limitée à l'observation et il ne fallait pas interroger les résidents, mais se contenter de la courtoisie coutumière. Ce n'était pas notre visite, mais celle de M. Houngbédji et nous l'avons suivi comme un étranger qu'il guide vers un habitué des lieux. La stratégie a été payante, nous sommes allés presque dans l'intimité des gens qui n'ont rien soupçonné. Dès qu'il était possible d'écrire quelques notes ou de faire un schéma à main levée ou encore de prendre une photo, il fallait faire vite¹⁴⁷.

8-2.2 *Le fonctionnement de la collectivité familiale*

Le chef de collectivité assume les responsabilités suprêmes vis-à-vis des membres, mais aussi devant les disparus. Il doit s'assurer prioritairement que tout se déroule normalement au sein de la communauté familiale. Il dispose pour cela de personnes ressources qui voient et entendent à sa place comme le prétend Mr H. qui s'exprime :

Le chef de la collectivité s'appuie sur quelques individus de la famille pour expédier les affaires courantes et je fais partie de ce groupe. Je suis les yeux du chef de la collectivité, je lui transmets ce qui se passe et je viens ainsi de faire une visite rituelle qui m'a permis de poser des questions et de m'enquérir de la situation dans

¹⁴⁷ La visite s'est achevée par un entretien avec Mr. H. 78 ans, retraité des chemins de fer et vivant en permanence à Ouidah (quartier Fonsramê). Il est un notable de la collectivité familiale, collaborateur du chef de la collectivité.

chaque cellule de la collectivité. À une prochaine visite, je m'informerai de l'évolution de la situation.

(Mr H. 78 ans, retraité, traduit de la langue fon)

Le territoire de la collectivité est un lieu où on se méfie des autres qui sont de passage et cherchent à savoir des choses. Les gens trouvent souvent normal de se dévoiler face aux cohabitants, mais les étrangers n'ont pas droit de savoir les réalités de leur quotidien. Il faut donc pour cela éviter de poser des questions intimes à la vie des gens. Nous avons déjà été éconduits sévèrement en posant une question à l'entrée d'une concession de Fonsramê. De même, auparavant, une de mes expériences avec un jeune qui avait promis de m'introduire dans une concession s'est soldée par un échec parce que, une fois sur les lieux, il a paniqué et nous n'avons pas pu rentrer dans sa propre concession familiale.

Mr H. connaît parfaitement les réactions que peuvent susciter la curiosité des étrangers :

Il faut éviter de susciter la méfiance des gens et cela permet de les voir dans leurs situations réelles. C'est vrai pour vous et c'est aussi valable pour moi, le commun des gens ne voudrait pas qu'on les interroge sur leur vie et considèrent cela comme une intrusion. J'ai aussi le devoir de veiller à ce que les gens se sentent chez eux. Vous avez eu beaucoup de sagesse, conclut-il, apparemment satisfait de notre discrétion.

Le rapport à l'autre est une nécessité et vivre en bonne intelligence avec les voisins est une forme de solidarité nécessaire pour surmonter les difficultés de la vie quotidienne.

Vous avez dû le constater! On se touche, mais on ne s'affronte pas. Quand nous sommes invités à participer à des cérémonies, nous y allons ; cela fait partie des bonnes règles de vie ensemble. (Mr H.)

Le positionnement des membres de la collectivité par rapport aux autres n'est jamais un fait du hasard. Sur le territoire de la collectivité, chaque chose a une place et chacun est à sa place. Les errements et le désordre ne sont pas admis.

Vous avez dû remarquer qu'on a mis du temps pour faire le tour de la concession ; le quartier n'est pas petit et il y a différentes cellules qui sont descendants de différents ancêtres, mais nous sommes tous les mêmes. Vous avez vu à côté de la collectivité Adjadohoun, ceux qui sont là sont des familles qui ont été accueillies par notre collectivité et elles

ne peuvent pas être inquiétées pour le fait qu'elles occupent une partie de nos terres.

La concession apparaît comme un territoire où les allochtones n'ont rien à voir, autrement elle perdrait son authenticité et un peu aussi de sa sacralité. C'est pour cette raison que tout étranger qui s'aventure en ces lieux est immédiatement interpellé parce qu'il n'y existe pas de territoire neutre. En réalité, on a un macrocosme à l'intérieur duquel il y a des microcosmes. Cette compréhension du milieu traditionnel, il était nécessaire de l'effectuer avant d'entreprendre n'importe quelle démarche.

8-2.3 Le processus de territorialisation

Il consacre un territoire à un groupe ou qui amène un groupe à s'identifier à un territoire. Ce processus s'élabore au cours des siècles et au fil des générations et comporte un aspect pédagogique permanent qui dure toute la vie de l'individu qui est chargé de la transmission. Il est remplacé automatiquement par un autre qui est désigné par le groupe et qui lui succède. Mr H. concède :

Ce que nous faisons et tout ce que nous savons, nous l'avons appris de nos parents qui ont été informés par ceux qui les ont précédés. On dit que c'est au bout de l'ancienne corde qu'on tisse la nouvelle.

Son rôle consiste à répéter sans se lasser ce qui appartient à la communauté familiale et ce qui constitue ses valeurs. La répétition sans relâche des faits, des valeurs, des combats qui ont été menés par la collectivité finit par faire de l'individu un être qui intègre dans un premier temps le milieu familial comme un tout indivisible, un ensemble composé de biens matériels et immatériels qui fondent la collectivité et lui donne un sens et un contenu. Il se crée, dans la répétition des faits, un lien spirituel avec le sol et une identité collective à partir du territoire. C'est cette « fétichisation » de l'espace familial (l'expression est de Passi, 2002 in Guermont, 2006)¹⁴⁸ qu'est la concession qui va favoriser une conscience spatiale partagée et une volonté collective de maintenir intact l'ensemble du patrimoine.

Mr Z. 55 ans auto-entrepreneur installé dans la concession familiale à Ouidah de l'ethnie Houédah estime que l'indivisibilité du territoire collectif n'est pas négociable.

On dit souvent que si tu perds le chemin de là où tu vas, tu dois pouvoir retrouver le chemin de là d'où tu viens. La concession familiale a été fondée par les aïeux et ils en resteront toujours les légitimes propriétaires. La place que

¹⁴⁸ Passi A. 2002, Bounded spaces in the mobile Word : deconstructing "regional identity" p. 137-148. In Guermont Yves 2006, l'identité territoriale : l'ambiguïté d'un concept géographique. *L'Espace géographique* octobre- novembre 2006

nous y occupons, nous la leur empruntons. La concession est un territoire fondé à jamais et elle porte nos racines. On dit que » la biche ne peut pas se fâcher avec la rivière parce qu'elle reviendra y boire ». Le retour à la concession est un retour aux sources et rien ne peut l'empêcher.

Une fois ce processus achevé, les membres de la communauté se sentent protégés par les mêmes valeurs, les mêmes traditions sur des territoires véritablement verrouillés. Rien ne peut à partir de ce moment les menacer de l'extérieur. C'est alors qu'un phénomène inverse se met en place. Une fois en sécurité par rapport au collectif, l'individu cherche ses marques personnelles et il s'amorce un processus d'individualisation et de personnalisation qui déclenche une segmentation du patrimoine familial. Des individus se reconnaissant d'un ancêtre commun éprouvent le besoin de s'identifier à un ascendant connu plus récent et plus proche. Ainsi, le principe des croyances vodoun qui consiste à passer par des éléments palpables et proches pour atteindre le Dieu tout puissant s'applique intégralement ici. Il s'agit pour des individus de s'identifier aussi au patrimoine immatériel et aux objets de culte qui se situent dans un espace dont les limites sont déterminées et coïncident avec l'apport de l'ascendant proche. **Nous émettons l'hypothèse qu'au-delà de l'identité collective, un cheminement inverse prend en compte des identités individuelles et les trajectoires de chacun et va à contre-courant de ce qui a été mis en place et scellé depuis deux ou trois générations. Des groupes pensent pouvoir habiter le même territoire et en revendiquer une partie sans remettre en cause son indivisibilité. Se met alors en place un processus de fragmentation interne.**

C'est exactement ce que pensent la plupart des peuples de culture vodoun et cela reste un témoignage éloquent des rapports au sol dans ce milieu.

L'aboutissement de ce processus qui consiste à revendiquer une partie du territoire collectif, est ce que nous avons choisi d'appeler **la compartimentation identitaire du territoire**. C'est une expression que nous avons jugé utile d'utiliser pour décrire ce phénomène qui aboutit à l'atomisation de la collectivité familiale. L'individu ou le groupe restreint crée une cellule et s'isole dans l'ensemble du domaine collectif pour mieux se protéger des autres tout en restant réceptif aux manifestations et aux grands moments de la vie familiale. Le phénomène est d'actualité dans les sociétés de culture vodoun et se trouve à la source de l'atomisation des collectivités familiales. Ce sont là des hypothèses que nous formulons, mais le phénomène de compartimentation semble être favorisé et amplifié par les effets de la vie moderne, les crises économiques à répétition¹⁴⁹ qui frappent de plein fouet des

¹⁴⁹ Au lendemain de l'indépendance du Bénin en 1960, les crises économiques et sociales graves se sont succédées mettant à mal les capacités mêmes de s'alimenter. Les sécheresses des années 1970 au Sahel et les guerres (guerre du Biafra au Nigéria) entraînant des crises économiques et alimentaires graves ont déstructuré

sociétés dépourvues de moyens. Cette atomisation de la collectivité familiale a fait subir à la concession une évolution particulière qui l'a muée en un ensemble de cellules familiales jointives qui face aux situations économiques s'attribuent l'exclusivité de la gestion d'un objet de culte qui est ensuite proposé comme service à des particuliers contre rétribution. En réalité, les prestations des dieux familiaux peuvent aller désormais à des individus n'ayant aucun lien avec la collectivité familiale qui sont à la recherche de solutions pour des problèmes très privés. Ainsi, à Ouidah comme ailleurs dans les aires géographiques de culture vodoun, une partie du patrimoine culturel familial se trouve confisqué par des individus qui s'en servent à des fins commerciales. On peut comprendre pourquoi l'espace public est émaillé d'annonces publicitaires de tout genre qui invitent à venir vers telle ou telle divinité qui apporte des solutions aux soucis de la vie quotidienne.

Lors d'un entretien avec Mr H. 78 ans, retraité des chemins de fer, vivant en permanence à Fonsramê (Ouidah), ethnique fon et locuteur de la langue fon.

Mr H. estime que le domaine de la collectivité est une propriété des morts et des vivants. Il y a une foule immense derrière le territoire d'une concession et un homme seul si puissant soit-il ne peut pas décider de vendre une concession familiale. D'ailleurs personne ne voudra l'acquérir et personne s'il n'appartient à la collectivité ne pourra s'installer et vivre sur des terres d'une autre collectivité même s'il les achetait, c'est vraiment trop compliqué. Les esprits des morts vont se rebeller. (Traduit du fongbé : la langue fon).

Commentaire : dans la tradition vodoun encore aujourd'hui, tout le monde continue de croire que des situations assimilables à la rétrocession d'une concession n'arriveront jamais surtout s'il s'agit du territoire collectif. Un tel problème peut se poser quand un fils de la collectivité achète une parcelle de terre et s'isole. Ses descendants peuvent chercher à brader le domaine, mais jamais le territoire collectif. Cette situation introduit de fait une pérennité dans l'histoire des hommes et leur relation au territoire auquel ils s'identifient et avec les autres générations avant eux. Chaque concession alors, qu'elle soit ouverte ou fermée, devient un territoire spécifique, portant les marques que les générations passées ont bien voulu lui imprimer. Par conséquent, la concession dans l'espace urbain impose une marque spécifique, prégnante et indélébile en rapport avec les principes de la collectivité et des dieux tutélaires qui la fondent. Ainsi, la diversité de marquages devient la particularité de la ville vodoun de Ouidah même si la production de l'espace reste soumise à d'autres règles assez générales¹⁵⁰.

cruellement les sociétés vodoun. Ces différentes situations ont entraîné les migrations des Sahéliens vers le littoral béninois entre autres.

¹⁵⁰ La ville cosmopolite de Cotonou ne présente pas ces caractéristiques. Les maisons font l'objet de transaction d'un individu à un autre sans aucun problème.



Photographie 49 : Concession familiale et compartimentation au quartier Tovè à Ouidah

Nous avons ici la concession fermée de la collectivité Dossou-Yovo, alliée de la collectivité Adjovi. C'est un territoire aux périphéries de Tovè non loin de la place Sato. On peut remarquer la manière dont les divinités tutélaires de la concession sont mises en scène pour un signalement prestation de service.



Photographie 50 : Une maison familial « à ne pas vendre à Ouidah »

Dans le cas particulier de la ville historique de Ouidah, il est intéressant de noter que le territoire de la collectivité familiale ne change jamais de main. En d'autres termes, le territoire d'une collectivité n'a jamais été rétrocédé à une autre en échange d'une transaction financière.



Photographie 51 : Une maison familiale abandonnée et interdite de vente

Il n'est pas rare de trouver à Ouidah des espaces vides ou des maisons abandonnées avec des avertissements « à ne pas vendre » parce que ce sont des lieux où sont enterrés des défunts de la famille.

La compartimentation du territoire collectif trouve aussi une explication dans une affirmation excessive de l'égo et une volonté d'accéder à la propriété privée qui pourrait amener l'individu à se démarquer du reste du groupe. Cette démarche induit la logique d'auto-attribution d'une partie du territoire collectif dans le cas où, celui qui a l'intention de se séparer du domaine familial n'a pas les moyens financiers d'acquérir un domaine personnel ailleurs. L'accession à la propriété individuelle a connu un tel engouement au Bénin et au Togo qu'il y a lieu de s'en inquiéter parce que cela donne lieu à des enchères et à une accélération de la fin des terres. Le phénomène « Avoir son chez soi » a créé des dérives spéculatives de tout genre (Nyassogbo, 2010)¹⁵¹. Cela s'insère dans un processus d'individualisation que connaissent les sociétés de culture vodoun au sud du Bénin et du Togo qui a pu amener à la fragmentation du domaine historique de la concession familiale : la compartimentation.

¹⁵¹ Nyassogbo G. K. 2010, "Les contraintes de l'étalement urbain ou l'absence de politique urbaine dans les villes du Togo : l'exemple de Lomé, In *revue Ahoho* . N° de décembre pp.106-126



Photographie 52 : Un exemple de la compartimentation du territoire

Nous avons ici une partie d'une concession familiale ouverte où une façon de s'individualiser au sein du territoire familial se traduit par un marquage différent.



Photographie 53 : Un autre exemple de compartimentation dans une même concession

On sent une volonté de se démarquer. On voit à droite une maison restaurée et peinte de chaux, preuve que son propriétaire dispose de moyens financiers. La concurrence et les rivalités sont traduites dans l'aménagement auquel on s'est identifié.

La compartimentation identitaire de l'espace familial a eu pour autre conséquence grave : une explosion des conflits et des tensions entre les membres d'une même famille et donc un espace familial non apaisé, où il ne fait plus bon vivre. Le résultat se traduit par un exode massif vers d'autres centres urbains plus accueillants et plus anonymes. La situation actuelle de la ville de Ouidah, caractérisée par une démographie atone, trouverait en partie des explications à travers cette analyse.

Madame Monteiro un octogénaire, affirme que son père a choisi très tôt de partir en aventure au Cameroun et qu'il en était revenu menuisier. Je suis seule représentante de la famille dans cette concession tout le monde est parti et je suis obligé même pour certaines cérémonies de demander l'aide des familles voisines. Ils sont tous partis ailleurs et ne cherchent même plus à venir me rendre visite. Ils ont construit ailleurs et tous les gens que vous voyez dans la concession ne sont pas de notre famille. Ils vivent là à titre gracieux et ne payent pas de loyer il vaut mieux ça que de vivre seule dans cette grande concession. Conclut Madame Monteiro. (traduit du fongbé : la langue fon, 2012).

Nous avons souligné le fait que la ville a connu une perte démographique énorme au profit de la ville cosmopolite de Cotonou. Un nombre impressionnant de concessions à Ouidah comportent des appartements fermés et inhabités. Dans certains cas, les habitants d'une concession sont en grande majorité des gens venus des villages environnants et accueillis pour habiter à titre gracieux dans celles-ci en compensation, ils entretiennent les lieux pour éviter qu'ils tombent en ruine. Ces populations venues des villages s'adonnent à des activités génératrices de revenus comme le maraichage (en priorité) sur des terrains vagues dissimulés au sein des concessions. Il faut trouver là une autre fonction de l'espace urbain à Ouidah qui intègre des activités économiques de type agricole.

À la périphérie de la ville, les terrains non bâtis, en friche, sont cultivés durant les saisons des pluies pour assurer la survie, mais au centre-ville ce sont des espaces non construits au sein des concessions qui servent de support au maraichage.



Photographie 54 : La cour intérieure de la concession Monteiro.

On aperçoit au premier plan, un palmier à huile. Au second plan, une activité de jardinage avec des plates bandes de tomates et de laitue. À l'arrière-plan, un verger constitué de papayer, de manguiers puis au fond des appartements qui marquent la limite de l'arrière-cour.

Il existe certainement une conséquence principale pour la configuration de l'espace urbain à Ouidah : la ville n'a pas de bidonvilles, mais comporte énormément de logements transformés en taudis dans les concessions familiales où vivent ces gens venus des localités environnantes. Le phénomène semble concerner en premier lieu les concessions familiales fermées des catégories sociales du Brésil comme : « les Agoudas » dans le quartier Zomaï.

Il convient de préciser que les concessions fermées des anciennes élites qui se sont vidées, suite à la déprise économique de Ouidah, ont perdu toute capacité à se régénérer démographiquement parce qu'elles n'ont pas pu se réinventer une autre vocation que celle des transactions commerciales. Les possibilités d'affaires sont désormais à Cotonou et les générations récentes, dont certains connaissent à peine le territoire de la collectivité familiale, ont retrouvé d'autres attaches ailleurs. Les territoires concernés sont alors des coquilles vides où viennent parfois se ressourcer des membres d'une collectivité dispersée aux quatre coins du monde.

À Ouidah, le quartier Zohoungo, par l'identité religieuse musulmane et la multiplicité des groupes ethniques qui l'habitent, ne connaît pas ce sort. C'est un quartier qui constitue un vivier important pour la ville compte tenu de la conception musulmane pronataliste et du fait que les quartiers appelés Zohoungo dans le sud du Bénin et du Togo sont systématiquement reconnus pour accueillir tout musulman de passage pour un bref séjour ou pour des raisons de commerce ambulante. Il y a des quartiers Zohoungo à Cotonou, à Pahou, ... etc. Les habitants

de Zohoungo à Ouidah trouvent leur compte dans les petits commerces de détail de tout genre. Ce sont eux qui se sont spécialisés dans le portage de l'eau dans les quartiers où il n'y a pas d'eau courante. Dans le domaine de la gastronomie, ils excellent dans la cuisson et la vente de la viande rôtie de mouton et de chèvre qu'ils proposent en déambulant dans les quartiers.

8-2.4 La périphérie

Il faut distinguer la périphérie immédiate de la ville et les localités éloignées où des territoires autrefois habités sont aujourd'hui déserts.

La périphérie éloignée D'autres coquilles vides comme les résidences des Agouda sont à signaler au niveau des villages reculés, loin du centre urbain de Ouidah. Des villages qui portent le nom de collectivités familiales et où survivent une ou deux personnes au milieu des ruines. Ces villages disparaissent après la mort des derniers survivants et les terres sont laissées vides avec les totems et les dieux familiaux fondateurs. Les descendants partis s'installer ailleurs apprennent par le Fa qu'il faut rendre des sacrifices et reviennent sur les lieux et cela reste le seul lien qui les unira au territoire d'origine.

La périphérie immédiate de Ouidah où on ne trouve que des maisons individuelles, des villas et des résidences secondaires qui alternent avec des terres en friche, est habitée exclusivement par deux catégories de gens :

- il y a d'abord des autochtones de Ouidah qui ont quitté volontairement l'espace de la concession familiale pour échapper aux rigidités de la tradition vodoun et aux pesanteurs familiales qui, au lieu d'émigrer, ont préféré trouver refuge dans cette banlieue sans tumulte où ils ont construit une maison à leur goût et ne se présente dans la concession familiale de centre-ville que lors des grands rassemblements familiaux. Ils ont acheté leur lot de terre dans le cadre d'un lotissement officiel et ont des titres de propriété.



Photographie 55 : Une rue paisible dans la périphérie de Ouidah avec des lotissements individuels



Photographie 56 : Une maison appartenant à un natif de Ouidah mais construite en dehors du territoire de la collectivité

Ici personne ne soupçonne son retour de Cotonou s'il ne se présente pas dans la concession familiale.

- la deuxième catégorie d'habitants est constituée par des populations immigrées des communes rurales alentour. Ces derniers ont acquis des parcelles et se sont construit des maisons individuelles en rupture avec la concession. La banlieue de Ouidah est le seul domaine où on peut encore acquérir des parcelles. En effet, la pratique des enterrements dans la concession comme nous l'avons déjà énoncé, ont modifié la relation à la terre et entraîné le blocage du foncier. Les concessions sont invendables parce que les ancêtres y

sont enterrés. Ainsi, l'espace central de la vieille ville est figé par le vodoun et le culte des morts¹⁵².

Les raisons de la démarche qui consiste à acquérir une parcelle en dehors du territoire collectif peuvent être liées à un besoin de se démarquer de la contrainte et des pesanteurs de la concession familiale, mais aussi d'émancipation pour certains ruraux qui se rapprochent du centre urbain de Ouidah. Il est à remarquer que de nombreux villages autour de Ouidah sont enclavés et inaccessibles. Les besoins de liberté et de mouvements font qu'on veut se rapprocher de la ville, mais ce mouvement n'inverse pas la tendance de l'hémorragie de la ville de Ouidah (une croissance annuelle de 1,88% entre 1992 et 2002 contre 3,23 % pour la moyenne nationale sur la même période). Ce phénomène a débuté vers la fin du XIX^e siècle et s'est accentué au début du XX^e siècle. À partir des années 1950, l'hémorragie était devenue dommageable pour l'économie et la démographie locale. La ville de Cotonou quant à elle a accéléré sa croissance et sa population s'est démultipliée au détriment d'abord de Ouidah puis des autres villes du pays, et bientôt de toute la sous-région ouest-africaine, comme toutes les grandes villes du littoral du Golfe de Guinée. Le wharf de Cotonou a fait place à un port en eau profonde et la ville est devenue la tête du chemin de fer vers le nord et des pays de l'hinterland (Niger, Burkina-Faso, Mali). De ce fait, Cotonou est devenue la capitale économique du pays et son succès est incontestable sur le plan des affaires et des relations au reste du monde.

À travers nos investigations sur le terrain et nos entretiens avec certains chefs de collectivités pour comprendre les relations qu'ils avaient avec les autres membres de la collectivité, nous en sommes arrivés à établir qu'il existe des dysfonctionnements parce que certains schémas sociaux qui régissent les hiérarchies au niveau des rois et chefs de village sont reproduits au niveau des familles et cela pose problème dans la concession au point d'en menacer la cohésion. Le système vodoun, malgré le contre pouvoir qu'il incarne, comporte des contradictions qui ont provoqué la mobilité des populations en direction d'autres espaces exempts de pesanteurs sociologiques et religieuses. Ainsi, les voies ferrées Cotonou-Pahou-Ségbouhoué en passant par Ouidah au sud et Cotonou-Pahou-Parakou en direction du nord du Bénin ont joué le rôle d'espace économique et d'espace refuge au temps où l'OCBN (organisation commune Bénin-Niger) était encore rentable. Elles ont été supplantées respectivement par la RNIE1 dans la région côtière et la RNIE2 en direction du nord.

¹⁵² Nous rappelons qu'il existe trois cimetières à Ouidah mais les enterrements à domicile sont toujours autorisés par la mairie.

8-3 Le vodoun comme contre pouvoir et régulateur démographique

8-3.1 Le vodoun comme contre-pouvoir

Le schéma de la structure sociale que nous proposons permet de mieux en appréhender les failles. Dans l'organisation sociale des régions de culture vodoun, la primauté revient au Dieu suprême, omniprésent et omnipotent. Ainsi nul n'est au-dessus des divinités et le plus puissant des hommes vient seulement en troisième position. Ce quatrième niveau de décision se retrouve chez les chefs de collectivité, les prêtres vodoun, et les chefs des sociétés secrètes. À ce niveau se trouve la faille : le souverain ou le chef suprême domine une catégorie sociale qui contrôle les dieux, et sur laquelle il n'a pas d'emprise. Dans le même temps, à ce niveau se joue un contre-pouvoir au roi ou au chef qui n'a plus l'absolu de la réalité du pouvoir (cf. chapitre 10). Ce schéma est reproduit textuellement au sein de la collectivité et de la famille où les enjeux sont différents et où le chef de famille ou de collectivité est plus proche au quotidien de ses administrés. Au niveau des familles, celui qui assure les relations avec les dieux utilise les divinités pour contrôler le chef de collectivité ou finit par utiliser les dieux à des fins privées. Ainsi, le patrimoine culturel de la famille dérive et devient un produit de commerce, de propositions de services et même une véritable institution de chantage au sein de la famille, aux mains d'un individu ou d'un groupe restreint d'individus. Ils menacent ceux qui défient leur autorité et peuvent dresser les dieux contre eux. Ces derniers vont contrôler un territoire et instituer une autorité parallèle dans la concession. À partir de ce moment, la compartimentation (cette partition du territoire) est renforcée. Le danger, c'est que l'institution vodoun familiale censée protéger qui se mue en instrument de chantage peut faire fuir. On comprend alors pourquoi la famille traditionnelle implose dans le territoire vodoun. Nous rapportons ici un témoignage Mr B. qui parle des problèmes de l'instabilité dans la collectivité familiale de sa mère.

Mr B2., 70ans, retraité de l'enseignement primaire, a servi dans plusieurs localités du Bénin, revenu vivre dans la concession familiale à Ouidah, il parle un peu de la genèse des conflits familiaux à Ouidah.

Les sources des conflits en général dans une famille sont nombreuses. Il peut s'agir de terres agricoles appartenant à la collectivité que certains membres veulent morceler et vendre¹⁵³. À partir de ce moment, des camps rivaux se constituent et s'affrontent selon les différents clivages et les fratries (frères et sœurs du même lit ou non). Dans d'autres cas, ce sont des individus au sein même de la famille qui se servent des dieux de la collectivité pour semer la terreur et faire fuir les autres parce qu'ils y ont intérêt.

¹⁵³ Il est permis de vendre des terres agricoles que personne ne cultive et qui sont laissées en friche.

Aujourd'hui, la solidarité familiale s'est beaucoup effrité dans les collectivités c'est une des conséquences logiques de la compartimentation. Au sein de la famille, on a juste intérêt à s'entendre pour entretenir les fondamentaux ; après ça, chacun se débrouille comme il peut. Certains se servent même des dieux familiaux pour pousser les autres dehors. Mr B2. apporte ici quelques explications :

Les dieux sont comme les hommes ; ils savent obéir à qui sait leur parler. Le seul problème est que lorsque quelqu'un les fait travailler de cette façon, celui-là n'aura pas longue vie parce que sur un long terme, les esprits se rebellent et l'auteur des maux qui troublent la quiétude de la famille est effacé. Les problèmes s'enchaînent et la famille peut connaître des pertes en vies humaines difficiles à élucider et la maison familiale devient un lieu où on passe sans s'arrêter.

(Mr B2. Traduit du français 2012)

Commentaire : *les cultures traditionnelles vodoun ne conçoivent pas l'existence d'une mort naturelle. Elle est toujours causée par les colères des dieux. Certains membres de la collectivité familiale font travailler les dieux pour provoquer le décès d'autres et cela crée une débandade dans la famille. Les dieux pensent-on, finissent par déceler le coupable et le punissent.*

8-3.2 Le vodoun comme un facteur influent de la densité de population au niveau de la concession et de la cité

Le vodoun, dans sa conception primaire, ne va pas contre la croissance démographique si on considère un certain nombre d'institutions comme la polygamie qui se situe en bonne place dans les données de base de la fondation et de la structuration d'une concession familiale. La polygamie est source de forte et rapide augmentation du nombre des membres de la collectivité familiale et joue un rôle important dans la stratégie d'occupation de l'espace. En effet, dans les traditions ancestrales vodoun, on estime que, avoir beaucoup d'enfants est équivalent à une grosse fortune et pour occuper le terrain, il faut y avoir positionné les siens. C'est une stratégie de saturation de l'espace pour s'en assurer la propriété. Mais l'espace n'est pas sans limites et les fortes densités de population déclenchent, dans certaines circonstances, des flux démographiques et/ou des conflits comme ce fut le cas, à partir des années 2000 entre les ethnies autochtones du sud-ouest de la Côte d'Ivoire et d'autres ethnies venues du Burkina Faso, du Mali et d'ailleurs. Sur le plan démographique, on assiste à un processus d'évolution qui se matérialise par une saturation dans un premier temps du monde au sein de la concession, puis au niveau de la cité, ensuite il se produit un phénomène de régulation et de rééquilibrage, une sorte de redistribution de population vers des centres d'intérêt autres que la concession familiale.

8-4 Typologie des concessions à Ouidah : Concessions ouvertes et concessions fermées

Le vieux centre de Ouidah constitue un espace fini dont le développement s'est arrêté et où aucun projet de transformation urbaine ne peut être envisagé en raison d'une trame urbaine composée de hauts-lieux à caractère sacré. Parmi ceux-ci, **la concession ouverte de la collectivité Adjovi et la concession fermée Tchatcha De Souza**. Ils constituent des hauts-lieux qui se situent au départ de deux histoires tout aussi dissemblables qui ont contribué à la constitution d'un tissu urbain vieux de plusieurs siècles et qui pourraient aider à comprendre les débuts de deux histoires parallèles. Toutes deux sont exceptionnelles : les collectivités De Souza à Ouidah ont marqué de manière significative l'espace. De même, si on considère les collectivités Adjovi, elles n'ont pas été les seules collectivités autochtones de Ouidah, mais le marquage le plus remarquable de l'espace urbain par une concession ouverte restera celui des collectivités Adjovi.

Aucune définition des dictionnaires ne correspond à l'utilisation que nous faisons ici du mot concession. Certains chercheurs ont évoqué le mot concession dans des opérations de recensement en Afrique dans les années 1960 sans pour autant clarifier l'expression. Nous essayons de donner ici **une définition vernaculaire de la concession et le situer dans le contexte de notre travail**. La concession est le territoire où s'est installée une communauté familiale et où cette communauté familiale vit déjà depuis plusieurs générations parfois. La concession est donc un lieu qui porte les traces et les marques de l'ancrage d'un groupe donc de son vécu. Cette définition complète celle (cf. chapitre 8-1) que nous avons émise et qui donne un repère à l'individu et fixe son histoire. Nous la restituons ici : « Dans le cas des sociétés de culture vodoun du Bénin, la concession familiale est un espace en milieu urbain ou rural qui est généralement clos (concession fermée) ou ouvert (concession ouverte) qui regroupe autour d'une cour ou de plusieurs cours un ensemble d'habitations occupées par les membres d'une même souche familiale ».

Les écrivains d'Afrique Noire tels que Sembène Ousmane (du Sénégal), Eza Boto (du Cameroun), Olympe Bhély Quenum (originaire de Ouidah), ... etc. ont souvent employé le mot concession sans jamais en donner aucune définition peut-être parce que cela se comprend aisément en Afrique Noire. Dans le roman *l'Enfant noir*, l'écrivain guinéen Camara Laye¹⁵⁴ parle brièvement de la case de son père dans la concession familiale et du voisinage, de son atelier, puis du serpent totem qui créa l'événement en leur rendant visite (1953). Un autre

¹⁵⁴ Laye Camara 1953, *l'Enfant noir*, Edition Paris. Prix Charles Veillon 1954.

auteur du monde noir Aké Loba¹⁵⁵(1960), dans une œuvre littéraire intitulée *Kocoumbo l'étudiant noir*, évoque le départ de l'étudiant qui devait partir faire ses études en France et avait le cœur serré en allant dire « au revoir aux vieilles gens de la concession familiale ».

Le mot concession au sens africain du terme n'a rien à voir avec les définitions qu'on lui connaît dans la langue française. Avec Aké Loba, « aller dire au revoir aux vieilles gens de notre concession » sous-entend une stratification des générations alors qu'à travers Camara Laye on peut comprendre une cohabitation des gens d'une même concession. L'atelier à proximité de la case dont parle Camara Laye fait penser à l'utilisation du territoire collectif à des fins professionnelles et peut-être une compartimentation de l'espace collectif ; ce qui constitue une évolution récente (du XX^e siècle) dans l'histoire des concessions familiales. L'idée de concession familiale recoupe ici ces réalités et démontre l'écart avec les autres conceptions du terme. **La concession familiale** est un espace en milieu urbain ou rural qui est généralement clos (**concession fermée**) ou ouvert (**concession ouverte**) qui regroupe autour d'une cour ou de plusieurs cours un ensemble d'habitations occupées par les membres d'une même souche familiale (cf. 8-1).

8-4.1 La concession dans ses représentations actuelles

La concession actuellement dans l'aire culturelle Adja-Tado reste un marqueur spatial tant en milieu urbain qu'en milieu rural et sa fonction est inchangée.

La concession ouverte en milieu rural aujourd'hui prend la forme du mode d'implantation traditionnel et accessible à tous. Dans ces circonstances, la concession fermée devient élitiste et l'affaire de quelques particuliers. En milieu rural, la concession ouverte peut être très extensive et concerner toute l'entité spatiale villageoise. Cela signifie concrètement que tout un village peut se présenter comme une seule concession ouverte. Plus on s'éloigne de la ville, plus on rencontrera ce type d'habitat qui produit une mixité totale sur le plan social avec des densités de plus en plus faibles quand on s'éloigne de la ville.

¹⁵⁵ Aké Loba Gérard, né le 15 août 1927, à Abidjan, décédé le 3 août 2012 à Aix-en-Provence. Grand prix littéraire d'Afrique Noire en 1961.

Aké Loba Gérard, 1960, *Kocoumbo, l'étudiant noir*. Éditions Paris Flammarion.

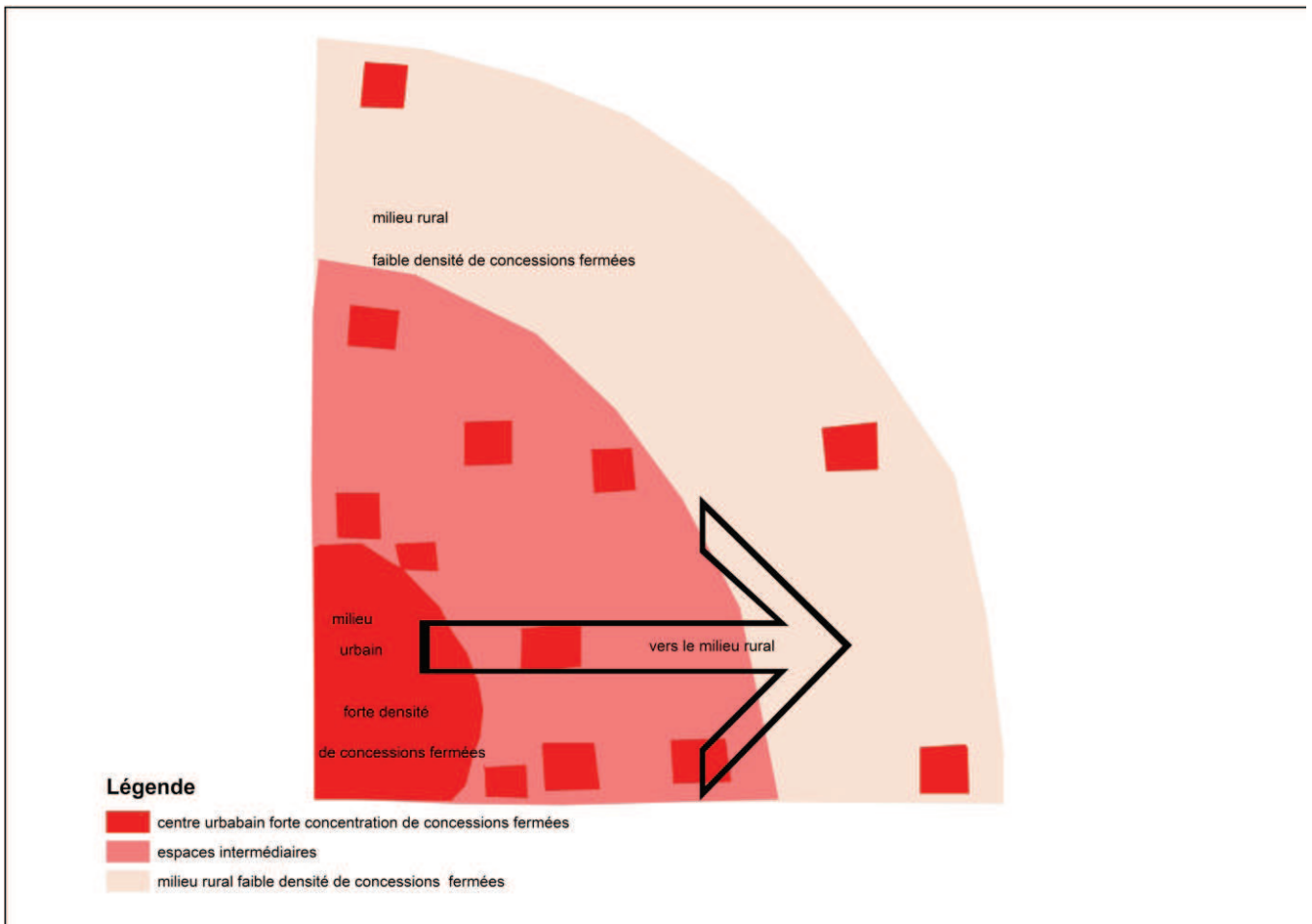


Figure 39 : Une représentation schématique de la répartition des concessions fermées de la ville vers le milieu rural (Réalisation : Paul Lando)

En règle générale, à mesure que la pression foncière baisse, les limites et frontières au voisinage s'estompent progressivement. Plus on s'éloigne de la ville aussi, plus le nombre de concessions ouvertes qui constituent l'entité villageoise va diminuer et on finit par avoir de petits villages qui portent le nom d'une collectivité familiale. Dans la commune de Ouidah, les localités concernées se trouvent dans les endroits les plus reculés des communes rurales d'Avlékété, de Tori et de Gakpé. Les communes de Pahou, de Savi constituent des domaines intermédiaires à moitié urbanisés où l'on retrouve des concessions ouvertes à fort d'occupation et des concessions fermées.



Photographie 57 : Une ligne de compartimentation dans la concession ouverte à Ouidah

Au milieu de la photo, on aperçoit un petit sentier où passent piétons et motos : une « ligne de compartimentation » dans les concessions ouvertes. De part et d'autre de la ligne on voit que les moyens dont les acteurs ont disposé ne sont pas les mêmes.

8-4.2 Compartimentation et contrôle du territoire

La concession dans sa forme actuelle donne l'impression d'une juxtaposition de multitudes portes d'entrées et de sorties sur l'extérieur sans faire apparaître aucune hiérarchie. La compartimentation et les frontières introduites pour marquer les nouvelles identités de la concession donnent lieu à une logique de cloisonnement et de fait à une logique de contrôle aussi parce que chacun veut désormais avoir son emprise sur une portion du territoire commun. Les limites et frontières étant mises en place généralement pour contrôler, la compartimentation devient en réalité une multiplication des frontières c'est-à-dire ces délimitations à l'intérieur desquelles se mettent en place de nouvelles identités. Elle entraîne par voie de conséquence un renforcement des contrôles ainsi que la surveillance du territoire même si ce n'est plus une nécessité absolue aujourd'hui. La concession devient ainsi un lieu où règne une grande diversité dans l'unité, mais aussi un lieu de confusion. Les repositionnements, l'émergence de nouvelles identités ainsi que de nouvelles filiations compliquent la situation. Mais rien ne peut infiltrer cette confusion, aucun étranger ne franchit la limite de la concession sans se faire repérer.

Le paradoxe de la concession ouverte avec des frontières s'explique d'abord par le fait que l'espace auquel s'identifie une collectivité en milieu urbain n'est pas infini. La deuxième explication procède du fait que, dans un environnement urbanisé, la logique de frontières s'est

imposée toute seule face à d'autres acteurs du même espace. Il faut admettre aussi qu'en milieu urbain, la volonté de préserver les intimités familiales, individuelles ou collectives a introduit de fait des formes de protection et de camouflage aux frontières qui prennent l'allure d'enfermement.

La compartimentation exprime donc l'opposé de tout le processus qui a consisté à mettre en place un territoire unique et à le consolider pour le rendre imprenable. Mais aussi elle renforce désormais la surveillance et la sécurité aux frontières de la concession. En d'autres termes, les évolutions récentes qui ont abouti au morcellement du territoire collectif et qui semblent remettre en question son unité, renforcent sa surveillance.

L'évolution du territoire houédah de Tovê et les justifications culturelles multi scalaires qu'elle implique obligent à relativiser certains aspects du mode de production de l'espace. Pour mieux les comprendre, nous nous autorisons à les renommer.

Nous avons au départ un espace voulu, acquis ou créé, grâce à des méthodes pédagogiques que nous évoquions plus haut, à savoir le principe de la répétitivité de l'information qui finit par faire prendre conscience et conditionner l'individu. L'espace se mue ensuite en territoire, un territoire qui se construit, se renforce pour devenir imprenable et inaliénable. En réalité dans ce milieu, tout objet ou tout espace, s'il est pris dans un rapport social de communication, peut endosser une fonction patrimoniale ou devenir territoire (Raffestin, 1980)¹⁵⁶. La terre en milieu vodoun est déifiée parce qu'en son sein reposent les ancêtres eux aussi élevés au rang de dieu. Le rapport au sol est donc assez particulier et on comprend comment on passe vite de la situation d'espace à une situation de territoire accompli. Mais on peut remarquer que dans le cas de la compartimentation telle que nous l'avons définie, la même démarche est reprise. En d'autres termes, des individus pris dans le même rapport social de communication s'identifient à un espace dans un territoire commun puis entreprennent de le sacraliser pour le fixer définitivement à leur compte en y faisant venir un dieu qui ne fait pas partie du patrimoine familial.

Lors d'un entretien avec un notable de la collectivité des « bouchers » comme on les appelle à Ouidah, notre interlocuteur Mr H, 78 ans estime :

Il faut donner dans le sens du progrès et desserrer les étaux de la tradition et permettre à chacun de vivre ce qu'il croit vraiment. Ce que tu crois te sauvera, a-t-il ajouté...
(traduction du Fongbé, la langue fon)

¹⁵⁶ Raffestin Claude, 1980. *Pour une géographie du pouvoir*. Litec, Paris

On peut comprendre par là comment est née la concurrence faite aux dieux familiaux par les dieux importés et pourquoi des pasteurs regroupent des fidèles et font des offices sur le territoire de la concession familiale... *cela ne change rien...* reconnaît-il.

Dieu et les vodoun ne se rejettent pas et si le pasteur peut vivre de ses offices et ne pas troubler l'ordre ancestral, les dieux ne lui en voudront pas.

Dans le milieu vodoun, on reconnaît que Dieu est et sera maître de la terre jusqu'à l'éternité. La hiérarchie des dieux est établie formellement, mais on ne parle jamais de concurrence.

Si on admet que cette démarche prend le contrepied de ce qu'on peut appeler l'intérêt général, il est aisé de constater que l'histoire et l'exaltation des origines puis du patrimoine ancestral sacré ne suffisent pas à faire intégrer aux individus l'irréversibilité d'un sacré ancestral absolu et celle d'une unité voulue et établie. Ce qui n'évolue pas avec les réalités sociales contemporaines peut voler en éclat et les institutions vodoun malgré leur rigidité subissent des évolutions pour ne pas disparaître.

La compartimentation identitaire du territoire est un phénomène qui, à la fin, épargne le territoire collectif qui est le patrimoine suprême. Si cet acquis venait à disparaître, il entraînerait la fin de tout projet. Le territoire collectif demeure donc un pilier qui ne bouge pas : c'est ce que les sociétés vodoun actuelles appellent *repère*. Notre interlocuteur prévient :

Cela s'appelle « Houindo » c'est-à-dire la trace majeure, la ligne à suivre, l'essentiel. Tant que nous ne nous mettons pas en dehors de cet axe principal, les ancêtres nous béniront toujours.

Le mythe du repère dans les sociétés vodoun se confond au mythe du territoire ancestral et du rapport à la terre. Le mode de production de l'espace dans ce milieu produit également des individus qui s'identifient à la terre léguée par leurs ancêtres. L'individu devient transparent et, à travers lui, tout le monde ne voit que le lieu d'origine, le repère géographique dans lequel il est projeté avec sa collectivité familiale en quelque sorte. Le bien ou le mal qu'il fait sont systématiquement mis sur le compte de la collectivité. Ainsi quand vous êtes honoré, la famille vous encense ; de même tout déshonneur grave est tout aussi grave pour la famille. Dans un entretien, un chef de collectivité le reconnaît.

Un membre de la famille qui a volé n'a pas agi pour son seul compte, mais il a aussi déshonoré tout le reste. Si quelqu'un se fait tuer en volant le bien d'autrui, la famille peut laisser

sa dépouille être enterrée par les services de la voirie et ainsi le priver de se mettre au rang des Anciens. C'est-à-dire le priver des cérémonies rituelles qui accompagnent la mort. C'est la dure loi de l'honneur et du déshonneur.

Cet entretien a été réalisé en janvier 2012 avec le *Vigan* ou encore *Vidaho* de la collectivité familiale des Hannan à Ouidah. *Vigan* ou *Vidaho* veut dire le premier des fils de la collectivité ; c'est l'adjoint au chef de la collectivité. (traduit du *fongbé*, la langue fon)

Par rapport à la collectivité, l'individu est toujours maintenu à un niveau subalterne même s'il en devient le chef. Il est toujours écrasé par le devoir de servir et d'obéir à la hiérarchie sublime. Il n'a de pouvoir que celui que lui confèrent les aïeux et ne peut rien décider sans les consulter à travers le *Fa*.

Avec la mobilité des hommes et les enjeux de la globalisation, il faut bien être ou se sentir de quelque part et le mode de production du territoire en milieu vodoun le garantit. Les enjeux économiques et les contraintes du monde moderne amènent l'individu à poser des actes qui font évoluer la concession sans jamais l'effacer. Il ne peut en être autrement puisque tout est soumis à l'évolution. Au sein du monde occidental, les permanents brassages contemporains permettent de moins en moins d'appliquer une identité sociale à une portion de l'espace. Dans l'espace vodoun, on continue d'associer assez fortement espace et identité. Cela ne cessera que lorsque le verrou qui lie l'individu à la terre aura sauté. L'histoire des sociétés vodoun est émaillée de mouvements migratoires encore jusqu'à une date récente aussi, les institutions vodoun ont prévu des dispositions en cas de décès loin du lieu de résidence de la famille : on coupe les ongles des quatre membres et les cheveux avant d'enterrer l'individu et on expédie les prélèvements à la famille qui procède à des rituels et fait un enterrement comme si le corps était présent. Toute bonne volonté qui est informée peut faire le prélèvement. À défaut de ça, la famille demande tout objet que le défunt a utilisé ou lui ayant appartenu.

Les Béninois, Togolais et autres nationalités ayant en commun la culture vodoun et vivant en Europe et aux États-Unis rentrent assez souvent au mois de janvier de chaque année pour des cultes aux dieux familiaux et aux ancêtres. Le mois de janvier fait appel au *culte du commencement* omniprésent dans la culture vodoun : au début de toute chose, il faut présenter ses intentions aux dieux protecteurs et demander leur bénédiction. Pour que la nouvelle année qui commence soit pleine de promesses, il faut se tourner vers les dieux. Ces retours sont l'occasion des fêtes de revenants, des sacrifices aux dieux fondateurs, aux ancêtres déifiés... etc. Beaucoup d'Africains, malgré un contact prolongé avec le monde occidental, ont du mal à ne pas faire le retour pour cette cause malgré le coût financier que cela représente.

8-4.3 La concession comme marqueur spatial distinctif

Les concessions ont une structuration différente qui tient compte des différentes classes sociales et/ou religieux. On découvre en examinant les organisations spatiales des concessions que l'espace de vie a été d'abord un espace de référence sociogéographique ou ethno-territorial auquel l'individu se réfère et s'identifie. Par exemple, dans cet espace vodoun, « je » ne peut admettre avec le nom de famille que « je » porte, ou avec mes scarifications ethniques qu'on puisse se tromper sur la localisation de mes origines.

Le facteur temps et l'antériorité sont aussi souvent évoqués¹⁵⁷ « nous sommes les premiers à nous être installés dans cette zone et nos ancêtres ont permis à nos voisins de se fixer à côté » (Belhedi, 2006). Cette conception renforce le culte du territoire et par conséquent donne de l'espace et de son contenu une totalité qui se positionne comme une force et un pouvoir avec lequel il faut parfois composer obligatoirement.

Ainsi nos investigations à travers plusieurs quartiers de Ouidah nous ont permis de remarquer après comparaison que l'origine sociale s'inscrit dans la concession, et qu'elle est marquée par le patrimoine immatériel de la collectivité familiale qui signe son organisation. Ce patrimoine se compose des dieux tutélaires, des totems familiaux, etc., mais aussi de l'histoire familiale construite et si possible matérialisée par des vestiges dans l'enclos familial. On distingue du bas vers le haut de l'échelle sociale des concessions type des familles ayant été au service de tchatcha, qu'on peut localiser sur les périphéries son domaine. Il y a ensuite les concessions des maîtres dont font partie les anciens esclaves libérés et revenus du Brésil localisées à l'ouest du domaine Tchatcha. Au nord à l'est et à l'ouest, les concessions des autochtones Houédah anciens maîtres de la terre et les Fon colonisateurs qui sont rejoints plus tard par les commerçants Nago et Yorouba venus du Nigéria et autres itinérants (Haoussa, Peul et Djerma) venus du Sahel.

¹⁵⁷ Belhedi Amor avril 2006 Territoires, appartenance, et identification. *In l' Espace Géographique*, pages 310-316.

Quand on s'intéresse aux détails les concessions présentent énormément de nuances. Nous avons pu déterminer des **concessions ouvertes** et **fermées** pour des classes sociales allant des serviteurs à leur employeurs. La même question revient quand on regarde les modes d'implantation des autochtones et des « *Brésiliens* ».

8-5 La concession fermée



Photographie 58 : Une concession fermée

Une concession fermée, maison de style brésilien et maison de commerce attenante en ruine au quartier Zomai à Ouidah. Une telle ruine, ne peut être vendue : elle raconte tout le passé de la collectivité et fait partie de la mémoire collective.

La concession entourée d'un mur d'enceinte ou concession fermée est apparue dans le paysage urbain avec l'arrivée des *Brésiliens*. On distingue à Ouidah les grandes concessions fermées datant du XVIII^e et XIX^e siècle qui fonctionnent aujourd'hui comme des territoires de référence comme c'est le cas des concessions ouvertes des familles autochtones, jouant le rôle de rassembleur et de ciment de la collectivité. Annuellement, les membres de la grande famille se retrouvent pour rendre hommage aux anciens disparus et demander la protection pour la collectivité. Les concessions fermées sont les lieux de retour à la source, le repère des grandes familles d'origine brésilienne comme De Souza, De Meideros, d'Almeida, Sacramento, Dos Santos, Narcimento, Da Silva Da Silveira...

La concession fermée dans le cas de Ouidah est relativement récente puisqu'elle est le fait des émigrés du Brésil à partir de la fin du XVIII^e début XIX^e siècle à partir du moment où certains esclaves libérés décident de rentrer en Afrique (environ deux siècles après l'apparition de la concession ouverte dans l'espace autrefois rural de Ouidah). Elle a été le domaine de l'élite brésilienne. La concession fermée émerge d'un territoire dont les limites sont d'abord fixées et précisées et elle ne peut donc pas aller au-delà de ces limites, les élites revenues du

Brésil ont introduit des titres de propriété. Généralement, le premier occupant reçoit l'autorisation de s'installer dans un domaine dont les limites sont connues et ne bougent plus et produit un territoire selon un modèle en vogue avec un style architectural qui rompt avec le style traditionnel. Cet espace se remplit au fil des générations puis déborde naturellement vers d'autres villes comme Cotonou.

À Ouidah, les concessions anciennes fermées sont localisées globalement dans le quartier Zomaï ; elles comportent un mur d'enceinte et sont de superficies réduites, comparées à la superstructure ouverte de Tovê par exemple. La localisation géographique des concessions fermées à Ouidah se limite au domaine Tchatcha, une partie du quartier Zomaï, au sud de Ouidah. Ce sont donc des concessions qui datent des années 1830 à 1850, consécutives aux retours massifs des anciens esclaves du Brésil. D'autres concessions fermées sont localisables à Tovê ; mais ces concessions appartiennent à des familles qui ont été alliées aux peuples houédah dans leur lutte contre les Fon d'Abomey. Ce sont les collectivités Dossou-Yovo originaires du Ghana par exemple. Il semble évident que les concessions fermées sont surtout liées à l'élite brésilienne. D'une manière générale du point de vue du positionnement dans l'espace, il faut plusieurs concessions fermées pour faire un quartier alors qu'une concession ouverte à elle seule peut faire un quartier, c'est-à-dire le territoire de ce type de collectivité territoriale.

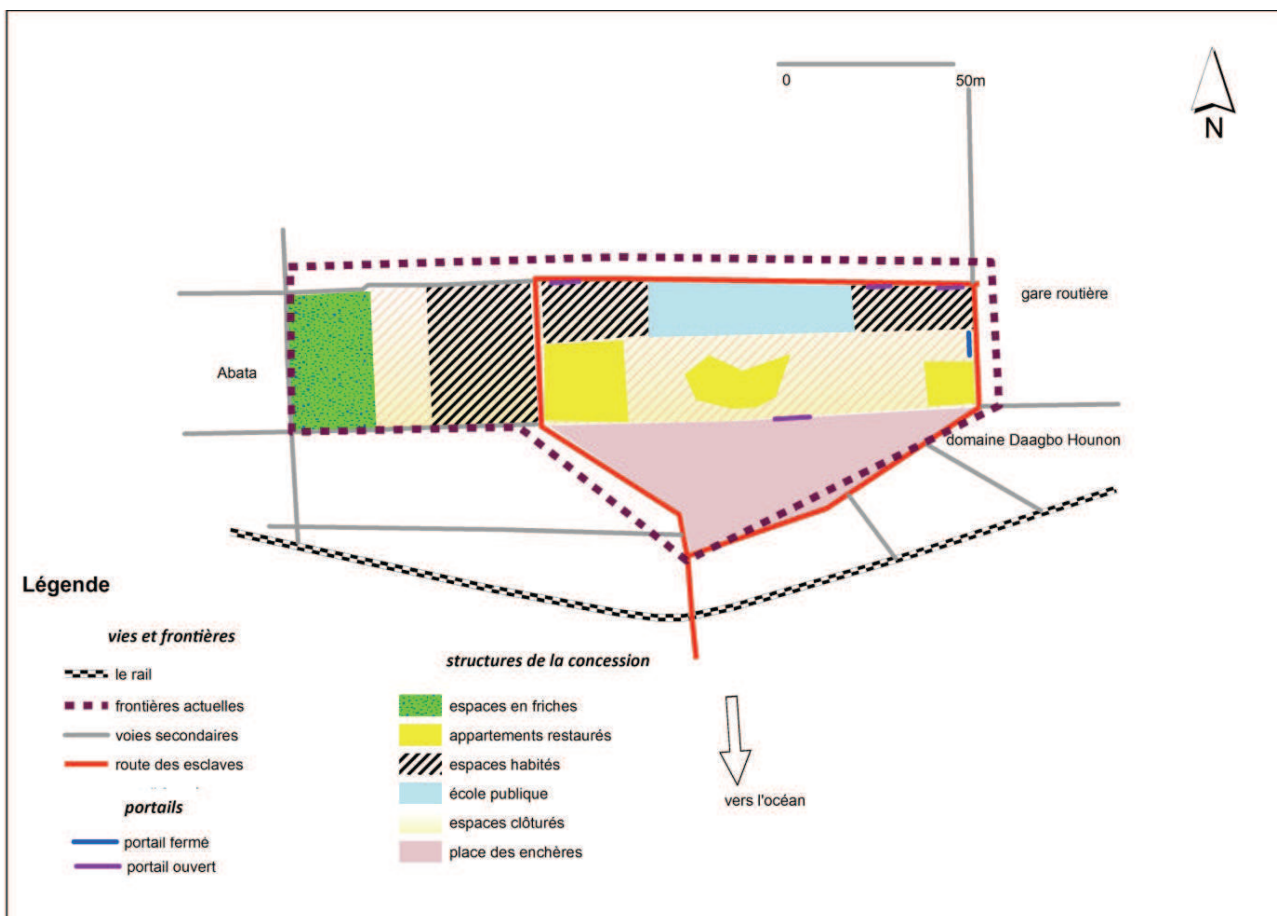


Figure 40 : Structures de la concession Tchatcha De Souza (Réalisation Paul Lando)

La concession fermée comporte toujours une partie visible accessible à toutes personnes étrangères à la famille et une autre partie, sous forme de cour intérieure plus intime et plus discrète qui s'ouvre sur une, deux voire trois ou quatre rues selon la taille de la concession. La concession fermée peut avoir donc jusqu'à quatre entrées ou sorties avec des portes.

8-5.1 Les limites aux frontières de la concession

Les limites dans le cas des concessions fermées ont une importance capitale. Les élites venues du Brésil, qui ont bénéficié de parcelle d'une superficie de plus ou moins un hectare, connaissent bien le droit foncier et le font valoir comme les maisons de commerce qui détenaient les titres fonciers de leur domaine. C'est ce qui explique la nécessité de matérialiser les frontières du domaine. Un autre aspect de la question de la concession fermée réside dans le principe qui reconnaît que la terre appartient aux premiers occupants. Ceux qui sont revenus du Brésil ne sont pas arrivés en territoire neutre, mais en terre conquise par Tchatcha et doivent attendre que ce dernier accepte de leur attribuer une portion des terres dont il se disait maître. Cette situation diffère beaucoup de celle des Houédah qui sont arrivés les premiers et qui avaient les possibilités de s'offrir des terres agricoles et des domaines habitables qui ont évolué par la suite en domaines urbains. Les limites des concessions fermées ont évolué aussi dans le temps et nous proposons ci-après les différentes phases de l'évolution à travers le temps.

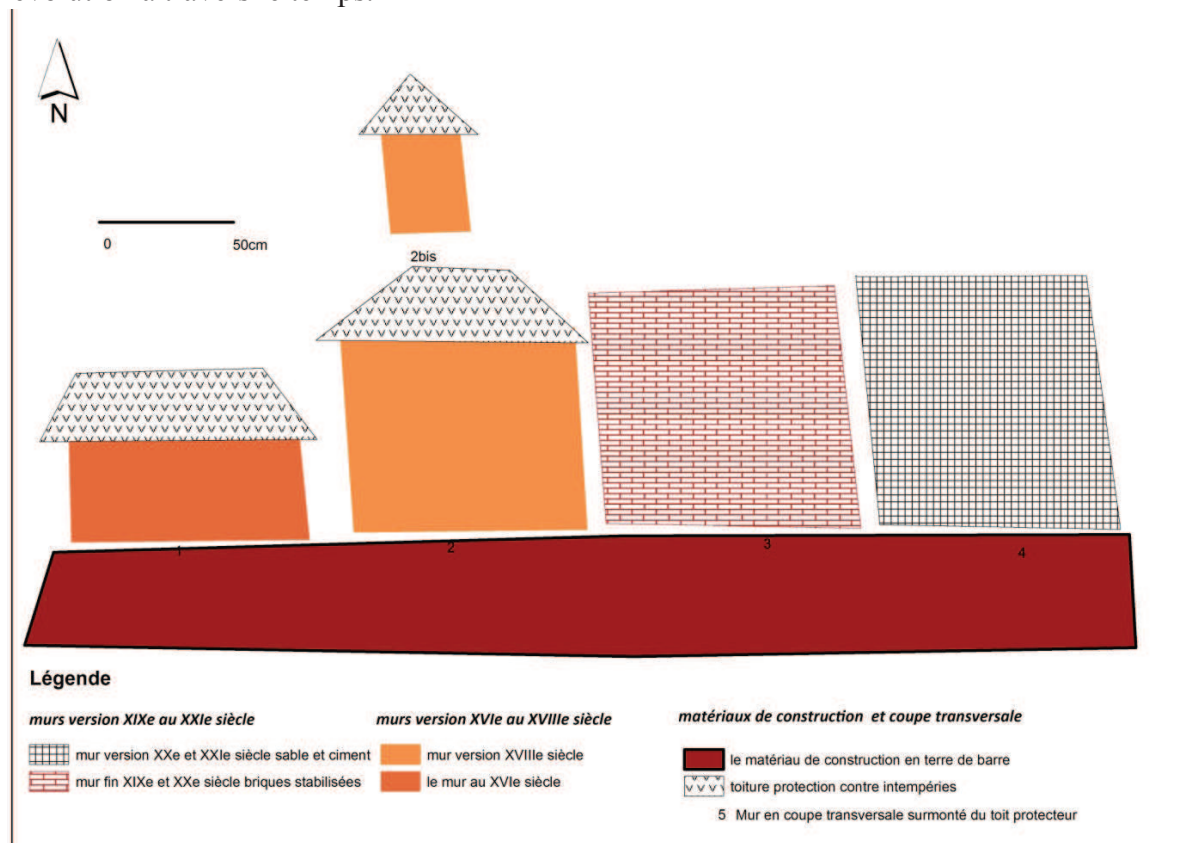


Figure 41 : L'évolution entre le XV^e siècle et le XXI^e siècle des murs de séparation et des savoir-faire venus du Brésil (Réalisation Paul Lando)

De gauche à droite : quatre périodes dans l'évolution des matériaux

1 : le mur en terre de barre (l'argile locale qui est une formation du continental terminal, elle est imprégnée de fer et de couleur ocre) connue depuis longtemps à Ouidah. Elle ne nécessite aucun moyen de transport, c'est un matériau du substrat local, il est infiniment abondant. Pour éviter que l'argile soit mise en solution par les intempéries, on recouvre le mur d'une petite toiture de feuille de palmier. Avant le XVIII^e siècle, le mur à Ouidah était bas ; nous ne savons pas pourquoi le savoir ancestral le voulait ainsi, mais il est possible que les Houédah venus de Tado aient reproduit ces pratiques.

2 : à partir du XVIII^e siècle, avec les savoir-faire venus du Brésil, les autochtones ont gardé les mêmes matériaux, mais le mur a gagné en hauteur. 2bis coupe transversale du mur.

3 : mur de clôture de style brésilien qu'on pourrait dater du XVII^e siècle. On a ajouté de la poudre de coquilles d'huitres calcinées pour consolider la terre de barre.

4 : le mur en ciment du XIX^e et XX^e siècles est fait de briques fabriquées avec un ciment importé d'Europe.

Nous présentons ici des échantillons de murs de clôture tels que nous en avons observé en 2012 au cours de nos investigations.

Dans le premier cas, nous avons un spécimen de mur bas coiffé d'un toit d'environ 1,25 m de hauteur que construisaient les premiers Houédah et nous avons évoqué le fait qu'il se pourrait être un mode de délimitation des territoires des tout premiers chefs de clan ou de collectivité. Le mur est en terre de barre¹⁵⁸, qui constitue le substrat qui sert de matière première à sa construction et la roche géologique de surface à Ouidah. La disponibilité de cette matière première exclut tout coût de transport et comme d'habitude, dans la sous-région ouest-africaine, on construit avec le matériau local. Quand les roches ne sont pas adaptées, comme c'est le cas sur la plage de Ouidah par exemple, on construit avec des feuilles de cocotier. Dans le premier cas du croquis, une petite toiture de protection en feuille de palmier permet d'éviter la mise en solution de la terre de barre qui est de l'argile. Ce « mur coiffé » existe encore dans certains petits villages autour de Ouidah mais on n'en trouve plus du tout dans la ville ; il a été remplacé par une autre génération de mur.

¹⁵⁸ Terre de barre : terre argileuse, formation géologique du continental terminal imprégnée de fer et de couleur ocre.



Photographie 59 : À gauche, un mur en terre de barre comme aux origines. À droite, un mur en parpaing style actuel

Un mur de la première génération est perceptible ici à gauche sur la photo. Mais beaucoup plus haut. C'est le mur d'un appartement, une génération en voie de disparition. On voit qu'au fur et à mesure les murs rouges sont remplacés par des murs en parpaing de la dernière génération à droite sur la photo et au premier plan à gauche. Ce mur de 1^{ère} génération est utilisé depuis le XVI^e siècle.

La génération (2) de mur est toujours en terre de barre, mais la hauteur atteint déjà 1,75 m. Elle était tantôt coiffée tantôt pas, et pendant la saison des pluies, les accidents étaient fréquents. L'argile s'imbibait d'eau et le mur s'écroulait ; il arrivait que des gens perdent la vie et il fallait reconstruire les pans effondrés. Cette génération de mur peut être datée de la deuxième moitié du XVIII^e siècle et était copiée sur le modèle que construisaient les Européens installés dans la ville, qui avaient fini par trouver le moyen d'utiliser le même matériau que les indigènes, mais en le stabilisant (cf. photo n°60).

La construction initiée par les Brésiliens constitue la troisième génération (3). Ces derniers ont créé un matériau de construction nouveau : le ciment fait de coquilles d'huître calcinées qu'on mélange à la terre de barre pour le stabiliser et faire les joints entre les briques. Les coquilles d'huître sont une ressource abondante et disponible dont regorge la lagune de Ouidah. Ce matériau a permis de construire les premières maisons à étage.



Photographie 60 : Ruines d'une maison du XVIII^e siècle

Le mur d'une ruine abandonnée où la nature a repris ses droits dans la ville de Ouidah. À droite sur la photo (exemple d'un type de mur de génération 3 de la seconde moitié du XVII^e siècle) on voit les briques en terre stabilisée qui ont servi à faire le mur. À gauche, on peut apercevoir le mur reconstruit avec des briques faites avec du ciment et du sable (la génération actuelle de mur). Ce mur a été introduit dans l'espace urbain dès le XVIII^e siècle.

La génération (4) actuelle qui s'impose de plus en plus dans le paysage urbain et auquel on a recours quand on veut construire les briques en ciment et du sable provenant de la dune littorale. Mais les conséquences sont désastreuses parce qu'elle favorise le recul des berges de l'océan de manière galopante. Le gouvernement du Bénin a pris récemment un arrêté interdisant l'exploitation et la commercialisation des sables marins. Il y a en ce moment, un retour progressif aux briques stabilisées et des carrières d'exploitation de la terre de barre s'ouvrent à nouveau avec des savoir-faire qui profitent à l'environnement.



Photographie 61 : Restauration d'un appartement chez Tchatcha dans le style actuel

Ci-contre à droite sur la photo, la génération 4 de murs en ciment utilisés ici pour consolider les structures d'une maison ancienne de style brésilien dans la concession de Tchatcha.

Typologie	Concession fermée	Concession ouverte
Groupes sociaux	Agouda - Métis	Houédah Fon Nago Yorouba
Autres minorités	Implantations coloniales Anciens esclaves revenus du Brésil	Divers groupes serviles
Localisation actuelle - quartiers	Zomaï	Ahouandjigo - Tovê - Agbanou Fonsramê Lébou - Gbéto - Abata1 Sogbadji - Abata2 - Houédjêdo.
Cultes dominants	Chrétiens Chrétiens et musulmans	Catho-vodoun Musulmans Catho-vodoun
Périodes d'arrivée à Ouidah	XIX ^e siècle - 1830 XIX ^e siècle - 1860 Début XX ^e siècle	XV ^e siècle XVIII ^e siècle XIX ^e siècle XIX ^e siècle
Catégories sociales	Élites venues du Brésil Élites venues du Brésil Implantations coloniales	Autochtones Conquérants et Colonisateurs Immigrés Déplacements forcés.

Tableau 4 : Les concessions ouvertes et fermées : origines et localisations

8-5.2 La concession fermée Tchatcha De Souza : un exemple de marquage aristocratique du territoire (cf. figure n° 40)

La concession Tchatcha De Souza dans l'espace urbain de Ouidah est un lieu qui impressionne par ses dimensions parce qu'aucune concession fermée à Ouidah n'est aussi prestigieuse. Une rue qui s'intègre à l'ancien circuit des esclaves à Ouidah divise la concession en deux parties. La partie ouest est séparée du quartier Abata par une petite ruelle et la partie orientale est voisine du quartier général dédié au prêtre Daagbo Hounon. La visite sur le terrain nous a permis de constater que c'est la seule concession à Ouidah où est intégrée une école primaire. C'est une situation qui permet de comprendre quelques détails :

- Une partie du domaine a été récupérée pour installer une école et cela atteste de l'étendue des lieux. En effet l'école primaire et quelques habitants occupent le nord de la partie à l'est de la concession.

- La partie orientale de la concession est inhabitée depuis des décennies et abrite un musée dédié à Tchatcha et sa tombe.

On peut constater qu'avec le domaine Tchatcha, il y a une tentative de prise en main par l'État, une patrimonialisation du domaine en quelque sorte qui n'exclut pas les authentiques héritiers des lieux. Il existe un musée dans le domaine et le site est ouvert au public. Il y a peut-être de réelles confusions par rapport au lieu public ou au domaine privé, à la gestion des lieux, mais nous avons pu nous rendre compte qu'ils étaient ouverts à la visite. On peut remarquer le déploiement de prestige qui est mis en œuvre dans le marquage de l'espace et le souci de se démarquer, d'être une classe à part, et qui a fait finalement du quartier Zomaï¹⁵⁹ et du territoire des Agouda un monde particulier par ses apports à l'espace urbain de Ouidah.

Nous avons rencontré Mme Léocadie, 40 ans environ. Elle exploite un restaurant complètement démontable sur la place des enchères. Les discussions avec elle nous ont permis de comprendre qu'elle était membre de la collectivité familiale De Souza. Sur le fait de savoir si la concession est habitée, elle répond :

Non personne. Mitoh (celui qui est sur le trône de Tchatcha), l'actuel locataire des lieux à sa résidence habituelle à Lomé et il vient une ou deux fois par mois. Mais il y a les deux gardiens qui surveillent les lieux et vous pouvez vous arranger avec eux pour une visite. Je n'ai aucun souci en faisant mon commerce ici. Moi je suis de la famille De Souza et j'ai reçu l'autorisation de Mitoh mais il y a deux conditions : la première, je dois démonter mon hangar tous les soirs quand je finis et le remonter tous les matins quand je commence. La deuxième c'est que je suis responsable de la propreté des lieux.

(traduit du fongbé, la langue fon)

¹⁵⁹ Le quartier Zomaï comprend le territoire des Agouda anciens esclaves revenus du Brésil, plus le territoire occupé par les anciens colons.

En réalité Mme Léocadie par sa position fait une surveillance à distance peut-être pour le compte de la famille quand on regarde le mode opératoire. On peut comprendre que la partie à l'est de la concession est un domaine un peu public et un peu privé. Elle hèle le gardien qui me guide sur les lieux absolument vides et immenses avec un symbole de prestige : la première maison à étage rebâtie et bien plus moderne.



Photographie 62 : Une maison à trois étages, le symbole renouvelé de la première maison à étage de Ouidah

La concession Tchatcha un symbole de l'une des premières maisons à étages construites en Afrique de l'Ouest. Le canon au fond à droite sur la photo et deux autres exemplaires à l'entrée de la concession prouvent qu'il y avait une organisation militaire et un système de défense mis en place pour protéger les lieux. Actuellement, c'est l'un des seuls bâtiments privés à trois étages à Ouidah.



Photographie 63 : Les appartements de Tchatcha

Les appartements où vécut Tchatcha sont entretenus, mais restent fermés. Ici se trouve la tombe de Tchatcha ci-contre.



Photographie 64 : La tombe de Tchatcha

La tombe de Tchatcha à droite, un lit orné du drapeau brésilien à gauche. Entre les deux, le trône sur lequel se succèdent les différents descendants aujourd'hui.

La partie à l'ouest est habitée et pour en savoir un peu plus, nous avons rencontré Mr Dominique De Souza, 78 ans vivant à Cotonou. Il est le fils du 11^e Mitoh successeur de Tchatcha. Mr Dominique De Souza de passage à Ouidah est venu rendre visite à des amis et nous avons pris rendez-vous avec lui, à Cotonou, à son domicile. À la question de savoir où réside le chef de la collectivité, il confirme que c'est à Lomé.

Il faut le guetter il arrive toujours pour les grandes cérémonies familiales, mais généralement deux ou trois fois par mois, il est de passage à Ouidah pour prendre des nouvelles de la famille. Il est le chef des collectivités De Souza du Bénin et du Togo. Il y a des membres de la famille, mais aussi beaucoup d'autres gens venus d'un peu partout. Ils sont là pour des raisons de maintenance et pour assurer le service au moment des grandes rencontres.

Autre exemple de concession fermée : la concession de la collectivité familiale Monteiro à Ouidah

Nous avons eu l'opportunité de visiter entièrement la concession d'un ancien esclave revenu du Brésil qui a été collaborateur de Tchatcha selon les témoignages de son arrière petite fille que nous avons rencontrée sur place. Un domaine de 1,5 hectares environ dans le vieux centre-ville à Zomaï avec les divinités familiales et les espaces fermés réservés aux masques *Oro* qui sont à la base des cultes familiaux. Nous restituons ici le plan des lieux.

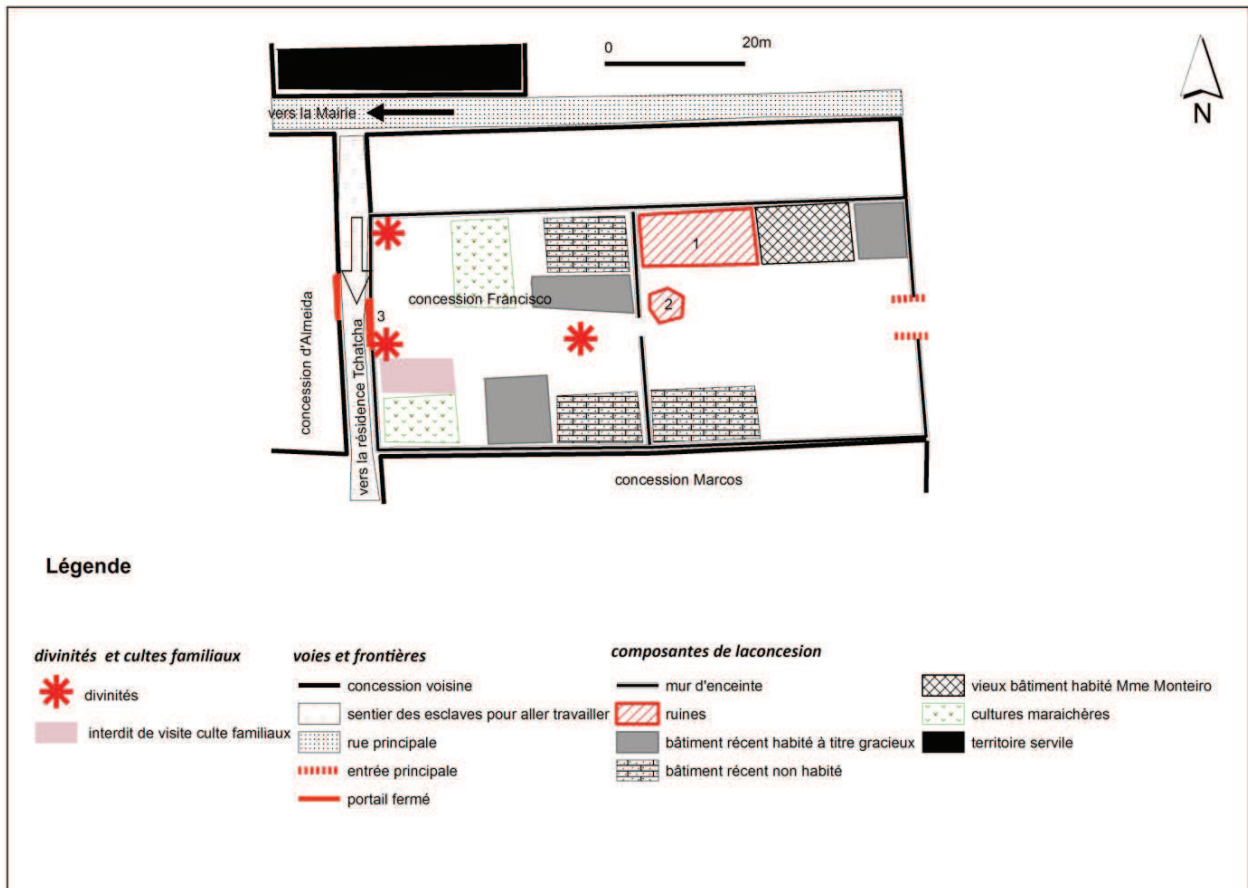


Figure 42 : La concession fermée Monteiro Pedro au quartier Zomai (Réalisation Paul Lando)

Le 1 sur la figure correspond à la photographie n° Le 2 correspond à la photographie n° le 3 (ancien portail fermé) photographie n°



Photographie 65 : Ruine à l'intérieur de la concession

(voir n° 1 sur le croquis). On voit à l'arrière-plan le mur de séparation en ciment différent du matériau de la maison en ruine (briques stabilisées) et un petit portail à peine visible à droite derrière le bâtiment en ruine qui permet d'accéder à l'arrière-cour.



Photographie 66 : Une autre ruine

Cette ruine est indiquée n° 2 sur le croquis. Les ruines dans la cour principale de la concession de Monteiro selon les versions de l'arrière petite fille que nous avons rencontré sur place dans la concession, il n'y a pas les possibilités financières pour restaurer ces appartements.



Photographie 67 : Le deuxième portail de la concession

(voir n°3 sur le croquis) Le portail fermé non utilisé de la concession (voir croquis) donne sur une rue piétonne qu'empruntaient les esclaves pour aller travailler chez Tchatcha vers la fin du XIX^e siècle selon Mme Monteiro notre interlocutrice.

Les concessions fermées dans l'espace urbain de Ouidah sont des domaines d'ancrage marqués par les collectivités familiales et leur histoire. Dans le cas de Ouidah, les concessions du vieux centre-ville qui sont les plus anciennes permettent de positionner des souches familiales anciennes dans l'espace urbain et constituent des marqueurs spatiaux indélébiles

8-6 La concession ouverte

Dans l'aire culturelle Adja-Tado, les villes dont l'aménagement est influencé par le vodoun ont en commun une histoire et une évolution particulières. Ce sont des villes anciennes et /ou historiques comme Ouidah, Porto-Novo, Abomey au Bénin. Ailleurs, nous avons Togoville, Kpalimé, Anèho au Togo puis d'autres villes au Ghana puis en Côte-d'Ivoire. Ce sont des espaces qui n'ont pas été pensés au départ comme des centres urbains, mais le hasard de l'histoire les a rendus célèbres comme ce fut le cas à Ouidah, grand centre esclavagiste et haut lieu du commerce international aux XVII^e et XVIII^e siècles. Toutes ces localités ont été dans un premier temps marquées par une forte ruralité sur des territoires tout aussi imprégnés d'identités et de marqueurs, avant d'évoluer vers des espaces urbains finis. La ville actuelle a imposé des transformations de la concession ; ces évolutions liées à la finitude de l'espace ont entraîné des adaptations aux voisinages, donnant des allures de concessions fermées à des concessions qui, autrefois, étaient ouvertes. Les discrétions et les pudeurs du milieu urbain ont amené la collectivité à positionner l'habitat de façon à protéger la vie privée au sein de la concession sans pour autant ériger des barrières infranchissables autour de territoires tellement marqués et tellement infectés d'identités que nul ne peut désormais prétendre s'en accaparer.

La disposition des appartements fait croire au visiteur à des concessions fermées. Dans de nombreux cas, on remarque bien la concession ouverte en milieu urbain, mais les ouvertures des appartements sont discrètement tournées vers l'intérieur (voir photos n° 54, 55).



Photographie 68 : Une concession ouverte

Voici une photo prise à partir de la rue en terre, d'une concession ouverte à Fonsramé. Les murs autrefois en terre de barre sont de plus en plus remplacés par les parpaings. On aperçoit un enfant jouant derrière un puits. L'emplacement de ce puits permet d'établir de façon formelle que les habitants de l'autre côté de la rue (qu'on ne voit pas ici sur la photo) y ont droit, et que nous sommes dans la même concession.

Tovê : territoire des collectivités Adjovi

Ci-dessous une image de Tovê : elle restitue l'ensemble d'un territoire autochtone en tant que concession qui est devenue le quartier de Tovê. Un territoire singulier par sa taille et ses marqueurs. **Le quartier Tovê à Ouidah constitue presque à elle seule, une division administrative c'est-à-dire toute la partie est de Ouidah 1 et une partie de Ouidah4.** Dans l'espace urbain de Ouidah, le quartier Tovê et les territoires des Alliés (voir le croquis) couvrent au minimum une superficie estimée à 3 km². Le territoire Houédah de (Tovê), à lui seul pourrait couvrir environ 3,5 km² (cf. chapitre 4-2.1)

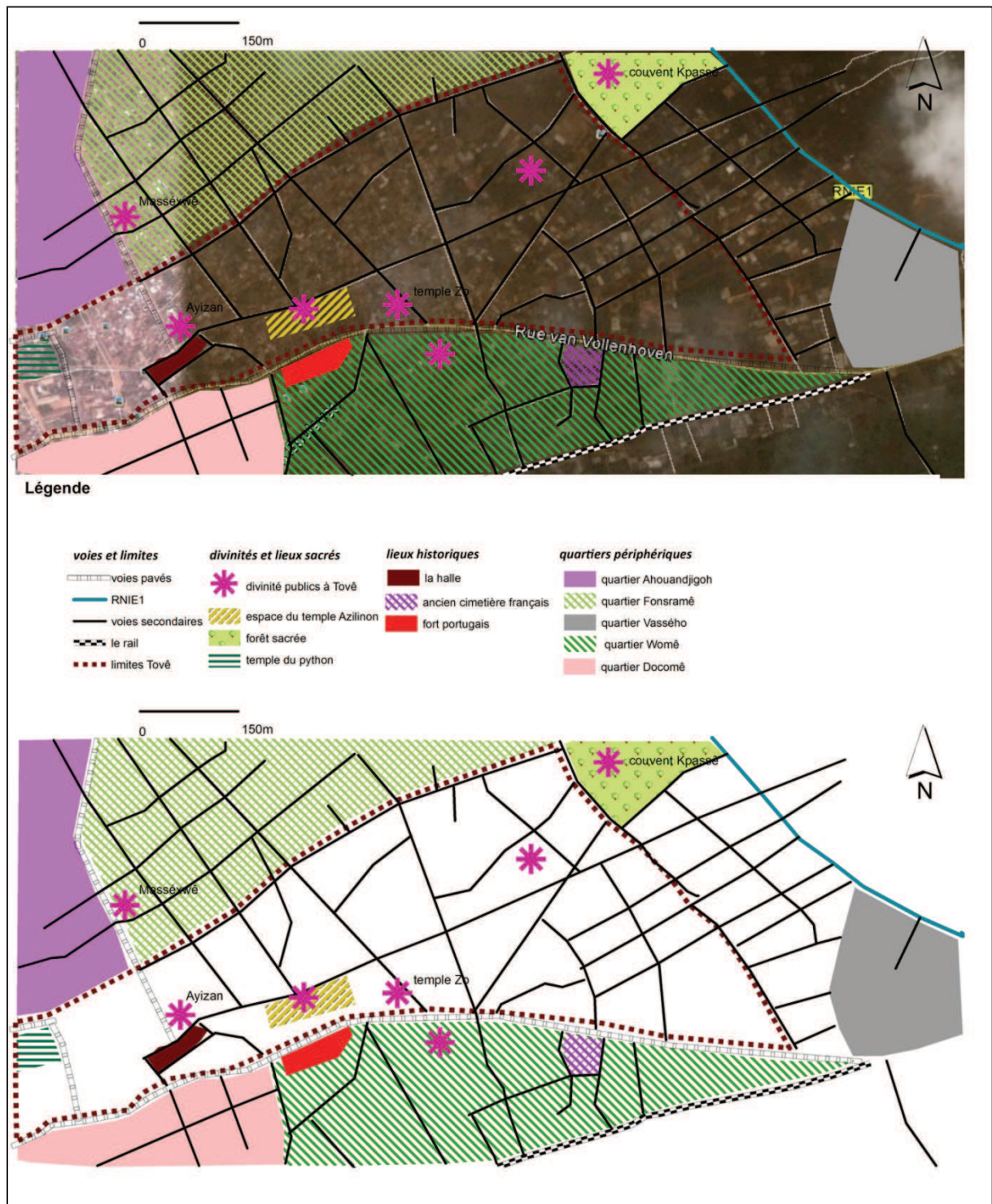


Figure 43 : En haut, une image satellite de Tovê (cf. image satellite ci-dessus un croquis d'interprétation). Nous avons ici une représentation administrative de Tovê amputée de la périphérie, du quartier Vassého et de la forêt sacrée qui donne à Tovê son identité en tant que le siège du roi des Houédah et qui reçoit les cérémonies qui intronisent actuellement le roi des Houédah. Tovê selon les autochtones est un territoire continu jusqu'à la RNIE1. Dans sa partie sud, le quartier de Womê, séparé par la voie pavée, comporte le fort portugais et l'ancien cimetière français qui appartiennent traditionnellement à Tovê.

On distingue Tovê à droite de l'image sur la partie moins lumineuse. La forêt sacrée est toute en haut marquée d'un point vert, la RNIE1 y est indiquée et on aperçoit assez clairement la rue Van Vollen Hollen qui sépare le territoire périphérique (quartier de Womê) et Tovê.

8-6.1 La mutation d'une concession familiale ouverte en quartier de ville : l'exemple de Tovê

Aux périphéries sud de Tovê (cf. figure n°44), certaines collectivités familiales ont eu un destin lié à celui des peuples Houédah. Il s'agit de collectivités familiales d'origines étrangères (Ghana, Togo, Côte d'Ivoire.) qui ont été les alliés des Houédah dans les guerres qu'ils ont menées contre l'envahisseur Fon. Les concessions qu'ils occupent sont organisées typiquement comme celles des Houédah et ont une évolution similaire.

Tovê est un quartier, mais aussi une concession si l'on tient compte des définitions que nous avons donné de la concession (cf. chapitre 9-2), à savoir un territoire voué à une collectivité et qui en concentre les attributs. Dans la suite, nous utiliserons les mots concession ou quartier pour désigner le même territoire parce que les deux, ici coïncident. En effet, la concession de la collectivité familiale Adjovi s'est muée en quartier de ville au fil du temps et de l'histoire d'hommes qui ont toujours occupé et marqué le même territoire. Tovê ressemble à toutes les concessions par le mode de fonctionnement basique de toutes les collectivités avec des marqueurs et des rituels propres, des divinités tutélaires, etc. Les mutations qui ont abouti à la transformation d'une concession en quartier de ville ont été favorisées par de longs siècles de présence d'une collectivité familiale sur un territoire dont l'arbre généalogique se perd dans le temps. De proche en proche, la collectivité Adjovi a gagné du terrain et n'a cessé de marquer l'espace. Aujourd'hui, c'est un espace bloqué qui a conservé ses marques et ses acquis.

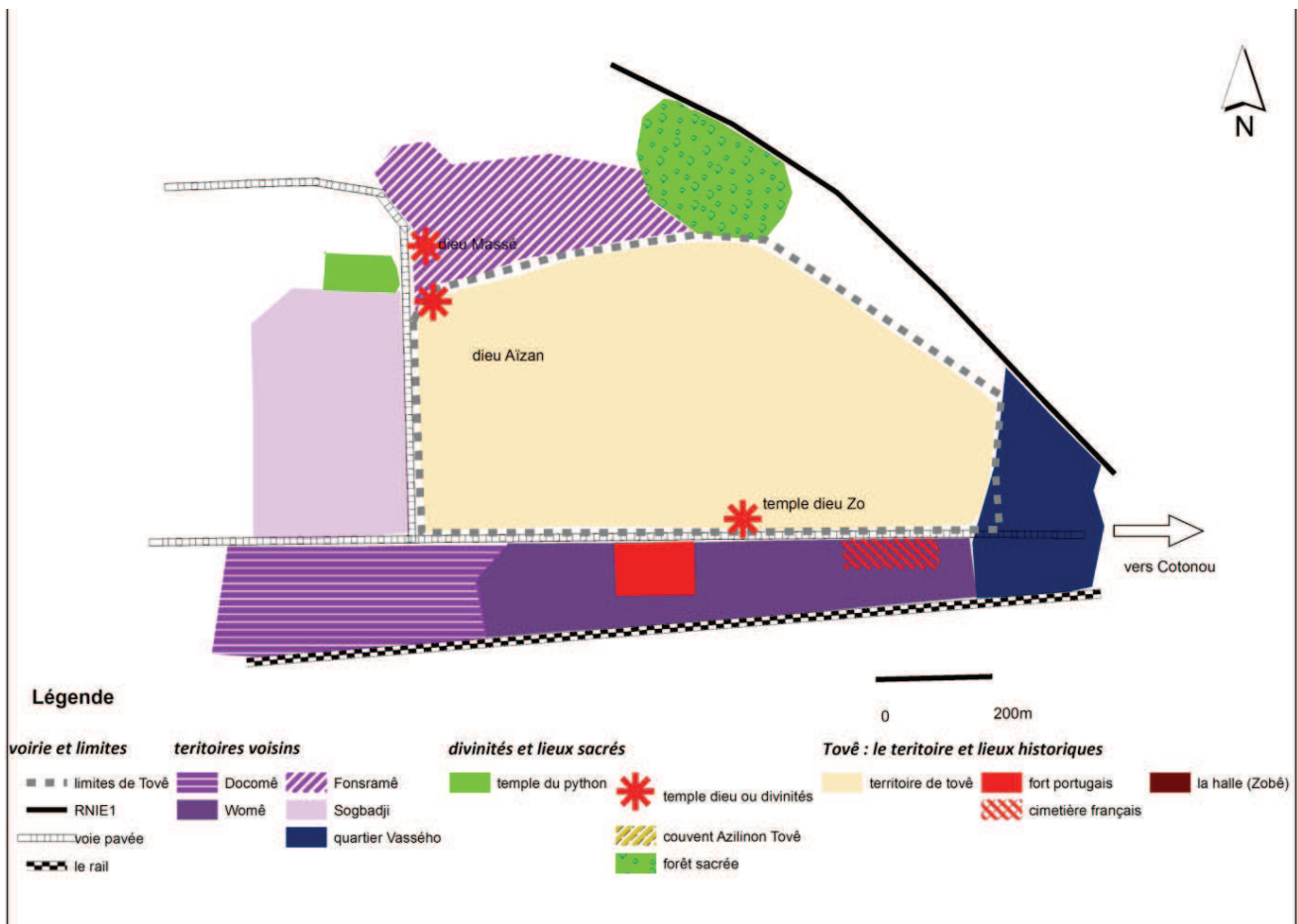


Figure 44 : Tovê et les territoires limitrophes

La concession ouverte de la collectivité familiale ADJOVI occupe la presque totalité du quartier TOVÊ. Les collectivités Adjovi sont de l'ethnie Houédah ; d'une manière générale, les Houédah sont des peuples du sud-ouest du Bénin et se localisent sur le département du Mono et une partie du département de l'Atlantique. Les Houédah sont tous liés par le culte au dieu Python et portent dix scarifications sur le visage. Le temple du Python face à la basilique de Ouidah est un marqueur important de la ville historique et du territoire des Houédah à Ouidah. L'unique temple dédié au python au Bénin et dans le monde qui se trouve dans ce quartier houédah appelé Tovê à Ouidah est occupé exclusivement par la famille Adjovi et les autres familles dérivées. Le reptile est reconnu par toutes les ethnies houédah au Bénin et de par le monde ; c'est l'un des rares dieux-totem qui n'a pas été exporté outre-Atlantique. Il ne faut pas le confondre avec la divinité serpent ; il en est un, avec un statut de totem par surcroît. Le python est adoré comme un dieu serpent mais il représente aussi un totem exclusif pour les Houédah qui lui vouent un culte spécial.

Deux facteurs concourent habituellement à la constitution d'une concession : le temps et la légitimité de la polygamie (Burch, 1967)¹⁶⁰. La concession Adjovi est devenue un

¹⁶⁰ Burch, Thomas K. 1967 : Some demographic determinants of average household size : *an analytic approach*. In lastlett (72) : pages 92-102

quartier au fil des générations par le biais de ce processus. Au fur et à mesure qu'on se rapproche des générations actuelles, d'autres noms de famille sont apparus, qui traduisent la volonté des descendants de s'identifier à l'ancêtre le plus proche et s'approprier ses apports dans le patrimoine collectif.

Il est nécessaire d'apporter des précisions sur les raisons qui nous ont amené à considérer l'ensemble du territoire de la collectivité Adjovi comme une concession ouverte à la taille d'un quartier :

- comme la plupart des quartiers de l'ancienne ville, Tovê n'est pas loti. Dans le vernaculaire local, cela signifie qu'il n'y a eu aucune intervention des pouvoirs publics pour un morcellement du quartier et attribuer des parcelles à qui de droit.
- le territoire de la collectivité est resté homogène et indivisible avec ses marqueurs spécifiques qui sont par exemple le temple du python, le marché sa forêt sacrée (les Adjovi se réclament descendants légitimes du roi des Houédah, le [Houédahossou]¹⁶¹ qui semble avoir été enterré dans cette forêt où un temple et un couvent lui sont dédiés). Les collectivités familiales qui y ont leurs racines sont issues de la même souche.
- Tovê est donc un territoire royal en un seul bloc dont les limites se sont fixées par les contraintes de l'évolution urbaine. Les voies secondaires qui le jalonnent ont été faites pour des commodités de circulation et non pour marquer des limites formelles. De part et d'autre des voies, on passe d'une implantation à une autre sans changement de territoire ni de collectivité. Les contraintes urbaines font qu'aujourd'hui, en circulant dans le quartier, on a l'impression de voir des espaces fermés, mais ce sont des obligations de discrétions en milieu urbain et à l'intérieur on peut noter une absence remarquable de cloisonnements avec des juxtapositions de cellules familiales. Ces individualités ne sont pas étanches et constituent le résultat d'une évolution que nous avons défini par la compartimentation. Sur le terrain, le quartier Tovê est un territoire complètement marqué et sécurisé au profit d'une seule collectivité familiale. La compartimentation identitaire du territoire est totale, et de l'extérieur, on a l'impression en se promenant dans le quartier Tovê, d'une multitude de territorialités jointives qui s'ouvrent et s'épanouissent sur des espaces intérieurs où la confusion est perceptible.

Les territorialités jointives procèdent de l'affirmation de nouvelles identités qui délimitent leur domaine d'influence et s'emploient à le marquer différemment en faisant des travaux de réfection, de peinture... etc. : c'est l'aboutissement d'une compartimentation identitaire du territoire.

¹⁶¹ Houédahossou est le roi des peuples Houédah.

8-6.2 Les caractéristiques du quartier Tovê comme territoire de la collectivité familiale Adjovi

Nous avons, à partir de l'exemple du quartier Tovê, l'illustration d'espace bloqué et de compartimentation achevée. La collectivité Adjovi que nous avons choisie est une famille connue au-delà des limites de la ville de Ouidah et on dit souvent que celui qui cherche les Adjovi va à Tovê. Les connaisseurs de cette collectivité familiale savent aussi que d'autres collectivités familiales s'identifient à Adjovi : c'est le cas des familles Gandjêto par exemple. Les autochtones de Ouidah reconnaissent que Gandjêto et Adjovi ont des ancêtres communs ; cela explique pourquoi des descendants de Gandjêto et d'Adjovi se succèdent sur le trône de l'ancêtre Adjovi encore aujourd'hui. Mais il y en a d'autres comme les familles Kpêhounton, Ganvo, ...etc. qui ont les mêmes ancêtres et sont donc de la collectivité Adjovi. On peut donc comprendre qu'au cours de l'évolution, certains membres de la collectivité Adjovi se sont identifiés à un ancêtre plus proche, Gandjêto, Ganvo, Kpêhounton, ...etc., mais sans faire sécession pour créer un culte familial à part et l'unité est restée sauve. Il faut connaître l'histoire de la famille Adjovi pour savoir que près d'une dizaine d'autres familles revendiquent l'appartenance à cette collectivité devenue prestigieuse à Ouidah et au Bénin.

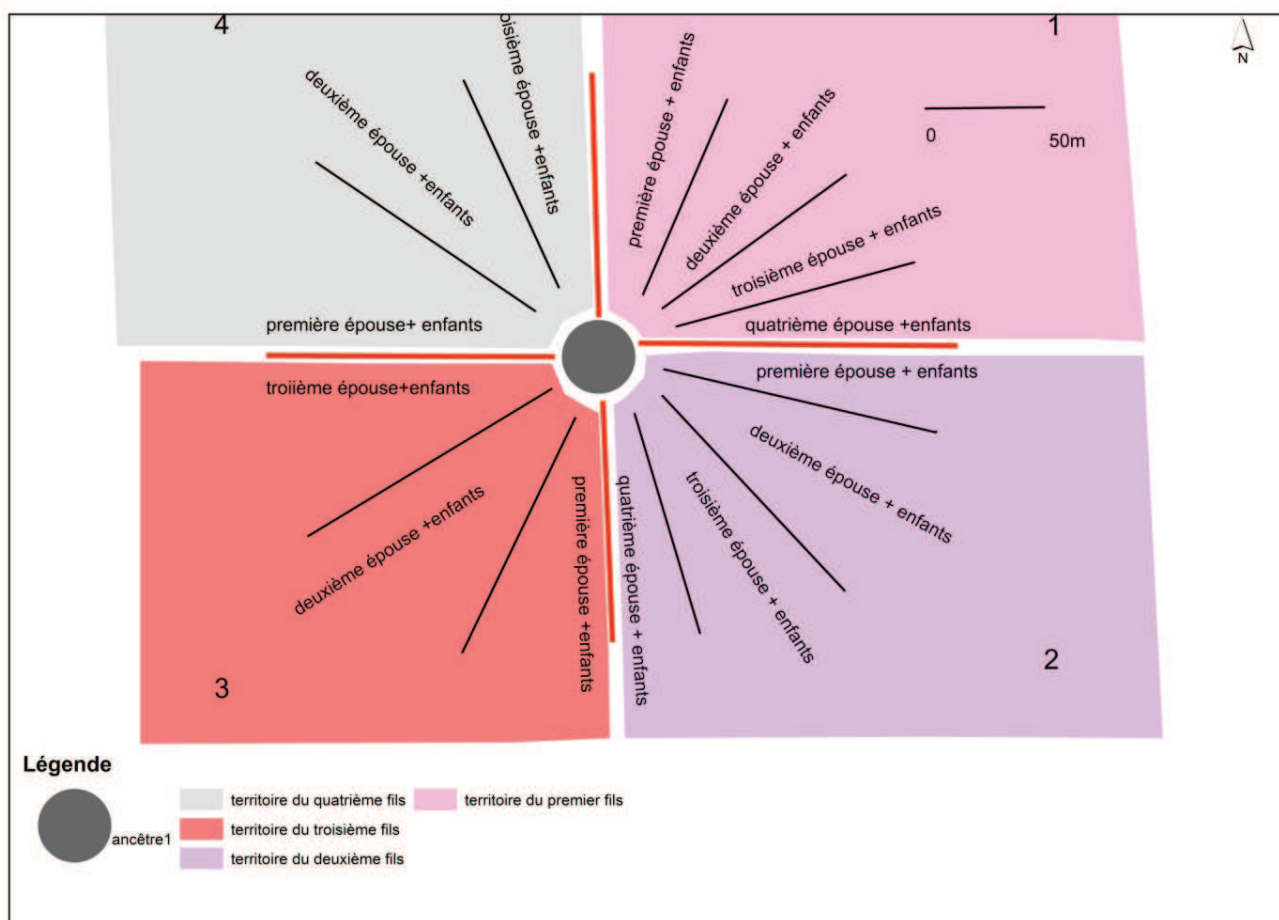


Figure 45 : Processus constitutif du territoire de la collectivité familiale (Réalisation Paul Lando)

Le point au centre est le territoire de la première génération puis les générations suivantes viennent. Le système de chaque fils avec ses épouses et son territoire aboutit très rapidement à la constitution d'une collectivité et de son territoire dans un espace fini qui se sature et à la constitution d'autres territoires ailleurs, loin du territoire ancestral. Dans ce cas, celui qui veut s'implanter ailleurs demande l'autorisation de la collectivité et va devant les mânes des ancêtres pour lui donner un « pieu »¹⁶² : la nouvelle implantation devient un territoire annexe du domaine de la collectivité.

Le siège ou le trône d'un homme qui a fondé une collectivité ne reste pas vide : il y a toujours un successeur qui l'incarne et qui parle en son nom, qui le perpétue. L'actuel roi de Ouidah couronné en novembre 2011 s'appelle Pascal Adjovi. Il a été couronné sous le nom royal de : "*Houédahossou yito Lanmandan*". Ce qui signifie littéralement : *le roi des Houédah s'empare du trône et aucun animal ne peut s'y opposer*. (Traduit du fongbé = langue fon) En 2012, les rois théoriquement ont perdu le pouvoir d'administrer la cité, mais la mémoire collective les maintient et les fait vivre.

Toujours en relation avec le quartier Tovê, il y a des dieux qui marquent et délimitent son espace. Zonon est une des grandes familles houédah de Ouidah qui a scellé une alliance avec la divinité du feu. Zonon signifie le propriétaire ou le possesseur du feu à Ouidah et le dieu du feu, un marqueur familial est aussi un marqueur de l'espace public dans le quartier Tovê. Chez les Zonon, on soigne les brûlures mêmes les plus graves et ils ont une réputation de notoriété publique parce que l'hôpital public envoie des brûlés graves auprès du prêtre du dieu Feu¹⁶³.

¹⁶² Pieu le bois qui est planté pour construire la clôture en palissade d'une compartimentation. Symboliquement, cela signifie que le territoire ancestral est "cloné", et la nouvelle reproduction exacte du territoire ancestral peut accueillir toutes les cérémonies qui se font dans la maison-mère. Cela signifie surtout que l'heureux propriétaire peut être inhumé chez lui à condition que ses descendants en fassent la demande auprès du chef de la collectivité.

¹⁶³ Nos investigations nous ont permis de vérifier qu'il y a parfois des transferts de malades brûlés vers Zohoué (la maison du feu) à Ouidah. Mais nous ne sommes pas en mesure de dire quel est l'état de ces malades au moment de leur transfert ni l'état dans lequel ils en sortent, ni les contre-parties que reçoit la "maison du feu".

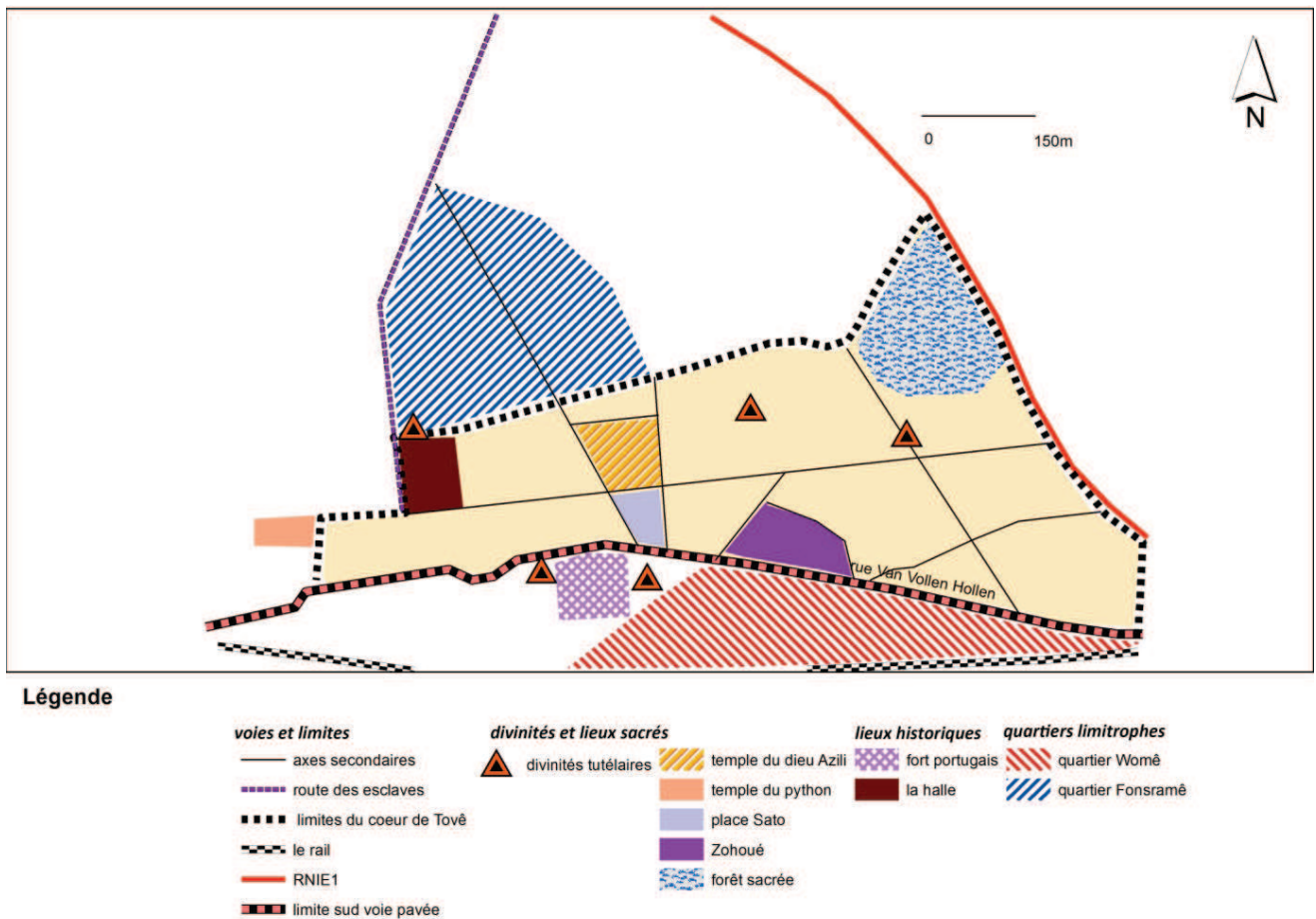


Figure 46 : Le plan du quartier Tovê et les territoires voisins (Réalisation Paul Lando)

Commentaire Le quartier Tovê que nous avons représenté ici, intègre la forêt sacrée qui appartient à la collectivité Adjovi. Au nord-ouest de Tovê, les Fon de (Fonsramé). Au sud, le territoire voisin de Womê est séparé par une voie pavée (contrastant avec les rues en terre). La ville a mis en place un système de voirie qui consiste à séparer les différents quartiers par des voies pavées, même si cette division paraît dans beaucoup de cas arbitraires. Womê est en réalité un territoire périphérique de Tovê où sont installés des alliés des Houédah : on y trouve le fort portugais et des collectivités familiales originaires du Ghana (Dossou-Yovo par exemple). Tovê est cloisonné par des voies secondaires en terre permettant la circulation entre les grands ensembles du quartier (Tovê1, Tovê2) et autres subdivisions des territoires familiaux de même souche.

La compartimentation effective de ces concessions est matérialisée par un nombre plus important d'entrées et/ou de sorties. À chaque fois qu'une nouvelle cellule se crée sur la périphérie du territoire, une nouvelle porte de sortie et d'entrée s'ouvre également.

En tenant compte de la définition que nous avons donné de la compartimentation (cf. chapitre 8-2) et des éclairages que nous avons apportés à ce sujet, on retrouve à Tovê une forme de concession géante à la taille d'un quartier, mais ne portant que les marques des descendants d'un même ancêtre. La traçabilité de générations successives qui se sont tous identifiées à un proche ou lointain descendant et à son apport dans le patrimoine collectif se lit dans la manière d'aménager l'espace. Ils se sont forgé une identité nouvelle et ont même changé de nom, mais sans remettre en cause le patrimoine matériel et immatériel commun.

C'est pour cette raison que des familles de même souche, mais portant des noms différents se succèdent sur un même trône du roi fondateur de Ouidah. On peut comptabiliser comme patrimoine commun sur le territoire de Tovê, le temple Azili et la place Sato (voir la figure : le plan du quartier Tovê) au cœur du territoire. La place Sato joue ici le rôle d'un sas de sécurité. Non loin, le temple du dieu Zo (le feu) et sur les périphéries, à l'est se trouvent la forêt sacrée et à l'ouest le temple du python. Ces lieux sacrés sur les marges du territoire ont une fonction de délimiteurs, en même temps qu'ils protègent le cœur même du sacré.

On note aussi dans l'hyper structure de Tovê une multiplication des dieux importés, qui ne sont pas familiaux, des dieux qu'on a fait venir d'ailleurs en quelque sorte pour protéger de petites cellules familiales constitutives de la grande concession.

Parmi les divinités d'importation relativement récentes et populaires qui tendent à faire mode, il y a les sanctuaires de *Mami Wata* (la sirène) dont le culte est lié aux voyages et au commerce. Mami Wata est très présent sur toute la côte de Guinée. D'autres sanctuaires de divinités d'importation existent que nous citons ici à titre indicatif dans Tovê. Il s'agit de :

- Atingali, une divinité cynomorphe inspirée des Ashanti du Ghana, en plein essor depuis plus d'une décennie. Elle assure dit-on une protection efficace contre les sorciers (*azéto*) que les problèmes et les jalousies de la vie moderne ont rendus particulièrement virulents.
- dans le même ordre, il y a *Tron*, un dieu venu des contrées éwé du Ghana et qui s'est répandu assez rapidement dans le sud du Bénin.
- *Golo vodoun* est aussi un dieu protecteur contre les jalousies et les mécréants qui, dit-on dans les milieux vodoun, n'ont d'autres objectifs que de nuire à autrui.

L'organisation du territoire de Tovê pourrait être déclinée de la façon suivante :

- le patrimoine sacré du collectif se retrouve au cœur (Azili et Zo) et à la périphérie (forêt sacrée, temple du python, dieu Aizan près de la halle). Nous émettons l'idée que ces différents positionnements des lieux sacrés ont pour objectif de renforcer le contrôle du territoire. Le patrimoine sacré individuel est dispersé sur l'ensemble du territoire.
- une voie pavée symbolise la frontière sud et marque la séparation avec le territoire voisin de Womê et le fort portugais. Une autre voie pavée délimite Tovê dans sa partie nord avec le quartier de Fonsramê.

8-6.3 Le processus d'individualisation dans la concession

Dans une quête de survie et de protection, s'intègre assez fréquemment comme on a pu le constater ces dernières années, l'adhésion à certaines religions d'obédience chrétienne, mais avec une forte coloration vodoun, parfois même inventée sur place. On peut citer par exemple le *christianisme céleste* créé par un Béninois, le Révérend Otchofa et ses adeptes qui ont des pratiques qui ressemblent beaucoup aux pratiques vodoun, avec une manipulation des secrets des plantes. La particularité de ces églises d'obédience pentecôtiste¹⁶⁴ est qu'elles s'implantent facilement dans les concessions. Les pasteurs auto proclamés s'approprient un espace dans la concession, font leurs prêches le dimanche, promettent le paradis et font cotiser les fidèles qui parfois ne dépassent pas une dizaine. Ces cas d'églises à domicile introduisent dans la concession une nouvelle dimension spirituelle qui s'accommode parfaitement avec le vodoun : il n'y a qu'un seul Dieu.

Ces « nouveaux cultes » d'importation et de « fabrication locale » (christianisme céleste) s'intègrent dans un processus d'individualisation qui sont, à notre avis, l'aboutissement le plus complet du processus de compartimentation.

En récapitulant, on peut faire le résumé ci-après : dans un premier temps la collectivité consolide ses acquis et protège son territoire contre toute intrusion. Les transmissions sont assurées pédagogiquement par des individus qui sont désignés et consacrés par le groupe. Une fois le processus de consolidation achevé, il s'enclenche un processus inverse d'individualisation et d'identification à des territoires plus restreints c'est-à-dire une compartimentation qui va aboutir à un nouveau marquage. De nouvelles divinités importées d'ailleurs font leur apparition pour la protection de nouvelles identités démarquées du collectif. Aussi, des pratiques pentecôtistes venues des États-Unis ou des sectes de fabrication locale s'implantent dans la concession familiale sur ces territoires « individués ». Tout se passe comme si, au bout de la compartimentation, les divinités tutélaires et autres dieux ancestraux ne suffisent plus, ou ne peuvent plus assurer le contrôle nécessaire pour tous. Les explications d'une telle situation sont multiples, mais à chercher principalement dans les conséquences de la mondialisation qui ont entraîné de fait une atomisation du collectif familial, de même que les peurs du monde moderne qui ne sécurise plus.

Le phénomène de cultes d'importation et son introduction dans le paysage de la concession vont entraîner des mutations dans l'espace familial. Au lendemain des indépendances, l'accélération de la paupérisation des couches sociales vulnérables entraîne une croissance des églises pentecôtistes et de cultes de tout genre (Dorier-Aprill, 2006)¹⁶⁵. Le

¹⁶⁴ Les églises pentecôtistes créées aux États-Unis sont implantées facilement dans l'aire culturelle vodoun où on croit au Dieu unique.

¹⁶⁵ Dorier-Aprill E. 2006, les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne. In L'information géographique n°4 décembre 2006. Pages 46-60. Éditions Armand Colin.

phénomène sera freiné par le régime politique marxiste-léniniste pendant quelques années seulement, mais reprendra de plus belle. Cette génération récente de dieux individuels ne possède pas de couvent donc pas d'adeptes et les cultes sont liés exclusivement à des individus ce qui implique que leur transmission aux futures générations reste hypothétique si elle ne se fait pas sous forme d'héritage d'homme à homme. Il y a également les pharmacopées traditionnelles : dans l'aire culturelle Adja-Tado, tout le vodoun n'est que plantes, reconnaît-on. Ainsi des individus se spécialisent dans la guérison de certaines maladies par les plantes et peuvent attirer dans la concession des personnes étrangères aux lieux. (cf. photo n° 69)



Photographie 69 : Une forme de panneau publicitaire autour d'une concession à Ouidah proposant des produits traditionnels contre les hémorroïdes

La compartimentation comme on peut le constater force l'individualisation, mais oblige à la production, se débrouiller pour se nourrir et nourrir ses enfants, et à une ouverture sur l'extérieur d'une concession dont le processus de sécurisation est achevé. Elle ne met pas en danger la sécurité intérieure du patrimoine familial. Cependant, la situation est différente quand il s'agit d'une concession fermée de taille beaucoup plus réduite appartenant à un homme seul dont les descendants se disputent l'héritage. Ces cas sont fréquents à Ouidah, il s'agit des maisons indiquées « à ne pas vendre » qu'on rencontre dans les quartiers de transition où dans la périphérie de la ville.

En demeurant dans cette trajectoire, on peut constater qu'une dimension nouvelle s'ajoute au paysage de la concession et peut être considérée comme une conséquence de la compartimentation ; il est matérialisé par les dieux récents et leurs panneaux publicitaires.

8-7 Les caractéristiques du mode de production de l'espace

Il convient d'apporter des précisions sur le flou notionnel qui entoure l'expression mode de production de l'espace qui est l'aboutissement d'un processus. Si nous considérons le contexte des peuples en milieu vodoun, il serait plus pratique de donner d'abord une version tropicalisée de cette démarche qui peut se résumer à ce qui suit : quand des hommes occupent une terre pour la première fois, ils demandent l'autorisation auprès des dieux et procèdent à un rituel de fondation qui consiste à enterrer des feuilles et des objets spécifiques censés protéger les lieux et ceux qui les ont investis. Des divinités tutélaires sont invoquées puis installées parce que l'espace appartient d'abord aux dieux ; à la suite de ces rituels, les hommes peuvent s'adonner à toutes les activités qu'ils jugent nécessaires à leur survie. À partir de ce moment, la production de l'espace commence avec les attributions à chaque membre du groupe de l'espace vital nécessaire et les définitions des lieux (quels lieux pour se retrouver, pour célébrer les dieux... etc.). La question de la sacralité se situe déjà au départ. Au fil des naissances et des décès, la sacralisation se renforce et les lieux s'imprègnent d'identité. Le mode de production de l'espace dont nous faisons état ici s'intéresse donc à la manière dont les premiers occupants ont conçu l'organisation de l'espace où ils venaient de s'implanter et la façon dont ils le marquent. Nous parlons ici de production de l'espace parce que cela ne s'est fait par hasard. Les marqueurs de ce territoire qui est légué à la postérité montrent qu'il y a une hiérarchisation dans son l'organisation. Les territoires vodoun d'une façon générale sont produits pour être plus ou moins autonomes c'est le cas Tovê qui comporte des places à divers usages.

8-7.1 Les espaces de protection et le centre du domaine ancestral

Le mode de production de l'espace se caractérise par une absence d'intrusion étrangère au territoire légué par les ancêtres qui généralement est considéré comme inaliénable. Les terres qui accueillent les étrangers et autres alliés sont toujours à la périphérie. À la périphérie également vont se retrouver certains domaines en marge. Dans le cas du quartier Tovê, la forêt sacrée de Kpassê, le fondateur de la ville, est encore aujourd'hui à la périphérie du quartier tout près de la RNIE1. Dans cette forêt sacrée, il y a un couvent ; c'est là une des fonctions essentielles des périphéries, mais les couvents qui se retrouvent en plein centre urbain comme c'est le cas de beaucoup d'autres à Ouidah sont dissimulés dans une confusion d'habitats où seuls les habitués savent comment y accéder. Sur les périphéries sont parqués également les descendants d'esclaves ou autres serviteurs. Ceux-ci reçoivent, en récompense

des services rendus à leur maître, des domaines qui sont situés sur les bordures et dont héritent leurs descendants.

- Sur les périphéries de Tovê se trouve le temple du dieu protecteur et totem de l'ethnie Houédah (le temple du Python). Le lieu des échanges, de sociabilités et de convivialités est la halle qui est connue à Ouidah sous l'appellation de « Marché Zobê » et flanqué d'un dieu Lêgba. Il est vrai que le temple du Python et le Zobê qui étaient à la périphérie de Tovê se retrouvent aujourd'hui au cœur du vieux centre. Le marché est une entité historique, un marqueur spatial particulier du quartier de Tovê dont l'essentiel de la voirie est constitué de voies secondaires et de pistes piétonnes larges au plus d'un mètre que nous avons appelé lignes ou limites de compartimentation.
- **le centre**

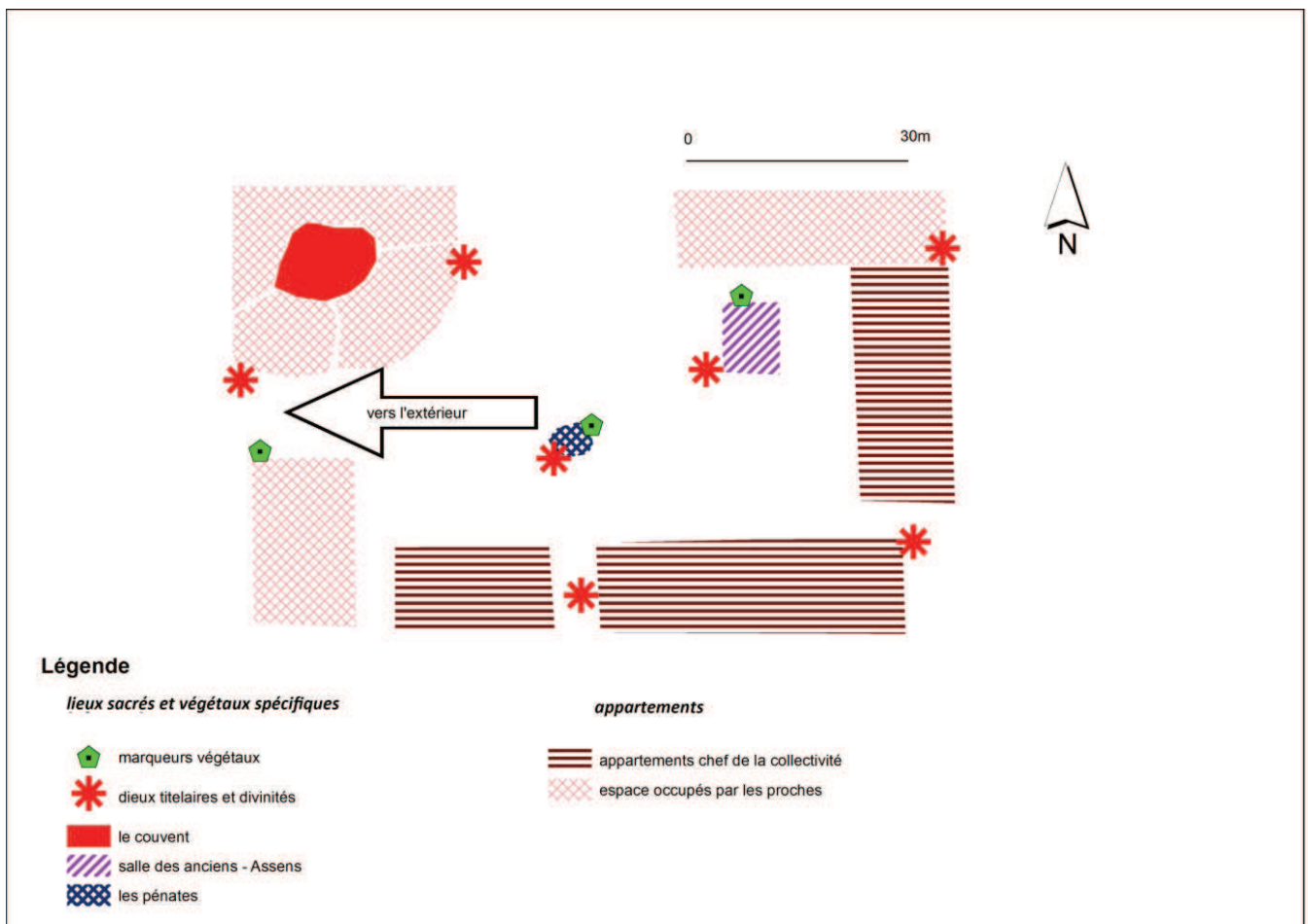


Figure 47 : Le cœur de la concession (Réalisation Paul Lando)

Rien ici n'est fait au hasard. Dans le couvent généralement, il y a une ou plusieurs tombes. Les pénates ou xwéli fondent le territoire de la collectivité et plusieurs divinités et dieux tutélaires jalonnent la le cœur du sacré. La sortie se fait sans barrière, mais toujours dans le même sens. Les différents appartements par leurs dispositions forment une clôture non étanche et offrent des possibilités de sortie aussi.

Une fois le domaine qui sert d'habillage passé, on entre au cœur du sacré où peuvent se concentrer le lieu attitré où réside le chef de la collectivité entouré des temples des divinités de la collectivité et les lieux clos comme par exemple la salle des Assen où sont conviés les disparus de la collectivité et qui, en temps ordinaire reste fermée. Lorsque la collectivité dispose d'un couvent en son sein, ce lieu est ennoyé dans un magma de cases et on y accède par des issues détournées et secrètes que seuls les initiés connaissent. Dans beaucoup de collectivités, les morts sont enterrés au centre dans des appartements ou dans une pièce attenante parce que cela résulte du principe de la continuité et de la communauté de la vie qui ne s'arrête pas.

8-7.2 Les espaces périphériques l'exemple entre autochtones Houédah et les allochtones

En janvier 2012, lors d'une enquête sur le terrain à Ouidah, nous avons essayé de comprendre certaines particularités de Fonsramê, le quartier de colonisation Fon. Il s'agissait de comprendre la position avancée du temple du dieu Massé et du temple du Ninsou ; nous n'avions pas alors une personne ciblée. Nous voulions contourner les gardiens de temple pour éviter les surenchères et les déformations ou encore des vérités fabriquées de toutes pièces. L'expérience du terrain nous a prouvé la plupart des gens, pour sauvegarder des intérêts, n'hésitait pas à déformer les réalités ou à les inventer. Nous sommes donc allé à Fonsramê à la rencontre d'un inconnu choisi par hasard pour poser la question sur les positions des temples, mais l'expérience a tourné court. Notre interlocuteur donnait l'impression d'être sur ses gardes parce que, peu après les premières phrases, il se braque :

*Pourquoi vous posez de pareilles questions ? Qui êtes-vous ?
D'où venez-vous ? Vous êtes bien à Fonsramê mais pourquoi
des curiosités du genre ?*

Nous sommes reparti à pas pressés pour éviter d'ameuter les foules parce que le ton montait. Après ces écueils, nous avons abandonné le projet afin de garder la discrétion et éviter de nous faire connaître.

Il faut donc reconnaître que ce nous disons à propos des frontières ici est une analyse qui découle de nos observations sur le terrain. Les frontières aux territoires autochtones expriment vigilance et méfiance. Ces frontières rappellent que quelque soient les bonnes relations que les différentes ethnies entretiennent aujourd'hui, les plaies de l'histoire ne se

panent pas facilement. Certains conflits ouverts (cf. chapitre 10) en 2012 à propos des terres en friches autour de Ouidah l'attestent.

A / La matérialité des frontières

Les frontières entre les quartiers, les communautés qui veulent se distinguer des autres comme les musulmans de Zohoungo et les hauts-lieux à Ouidah ne sont pas rigoureusement tracées. La mairie dans ses efforts d'urbanisation a essayé de construire des voies pavées pour séparer certains quartiers. Il convient de remarquer cependant que tous les quartiers ne bénéficient pas des voies pavées et que, de simples voies en terre constituent parfois la frontière entre quartiers. Dans d'autres cas, les végétaux continuent de servir de limites entre deux collectivités familiales et en milieu vodoun, le végétal comme limite est expliqué, aux descendants des familles concernées. Cette ligne frontière est « expliquée » et marquée souvent par une divinité tutélaire. Ces végétaux marqueurs et ces divinités tutélaires contribuent au blocage de l'espace vodoun dans ses formes actuelles et se rajoutent au rôle spécifique que jouent les hauts-lieux dans l'aménagement du territoire.

Les frontières entre les membres d'une même collectivité familiale sont matérialisées par les sentiers ou lignes de compartimentation de 1,50 m environ où circulent les motos et des piétons.



Photographie 70 : Un bombacacée fétiche abritant le temple d'un dieu à Ouidah

Il matérialise la frontière entre deux collectivités familiales.



Photographie 71 : Un exemple de ligne de compartimentation

On peut remarquer ici une clôture en parpaing à gauche et une palissade faite de claies à droite.

B / frontières et divinités vodoun

La voie pavée qui est la route des esclaves et qui sépare Tovê (quartier des autochtones Houédah) et Fonsramê (quartier des colonisateurs Fon) constitue un axe porteur de marquages stratégiques pour pur les ethnies Houédah et Fon. (voir figure n°36)

Massé est la divinité qui protège la famille chez les Fon. Elle prévient les mélanges de sang en punissant l'adultère chez la femme. L'implantation de cette divinité est au plus près de l'espace houédah, non loin de la halle. Il y a ensuite la divinité tutélaire de la famille royale d'Abomey, les Fon ayant implanté une divinité pour filtrer les entrées. Autour du territoire houédah, la divinité du python, le divinité du feu et la divinité Kpassê qui veillent.

Les concessions ouvertes du côté de Fonsramê sont démultipliées avec des familles Fon de différentes souches ; en face, l'immense concession ouverte de Tovê de la collectivité Adjovi. Sur toutes les lignes frontières, les temples sont attractifs au point d'attirer des foules et on hésite parfois à s'aventurer sur les lieux comme c'est le cas du temple Ninsou (cf. photo n° 82). Les axes-frontières ont cependant vocation à développer de petits commerces sur tables et l'artisanat.

Dans le paysage urbain, les temples des divinités ne marquent pas différemment l'espace. La connaissance de l'histoire des lieux permet de et des liens entre les ethnies et les dieux permettent de comprendre que la localisation des temples n'est pas le fait du hasard.

L'espace urbain à Ouidah présente de nombreux types de frontières matérialisées ou non qui sont des lieux de contact. Sur ces frontières, se sont développés des commerces qui

permettent des activités de survie et l'animation des quartiers. Cependant, certaines frontières sont marquées et jouent le rôle de délimitation de territoires ethniques ; c'est le cas de la Route des esclaves entre Fonsramê et Tovê où sont positionnés différents dieux à la hauteur des territoires respectifs. Le positionnement des dieux pourrait laisser penser à une forme de protection vis-à-vis du voisinage. Dans l'espace vodoun d'une manière générale, la matérialité des frontières par des végétaux ou des dieux tutélaires sont un moyen intéressant pour entretenir la mémoire et raconter aux générations actuelles les raisons qui ont motivé ces positionnements.

Troisième partie : Aménagements et conflits : le vodoun entre traditions et modernité

Le vodoun entre traditions et modernité. Nous abordons ici des aspects où le vodoun entre en scène et devient une préoccupation, un facteur incontournable dans la mise en valeur de l'espace. Ouidah est une ville fractale si l'on tient compte des enjeux de l'espace multifonctionnel et des jeux de pouvoir en rapport avec le vodoun, dominant dans la culture locale. Nous avons déjà parlé des composantes de l'espace vodoun; il sera question ici de mettre en évidence les interactions dynamiques et statiques de ce milieu face aux progrès fulgurants du monde moderne et des contraintes qu'il impose. Il nous a paru nécessaire de resituer l'aménagement du territoire dans le contexte vodoun actuel de Ouidah pour mieux comprendre les enjeux des conflits ainsi que les types de conflits particuliers au milieu de la religion traditionnelle.

Vodoun et aménagement du territoire.

L'aménagement du territoire est un ensemble d'actions menées par des acteurs publics (ou privés dans le cadre de missions de service public qui leur sont confiées) qui interviennent sur un territoire donné et façonnent son paysage.¹⁶⁶ Roger Brunet estime que *l'aménagement du territoire est à la fois l'action d'une collectivité sur son territoire, et le résultat de cette action*. D'une manière générale, l'aménagement du territoire propose de substituer un nouvel ordre à l'ancien, de créer une meilleure disposition, une meilleure répartition et, en cela, le vodoun trouve un motif de combat. En effet, comme nous l'avons souligné, le vodoun a ses dynamiques propres, mais les permanences de ce milieu figent l'espace et s'opposent au mouvement, d'où la genèse des conflits. L'aménagement du territoire est une action géographique au sens fort du terme, c'est-à-dire qu'il contribue à modifier la géographie d'un certain territoire¹⁶⁷ en agissant sur une ou plusieurs de ses composantes (réseaux de communication, développement urbain ou localisations industrielles) or le territoire au sens vodoun du terme est incorruptible, inaliénable et inviolable. Voilà qui justifie cette analyse sur les aménagements et les conflits.

Les conflits.

Le mot conflit a plusieurs synonymes : antagonisme, bataille, choc, combat, contentieux, désaccord, différend, divergence, guerre heurt, hostilité, litige, lutte, opposition querelle, tiraillement. Dans le milieu vodoun, tous ces synonymes sont justifiables sauf un : la guerre. L'espace vodoun n'est pas miné de grands conflits comme on peut en trouver ailleurs. Hasard ou coïncidence, on remarque que les pays où naissent les conflits comme le Nigéria à l'est et la Côte-D'ivoire à l'ouest se situent en marge des espaces vodoun. L'aménagement du territoire a toujours concerné l'espace et son contenu à savoir, dans le milieu de notre étude, la terre, les différents marqueurs dans lesquels nous incluons les "hauts-lieux". Il existe, dans ce

¹⁶⁶ Merlin Pierre, 2002. *L'aménagement du territoire*, Paris éditeur PUF, 448 pages

¹⁶⁷ Ibidem.

cas précis, des spécificités : la terre en milieu vodoun n'est pas une denrée rare, même si à terme, certains phénomènes de société peuvent conduire vers sa fin. Mais nous l'avons déjà signalé - les rapports à la terre dans ce milieu si particulier sont vraiment particuliers - et comme on a coutume de le dire chez les peuples Fon, la terre tue sans armes à feu ni armes blanches par les conflits qu'elle engendre¹⁶⁸. Pour les peuples de culture vodoun, la terre n'a pas de prix et avant toute chose dans la vie il faut d'abord l'avoir. C'est sur la terre que s'implante la collectivité familiale et elle est nourricière. La terre garde en son sein les ancêtres élevés au rang de dieu. Elle est un lègue qu'on reçoit, dans la culture des peuples originaires d'Adja-Tado, avec un pacte et la promesse ferme de ne jamais la céder qu'à ceux qui en ont la légitimité par le sang. On peut comprendre pourquoi l'aménagement du territoire pourrait poser des problèmes dans le cas d'une ville comme Ouidah. À Cotonou, plusieurs projets d'aménagement ont été réalisés; des rues qui n'existaient pas ont été tracées et lorsqu'elles passent sur un domaine, le propriétaire se voit attribuer un autre ailleurs. Une telle compensation n'est pas envisageable à Ouidah et nous sommes amenés à poser le problème du vodoun entre traditions et modernité.

Les traditions en milieu vodoun vont concerner globalement les permanences. Nous entendons par permanences ce qui n'a pas changé. L'expression permanence est un fourre-tout parce qu'une foultitude de choses n'ont pas changé, entre l'oralité, patrimoines matériel et immatériel. On se trompe cependant en pensant que le patrimoine visible et matériel constituerait l'essentiel de ce qui importe au vodoun, mais la force du vodoun est dans les hommes. En vérité, le vodoun tient tous ceux qui, homme ou femme ont été pris dans ce rapport social de communication et à qui il a été répété pendant longtemps les liens qu'ils devraient entretenir avec leur culture, leurs terres et les ancêtres qui y dorment, les divinités, et les autres contenus de l'espace. L'individu une fois dans cette situation est paradoxalement promu à un autre rapport : celui de l'incommunicabilité. Il se tait; parce qu'il découvre que ce monde spirituel n'est pas simple et il se pose des questions sur ses rapports à l'altérité, sur ce qu'il peut partager avec l'autre. Ainsi le vodoun ressemble bien à une culture du silence même si celui-ci n'est pas absolu. Dans ce silence et ce flou, va s'installer une peur qui déclenche la volonté d'agir pour sauver et défendre le patrimoine commun reçu, à tout prix, au risque de sacrifier sa vie. L'individu dépend alors totalement du groupe et on peut, à juste titre, parler de la prédominance du groupe sur l'individu. Le groupe en fait même un marqueur. Il en résulte un attachement aux traditions, une résistance au changement, l'indulgence vis-à-vis de certaines formes de corruption, une forme de résignation et de fatalisme propre à l'individu, une importance prépondérante accordée au magique, au sacré et aux religions au sens large.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Dans les milieux vodoun, les empoisonnements directs et les empoisonnements à distance, puis les coups de bâton peuvent faire beaucoup de victimes quand les batailles pour la terre sont engagées.

¹⁶⁹ Hallé Francis 2010, " Les controverses de l'espace géographique" - Analyse de l'ouvrage réalisée par Bruneau Michel, 2011. In *Espace géographique janvier 2011* pages 76-94.

Les rapports du vodoun avec le monde moderne font que l'homme habité par cette culture est hanté par cette peur et qu'il doit vivre dans un monde qui évolue trop vite. Il n'est pas exclu que l'écart incomparable entre l'immobilisme du vodoun et un monde en évolution éloigne beaucoup de ce milieu de la religion traditionnelle si contraignant. Mais, le vodoun entre traditions et modernité, c'est aussi le fonctionnement des institutions vodoun avec la mondialisation, les besoins d'argent... etc. et dans ce sens, il y a lieu de s'interroger. Durant de longs siècles, la religion traditionnelle a fait montre d'une extrême flexibilité et de sa capacité à s'adapter, l'avenir dira si le cap sera tenu. Dans un pays comme le Bénin, le vodoun peut profiter de la manne touristique, mais des dérives sont à craindre face aux problèmes sociaux et la soif du gain. Le document qui suit est un témoignage :



Photographie 12 : L'intérieur d'un couvent du dieu Hêviosso au sud du Bénin

Commentaire : Nous sommes quelque part dans une localité du sud du Bénin dont nous préférons taire le nom, au cœur du sacré et du "secret", dans un couvent du dieu de la foudre Hêviosso. Les dignitaires sont tous présents et assument cette prise de vue. Nous préférons flouter les visages. Au milieu, on peut constater cinq crânes humains : des gens morts foudroyés. La photo date de 2005 et les intéressés pour la plupart, pourraient, nous le souhaitons bien, ne pas se reconnaître. Nous avons payé pour cette visite au cœur du sacré avec pour seul interdit : ne pas « flasher » la divinité de la foudre. Le fonctionnement des institutions vodoun comme on peut le constater dérape face aux pressions extérieures.

Chapitre 9 : Touristification de Ouidah par les acteurs publics et traditionnels

Le Bénin est un pays qui possède quelques atouts touristiques dans la sous-région ouest-africaine. Ces atouts ont pu profiter au vodoun et ont conduit à la patrimonialisation d'une partie de l'espace urbain à Ouidah. La ville a acquis la réputation d'être la papauté du vodoun et classée au patrimoine mondial de l'UNESCO, et cela joue sur l'attrait touristique. Avant d'aborder les richesses touristiques de Ouidah, il nous paraît important de faire un tour d'horizon rapide des atouts touristiques du Bénin. La plupart des touristes n'arrivent pas au Bénin pour voir uniquement Ouidah. Ils viennent pour d'autres attraits touristiques et profitent de l'occasion pour découvrir une ville vodoun classée au patrimoine culturel mondial de l'humanité. On pourrait décliner les intérêts touristiques du Bénin en deux grandes catégories importantes : le tourisme nature et le tourisme culturel.

9-1 Les atouts du tourisme et son évolution au Bénin

Les administrateurs coloniaux avaient repéré dans l'ex-Dahomey des sites attrayants qu'ils avaient aménagés de façon sommaire permettant l'organisation d'un embryon de tourisme. Parmi ces sites, nous pouvons citer Grand-Popo et la Bouche du Roy (embouchure du Mono), le site de Ganvié sur le lac Nokoué¹⁷⁰. L'instabilité politique qui caractérisa le pays entre 1960, année de l'indépendance, et le 26 octobre 1972 date de la prise du pouvoir par les militaires (record de coups d'État en Afrique francophone) n'a pas empêché un mouvement régulier de touristes dès l'indépendance.¹⁷¹ Entre 1972 et 1989, la moyenne annuelle dépassait légèrement 40 000 touristes et l'État seul assurait la gestion et la production du tourisme béninois à travers l'ONATHO (l'Office National du Tourisme et de l'Hôtellerie). La recherche des financements internationaux (France, Banque Mondiale, ...) puis les campagnes de promotion étaient l'affaire de l'État béninois. Les transports et hébergements, étaient assurés par les services publics et des hôtels sous tutelle de l'État ainsi que le personnel impliqué dans le tourisme. Depuis 1990, après la *Conférence des forces vives de la Nation*, le Bénin est devenu un modèle de démocratisation.

Le Bénin, dans la sous-région ouest-africaine, est un pays sûr si on considère ses institutions politiques et la sécurité des biens et des personnes. En 1990, le pays a forcé l'admiration de la communauté internationale en organisant une *Conférence nationale des forces vives de la Nation* qui s'est fixé comme objectif de mettre fin à la dictature militaire et

¹⁷⁰ Principaud Jean-Philippe, 2004, "le tourisme international au Bénin : une activité en pleine expansion" in *Les Cahiers d'Outre-Mer* 226-227 Avril-Septembre 2004 :Afriques. Pages 191-216.

¹⁷¹ Ibidem.

au régime politique d'obédience marxiste-léniniste, de mettre en place des institutions démocratiques et d'organiser des élections démocratiques, libres et transparentes. Le succès de l'évènement fut sans précédent dans l'histoire du pays et de la sous-région au point que d'autres pays s'en inspirent. Depuis, le pays s'est acharné à préserver ses acquis démocratiques et la paix indispensables à l'épanouissement économique. On dit du Bénin qu'il est le Quartier Latin de l'Afrique et à l'occasion de la conférence nationale, les intellectuels du pays ont, ensemble, fait montre d'une grande efficacité et la démonstration qu'ils pouvaient faire de grands changements sans prendre les armes. L'alternance politique est devenue une réalité et le pays va tirer profit de cet exploit qui rassure la communauté internationale. D'autres pays d'Afrique de l'Ouest ne connaissent pas la même stabilité ou ne possèdent pas les mêmes atouts. Le Togo voisin ne dispose pas d'infrastructures routières et manque aussi de sites naturels organisés pour le tourisme. De même, l'arrivée au pouvoir d'un fils succédant à son père et entraînant des crises politiques majeures ont mis à mal la stabilité du Togo. Les événements de ces dernières années en Côte-d'Ivoire (guerre civile et affrontements ethniques) qui ont poussé des milliers d'Ivoiriens à se réfugier au Bénin prouvent bien que ce pays est stable. Le Nigéria, avec les guerres religieuses et inter ethniques renforcées par des prises d'otages à répétition, constitue le théâtre d'une insécurité récurrente. Ainsi, le Bénin a une bonne image et tire profit d'une activité touristique qui n'a cessé d'augmenter depuis plus d'une décennie. Il est regrettable que des chiffres et des statistiques récents et fiables ne soient pas disponibles pour étayer nos propos. Un plan de développement entré en vigueur en 1997 avec l'appui des différents bailleurs comme la Banque mondiale ou l'Agence Française de Développement ... devrait mettre en valeur le potentiel du Bénin. Les politiques touristiques mises en œuvre par les gouvernements successifs visent l'accroissement des emplois dans ce domaine.

9-1.1 Sur le plan naturel, les atouts touristiques sont incontestables

Les paysages sont variés avec une zone côtière formée d'un long cordon littoral rectiligne, en arrière duquel se trouve un chapelet de lagunes communiquant parfois avec l'océan (lac Nokoué, lac Ahémé...), où l'activité pêche est encore très importante. Au-delà de la bande côtière s'étend une plaine côtière suivie de bas plateaux. Le massif montagneux de l'Atacora dans le nord-ouest, véritable "château d'eau" alimente les fleuves qui coulent NO-SE vers l'océan (l'Ouémé sur 510 km, le Couffo sur 190 km).



Photographie 73 : Les chutes de Tanogou dans l'Atacora au nord-ouest du Bénin

La faune et les parcs nationaux se concentrent surtout dans le nord du pays. Depuis 1990, la chasse a été réouverte au Bénin; la faune est caractérisée par l'abondance des antilopes, des buffles, mais aussi des éléphants vivant en troupes. Ces derniers ont l'habitude de fréquenter le site d'abreuvement d'Alfakouara à 40 km au sud de Kandi (département de l'Alibori) de septembre à novembre.

9-1.2 le tourisme culturel

Le massif montagneux de Atacora offre aussi le spectacle de peuples qui ont une culture particulière en rapport avec leur mode de vie et leur habitat. Ce sont les Bétamari, ces peuples de maçons qui construisent des *tatas somba* ou maison-forteresse (cf. photo n°74). L'habitat, l'organisation et les structures sociales de ce peuple sont adaptés à la défense et la résistance contre les envahisseurs. Les *tatas* sont un type d'habitat unique en Afrique subsaharienne et font l'objet de curiosité¹⁷².

¹⁷² Padéno, G-H & Barrué-Pastor, M, 2007. *Architecture, société et paysage Bétammaribé au Togo. Contribution à l'anthropologie de l'habitat*. Éditions Presses Universitaires du Mirail



Photographie 74 : Le tata somba de l'Atacora

Les tatas somba : un habitat exclusif du nord du Bénin et du Togo, une architecture vieille de plusieurs siècles conçue pour prévenir l'extermination des peuples Bétamari appelés encore les Somba, et qui est depuis longtemps un attrait touristique pour le nord-ouest du Bénin.

Quant au sud du pays, il propose des éléments du patrimoine historique de l'époque précoloniale parmi les plus importants d'Afrique noire (Abomey, Porto-Novo, Ouidah...). La constitution de 1990 mentionne que le Bénin est un État multinational : le pays est composé de 40 groupes ethniques. Ces groupes ethniques font valoir des folklores, des danses, des coutumes et des musiques différentes, autant de richesses culturelles auxquelles il faut ajouter les influences venues du Brésil et d'ailleurs outre-Atlantique, des Caraïbes, de Cuba, ... (la salsa béninoise par exemple). Le patrimoine vodoun visible à Porto-Novo, Abomey, Ouidah et ailleurs au sud du Bénin est riche de nombreux temples signalés par des fresques murales, des couvents, des forêts sacrées et une prolifération de dieux-objets.

9-1.3 Une fréquentation touristique en plein essor

Le tourisme international au Bénin est en forte progression depuis le début des années 1990, ses 165 000 visiteurs le placent au 4^e rang des destinations ouest-africaines en 2001 (sur les 13 mentionnées par l'OMT dans ses statistiques du tourisme en 2003), mais le tourisme d'agrément reste modeste (25 à 30 000 personnes par an) soit 15 à 18% de l'activité de ce secteur. Pour la seule année 2001, le tourisme a rapporté 25 milliards de francs CFA soit 3% du PIB en 2001¹⁷³. Les tour-opérateurs d'aventure et naturalistes, à l'instar de Club faune, Atalante, Explorator, Adéo ou encore Arvel et Nomade Aventure, programment le Bénin dans leur catalogue.

¹⁷³ Nous n'avons pas de chiffres plus récents.

Selon les statistiques mondiales de l'OMT, les arrivées se sont accrues depuis 1990 de façon régulière à l'aéroport international Cardinal Bernardin Gantin de Cotonou-Cadjêhoun, seule porte d'entrée aérienne du pays. Aucune évaluation précise n'a été réalisée récemment, mais on estime à 8 000 vols secs vendus au départ de Paris à partir de 1998 dont seulement 20% serait constitué d'une clientèle d'agrément¹⁷⁴.

En 2000, 61 800 touristes internationaux sont arrivés par l'aéroport de Cotonou soit 46% du total, par l'intermédiaire des compagnies autorisées à cette date : Air France, Air Afrique, Air Burkina Corsair, Sabena Le reste du flux touristique béninois emprunte la voie terrestre. 79% des touristes non africains utilisent la voie aérienne.

Sur les 39 881 arrivées en provenance de pays européen, la France fournit 49% des touristes. Ces touristes européens viennent pour 69,5% d'entre eux pour affaires et 17,6% pour les vacances (10 876 personnes) selon le ministère du Tourisme. Les autres touristes arrivent pour 8,4% dans le cadre d'une réunion ou d'une conférence, et 4,5% pour des raisons familiales. Depuis le début des années 1990 cette clientèle a connu un accroissement de 105%.¹⁷⁵

La clientèle du continent américain évolue aussi rapidement puisqu'elle passe de 1769 arrivées en 1994 à 4651 en 2000 (+ 263%). Si 72% se déplacent pour affaire, 17,8% viennent pour les vacances. Le reste du monde représente un peu plus de 1 000 personnes (Asie-Pacifique + Océanie).

La clientèle africaine reste de loin le flux touristique majeur du Bénin avec 114 000 personnes, caractérisé par une prédominance des arrivées des pays de la CEDEAO (Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest), soit 85% des touristes. Les trois États en tête sont le Togo, la Côte d'Ivoire et le Burkina-Faso. Pour plus de 80% de la clientèle, le motif est « les affaires ».

Au total le tourisme d'agrément concerne à peine 24% du total des touristes qui se rendent au Bénin. La durée moyenne de séjour est de 1,57 jour en 1994 à 1,79 jours en 2000. De ce fait, le Bénin est peu touché par le tourisme de séjour : seuls les touristes d'agrément restent entre 2 et 3 jours lorsqu'il s'agit d'un circuit organisé qui concerne rarement le Bénin seul, mais le plus souvent 2 ou 3 États d'Afrique de l'Ouest.

Les arrivées dans les établissements d'hébergement confirment la prédominance du tourisme régional (plus de 60% des nuitées). Les établissements trois étoiles sont les plus fréquentés par les touristes avec 40,7% des arrivées en 2000 ; ceux de quatre étoiles de luxe

¹⁷⁴ Principaud Jean-Philippe 2004, "le tourisme international au Bénin : une activité en pleine expansion." In *Les Cahiers d'Outre-Mer*. 226-227 Avril-Septembre 2004 pages 191-216.

¹⁷⁵ Ibidem.

ne totalisent que 15% des arrivées. Les meilleurs taux d'occupation, bien que les résultats soient assez médiocres sont respectivement les quatre étoiles de luxe (32,9%), les trois étoiles (23,7%) et les quatre étoiles (17,9%).¹⁷⁶ Le tourisme est devenu un phénomène économique, mais le Bénin n'est pas encore bien connu comme destination chez les voyageurs (absence de promotion) : il arrive en 92^e position sur les 100 destinations préférées des Français selon *l'Écho touristique* de septembre 2003.¹⁷⁷ Le manque de professionnalisme nuit au décollage du tourisme et les prestations sont de piètre qualité dans les domaines du tourisme. Aucune enquête fiable n'a été faite et n'est prévue faute de moyens. La faiblesse de l'utilisation d'Internet nuit aux structure d'hébergement béninois pour un public européen qui utilise de plus en plus ce moyen pour réserver avant son départ.

9-1.4 L'organisation de l'espace touristique béninois

Au plan national, on a partagé le pays en grands espaces à vocation touristique différentielle : une zone où les tourisms culturels balnéaires et d'affaires dominant (Cotonou, Porto-Novo, Abomey, Ouidah, Ganvié) ; une zone nord qui veut devenir un pôle touristique de grand intérêt en Afrique de l'Ouest - surtout dans l'Atacora qui, depuis 1991, possède une Agence Régionale de Développement du Tourisme (Ardet-Atacora), soutenue par l'Agence Française de Développement et divers bailleurs de fonds dont la Banque mondiale. L'intérêt majeur est le tourisme de découverte de la nature et la chasse sportive dans le parc de la Pendjari, considéré par les spécialistes comme la plus belle réserve naturelle d'Afrique de l'Ouest. Elle fait partie depuis 1986 du réseau mondial *Réserve de la Biosphère* de l'UNESCO ; la zone centre n'a qu'une vocation touristique d'affaires et/ou d'agrément en des points particuliers : c'est surtout une zone de transit dominée par Parakou (département du Borgou) où l'agroalimentaire est important. Quelques sites particuliers à très forte fréquentation ponctuelle demandent une valorisation, notamment le site de pèlerinage de Dassa, matérialisé par la grotte Arigbo dédiée à la Vierge (elle y aurait fait une apparition) et le site historique de Nikki, ancienne capitale d'un royaume au XVI^e siècle, dirigé par les Bariba venus du Nigéria.

La géographie du produit touristique vodoun au Bénin englobe tout le sud du pays jusqu'à la latitude d'Abomey, imprégné véritablement par la pratique du culte des esprits et le culte des morts. Le voyageur peut s'attendre à un spectacle saisissant des pratiques occultes à n'importe quel moment en parcourant le sud du pays, mais il convient de signaler quelques prédominances selon les endroits où on se trouve :

- **Abomey et sa région** offrent des spectacles de cultes en rapport avec les palais royaux et des rois déifiés. On rencontre en outre fréquemment des scènes liées à des divinités

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Ces données proviennent de l'OMT et ont été reprises par Jean-Philippe Principaud mais nous n'avons pas d'autres données actualisées.

tutélaires ou des cérémonies d'adeptes du vodoun en fin de cycle d'internement (séjour de durée variable au couvent). Abomey compte parmi les régions où on continue à garder des adeptes dans les couvents. Les traditions Fon sont plus rigides et plus sévères qu'ailleurs.

- **Porto-Novo** reste incontestablement le bastion des masques *Egun-gun* et du culte des morts. Le masque *Guèlèdè* classé au patrimoine mondial de l'UNESCO, le 10 septembre 2008, est une spécialité de Porto-Novo et de sa région. La visite du palais royal de Porto-Novo permet de comprendre les cultes vodoun liés à la cour.

- **Ouidah** est la papauté du vodoun parce que les pratiques cultuelles sont actuelles et vivaces. Des entreprises de patrimonialisation y ont été réalisées pour la mise en tourisme du vodoun.

Les départements du sud du Bénin (Littoral, Atlantique, Ouémé, Mono) retiennent le plus de touristes et ce n'est pas un hasard. Cotonou, la capitale économique du pays avec presque un million d'habitants, est le point de passage obligé du flux touristique. Mais c'est surtout les sites précoloniaux en bon état de conservation qui attirent : il s'agit du triangle historico-culturel d'Abomey - Ouidah - Porto-Novo, des villes largement impliquées dans la traite des esclaves.

9-2 La mise en tourisme d'un "produit vodoun" à Ouidah

Globalement, la valorisation touristique est un problème délicat en raison de la stratification de l'histoire sur le seul et même site et du fait aussi qu'en cette terre du vodoun, les souvenirs sont restés vivaces. De même, dans cet espace où l'héritage et les transmissions sont ce que les peuples ont gardés de plus immuables et de plus précieux, les vrais acteurs ont depuis longtemps disparu, mais leurs descendants sont là, et n'ont rien oublié. Mieux encore, les positions n'ont pas beaucoup varié : les victimes d'hier sont restées haineuses tout en gardant le silence et les descendants des anciens négriers veulent aujourd'hui parler de leur gloire passée, mais restent mesurés parce que peut-être, la vengeance guette. Les acteurs politiques n'hésitent pas d'ailleurs à remuer les poubelles de l'histoire pour réveiller les démons de la division lorsque cela peut servir leur cause. La mise en valeur culturelle n'est pas à l'abri de ces risques. Comment faire revivre le passé de façon à réconcilier tous les acteurs? Faut-il ignorer les mauvaises parenthèses de l'histoire et ne prendre en compte que certains de ses aspects? Voilà les défis qu'ont à relever les acteurs de la patrimonialisation qui sont les agents et les services de l'État. Cet État qui est le principal promoteur de développement : enclavement, déclin économique et pesanteurs sociales obligent. Par ailleurs, l'intervention des autorités publiques est particulièrement difficile dans la mesure où elle implique, avant de lancer une opération d'aménagement d'un domaine privé, une identification précise de tous les propriétaires fonciers. Dans le cas de Ouidah, c'est une opération qui n'est

pas possible parce les familles n'ont pas divisé leurs biens fonciers depuis plusieurs générations. Face aux problèmes que cela peut provoquer entre ayants droit, les pouvoirs publics préfèrent renoncer à toute intervention. Cette position est valable aussi pour les quartiers de la vieille ville. Il s'est créé de fait un contraste entre le vieux centre en voie de "taudification" et le tissu périphérique en extension.¹⁷⁸ Ouidah est une ville qui est en conflit avec son histoire composite et emboîtée : l'expérience a prouvé que le passé sommeille et que le moindre chuchotement peut le réveiller. Stratifications de l'histoire et superpositions de ses vérités, on est sur des épaisseurs qui exigent d'être retournées avec précaution et délicatesse, faute de quoi le consensus social pourrait être fragilisé. Ouidah n'est pas demandeuse de nostalgie et les manipulations culturelles même au profit du tourisme local peuvent nourrir des haines et se révéler des *casus belli*.

La relation conflictuelle avec le passé ajoutée à l'absence de volonté et de moyens financiers ont entraîné dans leur sillage la disparition de biens patrimoniaux précieux dont nous présentons ici quelques spécimens.

9-2.1 Patrimonialisation, territorialités et disparités dans l'espace urbain

Depuis bientôt deux décennies, la ville de Ouidah après un long sommeil veut se donner un nouveau départ et devenir à nouveau attractive. Le festival de 1992 offre aux autorités publiques l'occasion d'attirer l'attention de la diaspora vodoun des Antilles, Caraïbe, Brésil et États-Unis sur la ville. L'occasion était bonne aussi pour les autorités publiques de s'immiscer dans des domaines habituellement réservés. Sous le prétexte de redynamiser les affaires de la cité, l'État va faire main basse sur un patrimoine immobilier privé et intervenir sur un temple vodoun (temple du Python) pour en faire un lieu d'attraction touristique. Ce fut un exploit de la part du Président Nicéphore Dieudonné Soglo qui a beaucoup de charisme auprès des autorités vodoun. Avec lui, le 10 janvier est devenu *la fête des religions traditionnelles* du Bénin. Nous voulons aborder ici les aspects positifs et négatifs d'une opération somme toute délicate, mais porteuse pour les intérêts de la ville.

A / La question de la traite

Il est difficile et délicat de faire revivre un passé aussi tumultueux parce qu'il ne reste aucune trace de la traite. Deux des trois forts ont été détruits et le dernier (le fort portugais) a été transformé en résidence à la fin du XIX^e siècle et récemment en "musée de l'Histoire de Ouidah". Depuis le festival de "Ouidah 92", les autorités béninoises ont fait prendre conscience aux habitants de Ouidah de l'existence d'une Route des esclaves qui, théoriquement va de la résidence de Tchatcha à la mer. Pour "Ouidah 92", la reconstitution de ce passé a nécessité des investissements assez symboliques qui ont été matérialisés par des

¹⁷⁸ Sinou Alain 1995 - *Le comptoir de Ouidah une ville africaine singulière*. Éditions Karthala

monuments, dont "Le Mémorial de Zoungbodji" et "La Porte du Non Retour". Mais malgré cela, des problèmes subsistent à ce retour au passé pour des raisons spécifiques : Alain Sinou¹⁷⁹ évoque le problème d'invention de formes nouvelles de marquage urbain pour un projet de mémorisation. Cela est vrai, mais il n'aborde pas les enjeux financiers qui pourraient en découler alors que le succès auprès des populations n'est pas garanti. En effet, pour des raisons de cohabitation pacifique et de paix sociale, il serait prudent de ne pas remettre au grand jour une histoire qui a fait mal. Sur un autre plan, les touristes auxquels pourrait s'adresser un tel projet sont d'origine européenne et considérés par une bonne tranche des populations africaines comme étant à la base du commerce incriminé. Les récents évènements qui ont eu lieu à Ouidah nous donnent raison :

La mairie de Ouidah, dans le souci de produire un espace urbain agréable à vivre, a aménagé en 2010 une place publique sur une partie de l'emplacement du fort français où a été posé une statue de Tchatcha. Le but était aussi de rappeler un peu ce passé lié à la traite, mais une partie de la population a vigoureusement réagi contre une telle entreprise, estimant qu'on n'a pas le droit d'imposer aujourd'hui un souvenir si douloureux. La logique que cette partie de la population essaie de faire passer est la suivante : "ils nous ont vendus et nous n'aimerions pas qu'ils s'imposent encore à notre mémoire." Or, dans le même temps, tout ce qui a été fait autour du "Mémorial de Zoungbodji" sur la Route des esclaves ne souffre d'aucune contestation. Les autorités de la ville n'ont pas tenu compte du fait qu'une statue de Tchatcha sur la place du fort français à Ouidah pouvait ne pas être banale. La statue de Tchatcha¹⁸⁰ en cette place (le fort français) est un empilement de faits historiques, perçus comme négatifs, qui ont marqué la ville. Comme d'autres peuples ailleurs en Afrique, Ouidah a du mal à intégrer cette "parenthèse" à son histoire et le constat est identique en ce qui concerne le passé colonial.

B / Le passé colonial

Certaines traces du passé colonial ont disparu du paysage urbain; c'est le cas des caïlcédrats centenaires qui bordaient la rue Van Vollen Hollen non loin du marché central et également sur la place du fort français. Ces arbres ont été plantés par les colons français qui avaient une certaine vision du paysage urbain. La municipalité a fini par les abattre sans raison apparente, à la demande des populations. Une telle sollicitation est contraire aux traditions vodoun qui veulent que des espèces végétales très anciennes soient préservées et sacralisées. Le patrimoine immobilier colonial présente un intérêt architectural, mais il est

¹⁷⁹ Sinou Alain 1995 - *Le comptoir de Ouidah une ville africaine singulière*. Éditions Karthala.

¹⁸⁰ Tchatcha est un métisse brésilien, ami du roi Ghézo d'Abomey et l'acteur principal de la traite à Ouidah. Fondateur de la collectivité familiale De Souza, il fut un homme très influent dans la ville.

laissé à l'abandon ou modifié sans ménagement aucun et sans souci de conservation, pour servir de bureau. Monsieur O.¹⁸¹ apporte quelques éclairages :

Restaurer des bâtiments coloniaux et en faire un objet de mémoire n'a jamais été au cœur des préoccupations des fils de Ouidah. Il y a toujours eu d'autres urgences et ils sont très divisés. Par ailleurs, la question de l'occupation coloniale ne fait pas l'unanimité ; seul la génération de nos pères dont certains ont tiré profit du commerce au temps colonial voudrait que la colonisation reste une mémoire à entretenir. D'autres qui ont subi les travaux forcés et contraints de payer l'impôt de capitation alors qu'ils n'en avaient pas les moyens, redoutent et maudissent l'administration coloniale. Pour eux, il faut bannir pour toujours la période coloniale. Sur un autre plan, nous manquons d'hôpitaux, de routes et d'écoles ; la logique d'une entreprise de restauration d'anciens bâtiments ne tient pas et ressemblerait à une insultes pour une catégorie d'hommes et de femmes qui savent que leurs parents ont subi des humiliations. ...

Tout se passe comme si les vieilles bâtisses n'ont aucun lien avec l'histoire locale ou font partie de toute autre chose dont il faut se débarrasser au plus vite. Les gens interrogés s'indignent qu'on puisse trouver un intérêt quelconque à vouloir conserver de vieilles bâtisses. Mme Sacramento, 70 ans, ménagère et petite fille de commerçant brésilien vivant dans la concession familiale donne ici son avis :

*Le seul intérêt que nous portons à ces vieux bâtiments que vous rencontrez par ci par là est qu'ils nous rappellent nos grands parents en leur temps de gloire. Ces maisons de commerce viennent rappeler à ma mémoire que nos grands parents étaient riches et puissants. On aurait pu raser le bâtiment, mais le souvenir durera tant qu'il restera debout. La famille n'a pas les moyens d'entreprendre des travaux pour remettre en état l'édifice et les pouvoirs publics ne trouvent aucun intérêt à le faire. Nous avons souhaité que l'on fasse un geste comme pour **Ouidah 92** quand on a refait des maisons à Zomai.*

Ces témoignages prouvent que les groupes concernés ne sont pas systématiquement opposés à la restauration du patrimoine immobilier, mais qu'ils n'en n'ont les possibilités financières et qu'ils aimeraient bien une intervention de l'État. Mme Sacramento est issue

¹⁸¹ Émile O. (professeur de sociologie à la retraite) son père fut sous-préfet de Ouidah à la veille de l'indépendance.

d'une famille qui fut riche et possède un patrimoine en déclin qu'elle aimerait voir restaurer. Ce n'est pas le cas pour tout le monde (premier témoignage) .



Photographie 75: une maison coloniale au début du XX^e siècle (source : Petite anthologie historique de Ouidah)

Commentaire : ces deux bâtisses ont disparu aujourd'hui du paysage urbain à Ouidah faute d'avoir été restaurés. Ces photos datent du début du XX^e siècle. La maison coloniale se trouvait à proximité du fort français.



Photographie 76 : La maison de tourisme et de patrimoine et les bureaux des PTT à Ouidah. En haut, avant restauration en bas, après restauration.

Mais il faut reconnaître que les moyens financiers font défaut. L'État a d'autres priorités plus pressantes que les restaurations du patrimoine immobilier qui coûte généralement assez cher. Localement, les populations intègrent différemment la notion de patrimoine qui renvoie à l'échelle de valeurs à partir des signes matériels dans les sociétés de culture vodoun : on n'accorde pas de l'importance à une bâtisse qui va s'écrouler, pas plus qu'à un temple vodoun qui s'affaisse. Ce qui compte c'est la portée et la puissance des cultes qui s'y déroulent et non les décors et la puissance des installations. L'environnement social avec l'abondante main-d'œuvre servile dans le passé a favorisé une culture de construction plutôt que la restauration. Il est plus facile, dans ces conditions, de reconstruire plutôt que d'entretenir.¹⁸² La disparition des bâtiments coloniaux pose finalement la question de la relation qu'une population dominée peut avoir avec son passé¹⁸³. On a l'impression que ces peuples refusent certains aspects de leur passé faits d'humiliation et de négations, et de fait, rejettent tout ce qui s'y attache.

Ainsi la patrimonialisation pose le problème de la stratification de l'histoire de peuples autochtones à laquelle est venu se superposer l'histoire de l'occupation des peuples Fon, puis de la colonisation française. Ces collusions de faits historiques diversement appréciés ont conduit à un tri sélectif, soutenu par la volonté inavouée de faire passer certains patrimoines dans l'oubli. Dans l'espace urbain de Ouidah, il existe deux exceptions de bâtiments coloniaux restaurés : l'ensemble constitué par **les bureaux de la poste actuelle et la Maison de tourisme et de patrimoine** (cf. photographies 75 et 76) et l'ancienne **résidence du commandant de cercle de Ouidah** que la mairie occupe.

9-2.2 La valorisation du patrimoine vernaculaire et du patrimoine lié à la traite

Le problème de la patrimonialisation des temples à Ouidah, ville vodoun par excellence, procède du fait que, dans la conception africaine, le vodoun est d'abord cultuel et épisodiquement spectaculaire. Les relations aux monuments du vodoun sont difficiles à évaluer même outre-Atlantique en Amérique du Sud où plusieurs cultes dérivés du vodoun ont été classés au patrimoine mondial de l'UNESCO¹⁸⁴. Les temples vodoun pour la plupart à Ouidah sont du ressort des patrimoines familiaux et font partie du paysage de la concession familiale et la modestie de leurs dimensions témoigne de la dimension humaine des dieux. Dans la conception occidentale, il est inacceptable de visiter une ville comme Ouidah sans pouvoir visiter des temples. À Ouidah, seul le temple du Python et la forêt sacrée sont ouverts : c'est insignifiant quand on considère le foisonnement religieux dans la ville. Mais, dans la logique africaine, les temples et les cultes qui s'y déroulent sont actuels et secrets. On ne peut même pas, par générosité, intervenir de l'extérieur pour les améliorer et les fixer dans l'intérêt

¹⁸² Sinou Alain - 1995, *Le comptoir de Ouidah une ville africaine singulière*. Éditions Karthala.

¹⁸³ Sinou Alain - 1995, *ibidem*

¹⁸⁴ *Ibidem*.

des générations futures. Ce serait, au vu des adeptes et des initiés, une intrusion incompréhensible. Il se pose alors à partir de là, le problème du vodoun en tant que patrimoine de l'humanité et au service de la civilisation universelle, apte aux rendez-vous du donner et du recevoir. La question aujourd'hui est : est-ce que le vodoun, en tant que patrimoine de l'humanité contribue, dans les dispositions qui sont les siennes actuellement, à faire avancer l'état des connaissances ? Est-ce que les mises en scène touristique et les spectacles épisodiques suffisent-ils ? En poussant plus loin les interrogations, que resterait-il du vodoun s'il se « touristifie » ? À savoir les cultes, les processions rituelles et autres institutions comme les couvents, s'ils devenaient accessibles à tous.

La capacité touristique intrinsèque actuelle de Ouidah dépend strictement de la possibilité de patrimonialisation. Le problème de la patrimonialisation ouvre le débat sur l'espace public et l'espace privé à Ouidah. Les temples familiaux vodoun récupèrent des espaces publics qui sont utilisés à des fins privées et ces espaces, dans le paysage urbain, ne sont pas seulement du patrimoine collectif, mais aussi ils constituent par surcroît des domaines de non droit, exploités exclusivement par les familles propriétaires des temples qui tentent de tarifier les visites sur les lieux. À Tovê, sur un espace ouvert apparemment public, alors que nous prenons le temps d'errer et d'observer les lieux, un anonyme s'inquiète :

*Êtes-vous à la recherche de quelqu'un ? Laissez-vous guider.
C'est le chef religieux qui m'envoie vers vous et on pourrait
vous expliquer ce qu'on fait ici et vous parler un peu
d'histoire si vous en éprouvez le besoin.*

Cela ressemble à une manière courtoise de nous dire de partir si nous ne voulons pas payer pour notre visite sur les lieux.

Il apparaît là, une tentative de patrimonialisation par la base qui pose encore le problème d'un vide juridique difficile à combler face à l'impuissance des pouvoirs publics à avoir une emprise directe et réelle sur les institutions vodoun. L'espace touristique coïncide avec l'espace où la patrimonialisation a été possible et correspond aux quartiers à peine dynamiques dans la ville ancienne. On pourrait être tenté de dire que l'agglomération urbaine de Ouidah constitue un ensemble atone dans lequel on peut distinguer deux ou trois pôles de dynamisme économique et touristique.

A / Le patrimoine vernaculaire

Le patrimoine vernaculaire est presque entièrement oublié surtout en matière d'immobilier. Mis à part une forêt sacrée et le temple du python qui est radicalement transfiguré et qui perd donc son authenticité.

- **Le temple du Python.**

Le temple du Python dans sa version actuelle porte les traces de la mise en tourisme. Les murs d'enceinte ont été reconstruits en parpaing et la façade monumentalisée en 1992. Cette entreprise vise à mettre en conformité avec l'esprit occidental, la mise en tourisme de cet espace sacré. Pour attirer les touristes, il faut impressionner et la basilique de Ouidah par sa taille et sa hauteur, située juste en face, constitue le modèle à suivre. La place du temple du Python et de la basilique, le face à face intrigant des deux monuments constituent une curiosité pour le visiteur de passage à Ouidah. Pour créer cette impression, il fallait que le temple du Python change d'aspect et devienne visible, par rapport à ce qu'il était, il y a quelques décennies où les murs en argile tombaient et étaient remis en état aux frais des chefs féticheurs et des adeptes (cf. photographies n°78). Cette visibilité de fait permet la comparaison et la mise en idée des rapports du vodoun avec l'espace et le christianisme. L'environnement créé par le temple du Python et la basilique a rendu pérenne la circulation et le passage des gens et favorisé ainsi l'installation de petits commerces (débits de boisson, service de reprographie, petits restaurants et un hôtel. Cet ensemble (cathédrale et temple) s'intègre dans un pôle dynamique auquel appartiennent la halle (marché central de Ouidah) et ses commerces.

Les sujets d'affrontement entre le milieu traditionnel vodoun et les autorités locales ne manquent pas et c'est le cas de la difficile séparation de l'espace public et de l'espace privé à Ouidah (cf. photo ci-après) où il y a apparemment beaucoup d'espaces publics dédiés à des dieux et donc restent des domaines incorruptibles.



Photographie 77 : Au premier plan une divinité, puis un arbre au milieu d'une rue qui arrive sur une place à Ouidah. Il y a tout ici pour expliquer les privatisations de l'espace public

On peut percevoir difficilement en arrière-plan à droite sur les murs, une fresque. Au premier plan à droite, une divinité dans la rue ; on peut accéder à la place en voiture en contournant l'arbre par la gauche. En face à l'arrière-plan, un autre accès à cette place qui sert pour le couvent dont les murs sont peints en fresque.



Photographie 78 : le temple du Python en 1920 (cliché Doc. Française source Maximilien Quenum)



Photographie 79 : Façade du temple du Python aujourd'hui. On aperçoit à droite sur la photo une animation et de petits commerces. Des guides officielles formés par la Municipalité présentent l'histoire de la place. En arrière, le mur d'enceinte du temple du Python avec ses décorations datant de la restauration en 1992.

La restauration des murs entourant le temple a été réalisée avec des matériaux contemporains comme le béton. L'architecte a utilisé des formes en vogue dans l'architecture béninoise contemporaine.

Ce pôle constitué de hauts lieux comme Agoli où se trouve la cathédrale, Dagbéhoué où se trouve le temple du Python, Zobê où se trouve la halle, Ahouandjigoh où se trouve le fort français, n'appartient en réalité à aucun quartier, mais se trouve à la limite de plusieurs quartiers. Il est le point de rencontre des deux grands axes prioritaires et naturels de circulations à Ouidah (ouest-est et sud-nord).



Photographie 80 : L'intérieur du temple du Python aujourd'hui



Photographie 81 : Le temple du Python dans sa présentation actuelle

Le temple servait de cimetière pour les pythons retrouvés morts dans la ville. En effet, il existe tout un rituel pour inhumer un python mort chez les Houédah et lorsqu'un python s'introduit chez quelqu'un, il est ramené ici dans ce temple où des vénération sont faites au reptile céleste qui y est ensuite laissé en liberté. Pour provoquer les indigènes, les missionnaires installés à côté tuaient les pythons qui s'aventuraient chez eux pour montrer qu'ils ne risquaient rien. C'était pour eux une forme d'évangélisation. Ce temple est visité par les touristes, notamment européens. La visite est payante et organisée par les prêtres eux-mêmes.

B / La forêt sacrée

C'est le patrimoine le plus excentré. La forêt sacrée de Ouidah est la seule dans l'espace du sud du Bénin à être ouverte au tourisme. Elle a été divisée en deux : une partie visitable et une autre partie secrète. La partie secrète comporte un couvent et l'entrée principale de la forêt que seuls les dignitaires ont le droit de franchir. Des rituels s'y déroulent normalement tous les jours et la forêt continue de jouer son rôle. Nous n'avons aucune image de ce domaine réservé parce que le secret fait partie de la visite du touriste dans ce milieu vodoun.

La partie visitable commence par une entrée aménagée et monumentalisée et un circuit de visite y est aménagé et des guides y sont employés. Le dépaysement est garanti sur deux ou trois hectares à peine, mais il y a malgré tout beaucoup de protocoles. Des endroits interdits qu'il faut observer à distance. Quand on met bout à bout la partie secrète inaccessible et tous les autres lieux interdits de la partie visitable, il y a lieu de se poser la question s'il fallait ouvrir finalement cette forêt à tout public. Cela explique aussi la rareté des sites vodoun mis en tourisme parce que ce n'est pas simple à faire.



Photographie 82 : L'extérieur de la forêt sacrée et l'entrée pour les touristes



Photographie 83 : Un banc public et des monuments sur le parcours touristique à l'intérieur de la forêt sacrée

commentaire : *l'esplanade en face de la forêt sacrée comme on peu le constater ici sur la photo n°83 est prévue pour permettre le stationnement des voitures et des véhicules de transport en commun des visiteurs. La façade de la forêt sacrée est monumentalisée et attrayante. La présence d'un panneau (financé par l'Ambassade d'Allemagne) et de bancs publics sont la preuve d'une opération de « touristification. » le dieu Lègba qu'on aperçoit sur la photographie 83 se trouve à l'intérieur de la forêt sacrée. Il porte les signes du Fa à la hauteur de la poitrine. Cette représentation du Lègba a pour but d'impressionner le visiteur et provoquer peut-être des questionnements de sa part.*

La Municipalité a transgressé les règles en faisant de cette forêt un lieu de passage et un lieu de spectacle. Même si une partie de la forêt renferme un couvent et reste inaccessible, la forêt de Kpassê met en spectacle ce que le vodoun a de plus intime c'est-à-dire une sacralité considérée toujours comme une calebasse fermée par les anciens et qu'on ne devrait se permettre d'ouvrir. La même remarque est valable pour le temple du Python. C'est le siège du totem vénéré par tout un peuple, le peuple Houédah. Et à voir comment les touristes enfilent le python autour de leur cou, le totem des Houédah ressemble plutôt à un vulgaire objet qu'à un dieu sur son propre territoire. L'animal vit forcément mal sa captivité, mais on a gardé des spécimens dans un temple rebâti et embelli plutôt pour le confort des touristes.

Il y a lieu de voir là le problème de la conservation et de la protection des valeurs ancestrales face à la mondialisation. La globalisation des cultures met certes le vodoun en ligne de mire et comme une culture du monde, elle est embarquée dans un mouvement du donner et du recevoir, mais il va falloir opérer des choix. Le problème qui se pose aujourd'hui est qu'on ne sait pas si face aux puissances de l'argent les peuples concernés par la culture vodoun pourront avoir la parole. La culture vodoun est empreinte d'ésotérisme et tout n'est peut-être pas vendable ou à mettre au grand jour. Le débat à mener aujourd'hui pour que le vodoun ne perde pas toute son authenticité demain demeure et se résume en ces termes :

comment concilier le vodoun et la modernité ? Quelques billets de banque suffisent aujourd'hui pour que des couvents s'ouvrent au Bénin, au Togo, au Ghana ou au Nigéria et que le spectacle (chants et danses) qui n'est jamais ordinaire et généralement très codé en milieu vodoun, se mette en place. La vitesse à laquelle le sacré se banalise dans les territoires de culture vodoun peut constituer une réelle source d'inquiétude.

9-2.3 Un produit touristique en lien parfois indirect avec le vodoun

A / La Route des esclaves

- **À la découverte de la Route des Esclaves**

De la photo n°1 à la photo n°5, nous avons la partie nord de la route des esclaves balisée par des divinités et des temples de l'ethnie Fon. Cette partie nord traverse des quartiers de transition où sont positionnés les Fon. Seule la divinité n°5 se trouve en territoire Houédah.



Photographie 84 : La route des esclaves à la hauteur de Djêgbadji au sud de Ouidah

La Route des esclaves est un couloir aménagé et un espace touristique mémorial tout en longueur vers la mer. Le parcours est marqué par l'étape importante de Zoungbodji où se trouve un temple. Des symboles vodoun très forts marquent la route : c'est le cas de *l'arbre du non-retour* autour duquel les esclaves mâles tournent neuf fois et les femmes sept fois. Il y a aussi *l'arbre de l'oubli* et *la porte du non-retour* que seule l'âme des esclaves morts en exil pourra franchir dans le sens inverse.



Photographie 85 : L'arbre de l'oubli sur la route des esclaves : reconstitution du lieu où les esclaves hommes tournaient 9 fois autour d'un arbre et les esclaves femmes 7 fois.

Sur la Route des esclaves se trouve aussi le lieu emblématique où se tient chaque année la fête des personnes nées jumeau. La gémellité n'étant pas un fait ordinaire dans la culture vodoun, des gens viennent de toute la sous-région ouest-africaine pour assister à cette fête.

En 2012, lors de notre travail sur le terrain, nous constatons des dégradations sélectives sur cette route entre la place des enchères chez Tchatcha et la mer. Les monuments qui sont érigés sont composés de deux séries : les symboles et emblèmes royaux puis viennent ensuite les monuments à la mémoire du trafic négrier. La plupart des emblèmes royaux ont subi des dégradations, mais le reste est intact. Les symbolismes de la Route des esclaves restituent parfaitement les stratifications d'une l'histoire diversement appréciée et les conflits sociaux latents; c'est peut-être pourquoi les emblèmes royaux ont été abattus de façon sélective par des inconnus pour manifester leur rejet du pouvoir des Fon.

Pour mieux cerner les choix faits par l'État béninois, il serait important de refaire le puzzle des circuits des esclaves puisque nos investigations sur le terrain nous ont permis de les reconstituer.

Depuis le XIV^e siècle, la route des esclaves en Afrique de l'Ouest était connue sous l'appellation de la Route de la Kola¹⁸⁵, au temps des caravaniers Haoussa. La route des esclaves s'est superposée à la route déjà existante de la kola et Ouidah n'a pas été l'unique port où étaient embarqués les esclaves. Il fut un temps où Ouidah faisait monter sur les navires des esclaves au port d'Avlékété à quelques kilomètres au sud-est. Il n'y a donc pas en vérité une Route des esclaves ; il y avait plusieurs circuits qu'empruntaient les esclaves. La Route des esclaves qui a été mise en tourisme à Ouidah est un raccourci qui n'a d'autre réalité qu'une valeur marchande, un produit touristique de pure forme. La volonté des acteurs du développement et de l'aménagement de mettre en avant le port de Ouidah pour valoriser cette route des esclaves comporte deux objectifs :

1- pour des raisons de pragmatisme, on ne peut pas faire un circuit de 60 km pour des touristes cela est trop long et le projet, trop coûteux, ne pourra pas accrocher des touristes de passage pour une demi-journée. La réhabilitation de la Route des esclaves comme circuit touristique trouve sa justification dans la volonté de ramener en surface un fait de l'histoire pour en tirer un profit touristique.

2 - il y a le souci de mettre en valeur une périphérie sud sans intérêt économique apparent, déserté par tout le monde et livré à la nature. Le sud, occupé par le vieux centre est un espace bloqué sans intérêt économique comme l'avions déjà dit et sans autre possibilité de mise en valeur.

3 - Il existe un autre intérêt à la récupération de la Route des esclaves telle qu'elle est actuellement reconstituée. Le tronçon concerné part de la place des enchères et finit sur les rives de l'océan, et coïncide exactement avec le parcours de procession du " pape vodoun" Daagbo Hounon de Ouidah. Daagbo Hounon est le propriétaire de la mer (c'est la traduction littérale de son titre) et le quartier qu'il contrôle est à côté de la place des enchères. Le 10 janvier¹⁸⁶, le jour de la fête du vodoun, les adeptes et le grand prêtre refont le parcours à pied, dans une ambiance festive et hautement sonore. Le 10 janvier attire des curieux et des touristes de beaucoup de pays d'Afrique et du monde. Pendant quelques jours, les hôtels de Ouidah affichent complet et des guides touristes autoproclamés ou improvisés peuvent travailler et gagner de l'argent. Les conducteurs de taxi moto font monter les enchères. Dans

¹⁸⁵ La kola est une denrée très recherchée dans les pays Haoussa. Mais c'est une plante des zones tropicales humides et faisait donc l'objet d'un trafic florissant entre le Nord musulman et le Sud animiste. C'est un produit de grande consommation dans le Sahel alors même que les pays producteurs n'en font pas grand usage.

¹⁸⁶ Depuis 1992, une décision de l'État a décrété le 10 janvier, jour chômé et payé, la journée des religions traditionnelles au Bénin.

la ville, chaque citoyen, par le biais d'une activité quelconque, cherche à tirer au maximum profit de l'évènement pendant une semaine.

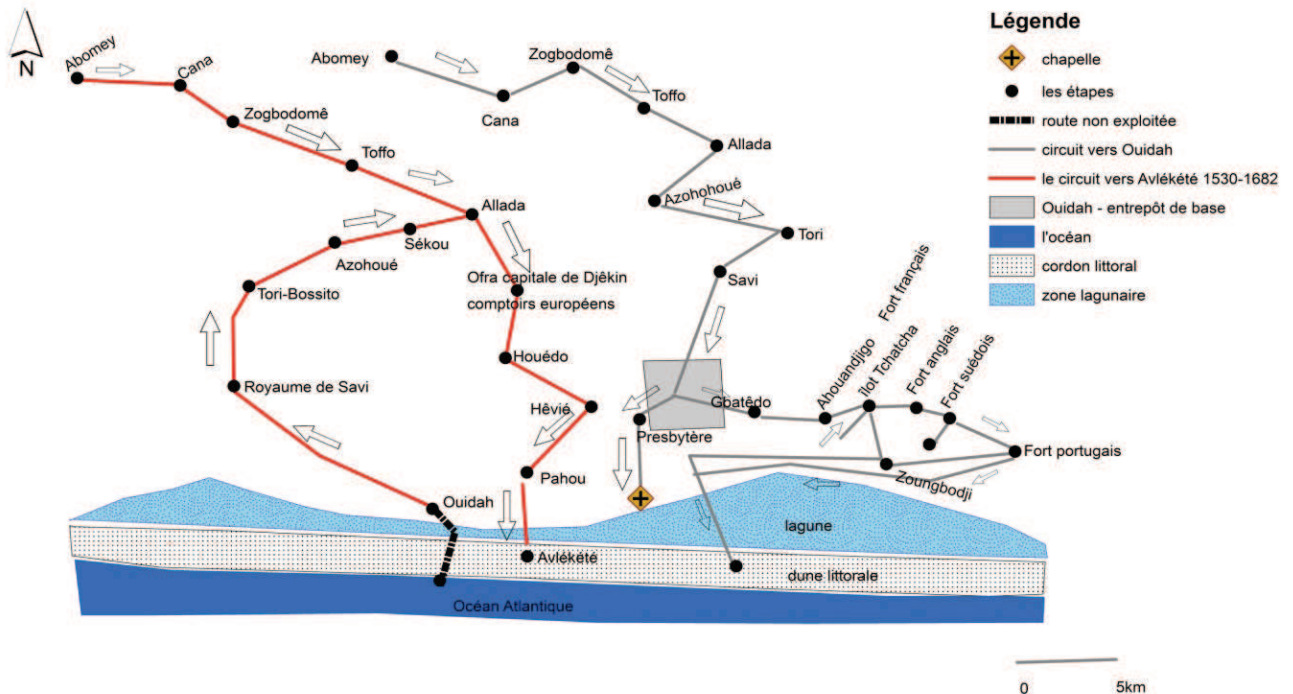


Figure 48 : Les circuits d'acheminement des esclaves vers la mer d'après une étude de Fakambi Justin¹⁸⁷. En rouge, esquisse A : d'Abomey à Avlékété 1530-1682. En gris, esquisse B : d'Abomey à Ouidah après la conquête des Fon.

En rouge le premier itinéraire Abomey-Allada-Avlékété avant l'annexion du royaume de Djèkin au royaume d'Allada, au XVIII^e siècle. En 1724 le royaume d'Abomey s'empare d'Allada qui contrôlait Savi. L'itinéraire en gris entre alors en fonction. Avlékété redevient port d'embarquement quand le roi d'Abomey Bêhanzin entre en campagne militaire (1892-1894) contre le général français Alfred Dodds qui entreprit la conquête du royaume d'Abomey.

Une des conséquences de cette démarche est que la vérité de l'histoire s'en trouve déformée et la grande majorité des habitants de Ouidah ignorent qu'il existe d'autres circuits de la Route des esclaves à travers leur ville. Quand nous essayons de faire comprendre les faits à un artisan couturier, voici la réaction de l'intéressé :

Notre quartier concentre la totalité de ce que les touristes peuvent voir à Ouidah et pour nous la route des esclaves va de la place des enchères jusqu'à l'océan. Vous, vous êtes

¹⁸⁷ Fakambi Justin, année ND, *La route des esclaves au Bénin (ex-Dahomey) dans une approche régionale*. Éditeur Imprimerie Arts Graphos Cotonou - Bénin. (Fakambi Justin fut directeur du Musée d'Histoire de Ouidah).

chercheur et vous êtes aussi de Ouidah si à votre connaissance ce n'est pas une vérité, je veux bien vous croire, mais ce pas ça qu' on nous a dit. Nous pensons que ce qui a été fait correspond à la vérité

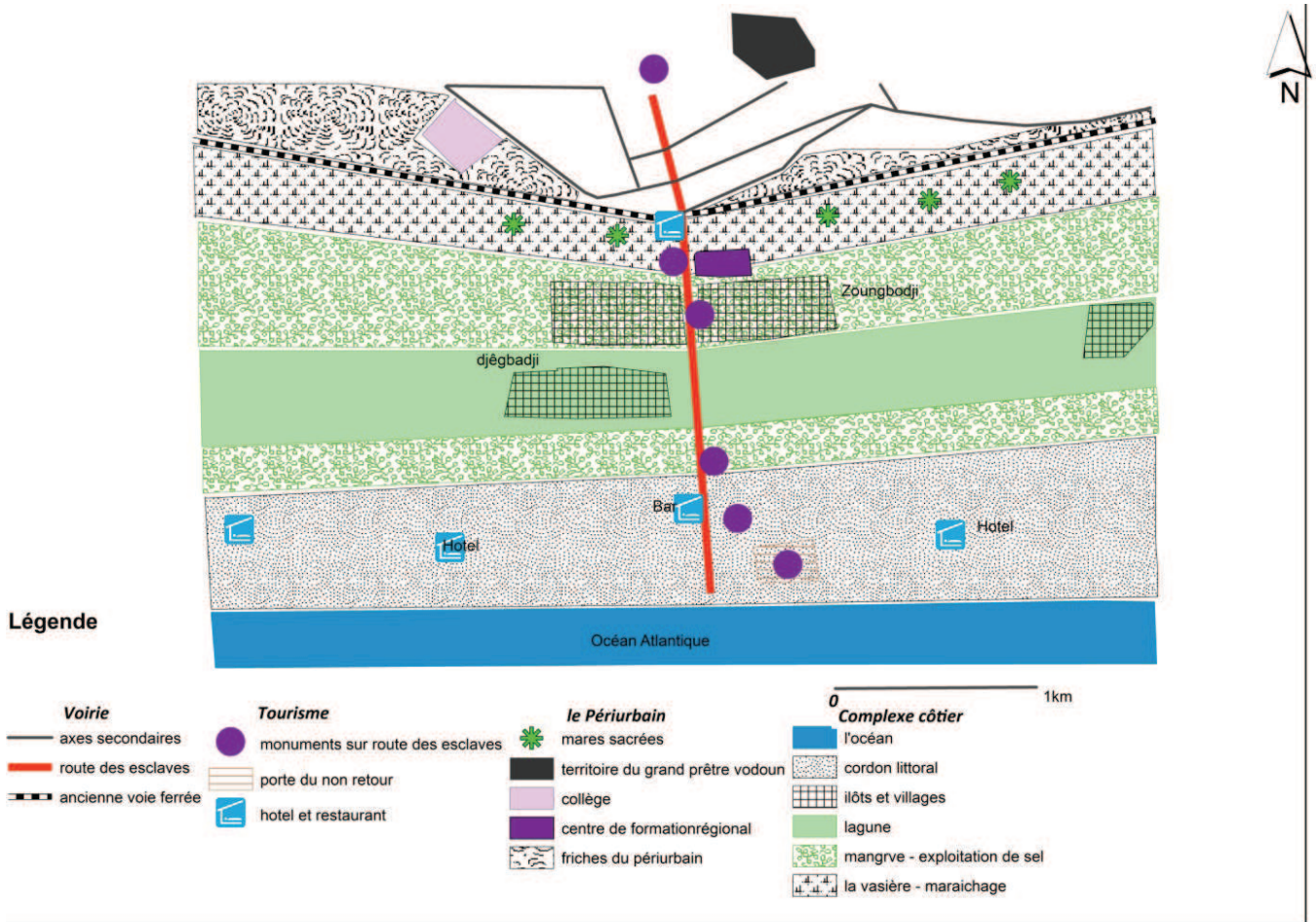


Figure 49 : La périphérie sud jusqu'à la mer : la route des esclaves est réhabilitée symboliquement pour une attraction touristique.

Il faut reconnaître qu'au moment où le circuit des esclaves a été réhabilité en 1990 pour accueillir le festival vodoun dénommé "OUIDAH 1992" la situation économique de la ville était devenue inquiétante, elle était abandonnée et oubliée par tous et sans attrait aucun. Depuis 1992, trois hôtels ont été construits par des particuliers puisqu'il faut accueillir les touristes américains et autres à la recherche des traces de leurs ancêtres partis d'Afrique. Des rencontres internationales sont organisées sur la côte à Ouidah et le gouvernement béninois a fait depuis quelques années un projet de la Route des pêches qui devrait passer sur le cordon littoral et croiser la Route des esclaves, entre Cotonou et Grand-Popo, permettant ainsi de désenclaver la multitude de hameaux qui sont coupés du reste du pays à toutes périodes de l'année.

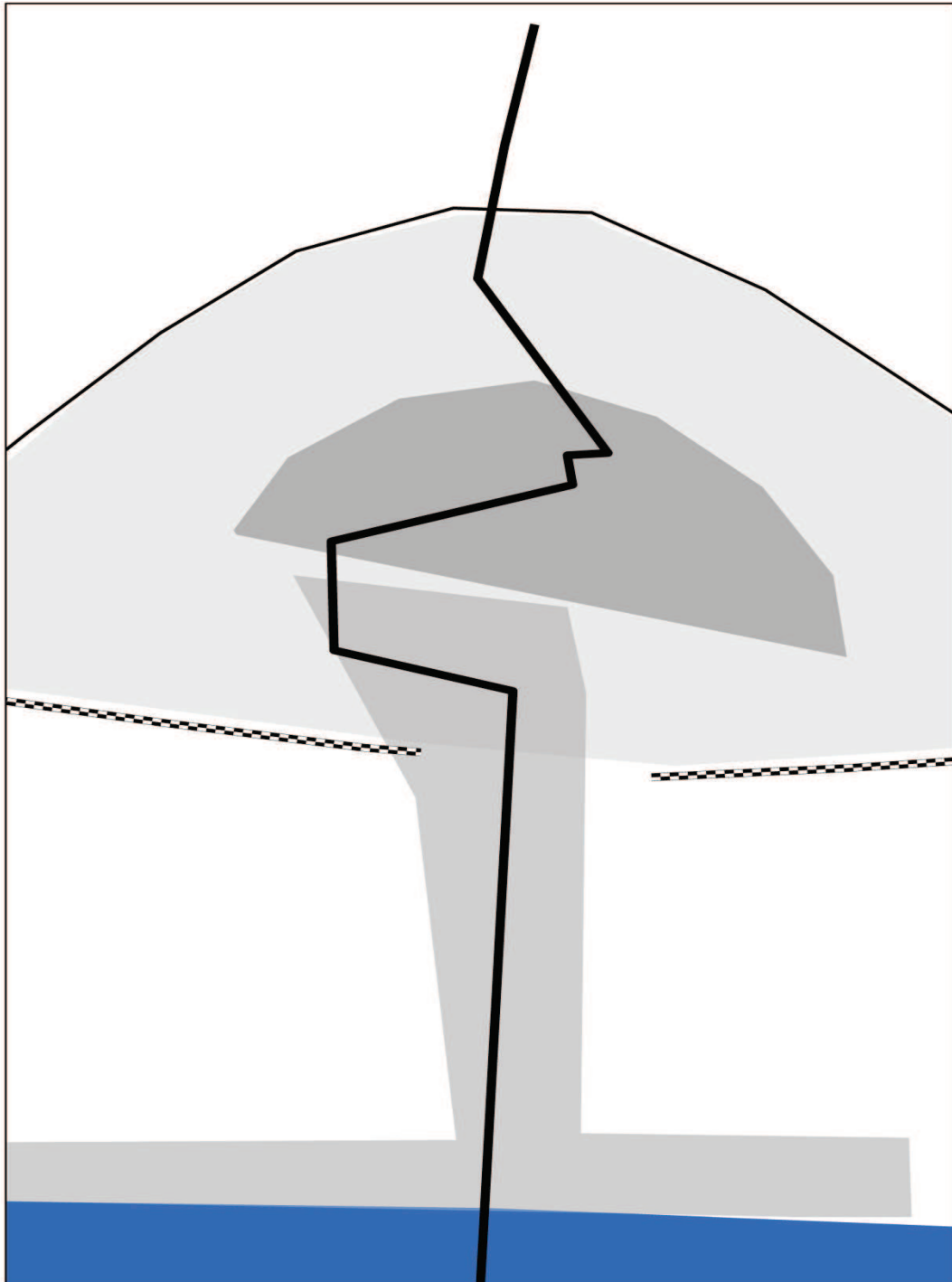


Figure 50 : représentation schématique de la ville de Ouidah. La route des esclaves traverse la ville du nord au sud jusqu'à la mer.

- en gris foncé, la ville ancienne - entre la ville ancienne et la mer en gris claire autour de la Route des esclaves, il y a l'espace aménagé du tourisme mémoriel.

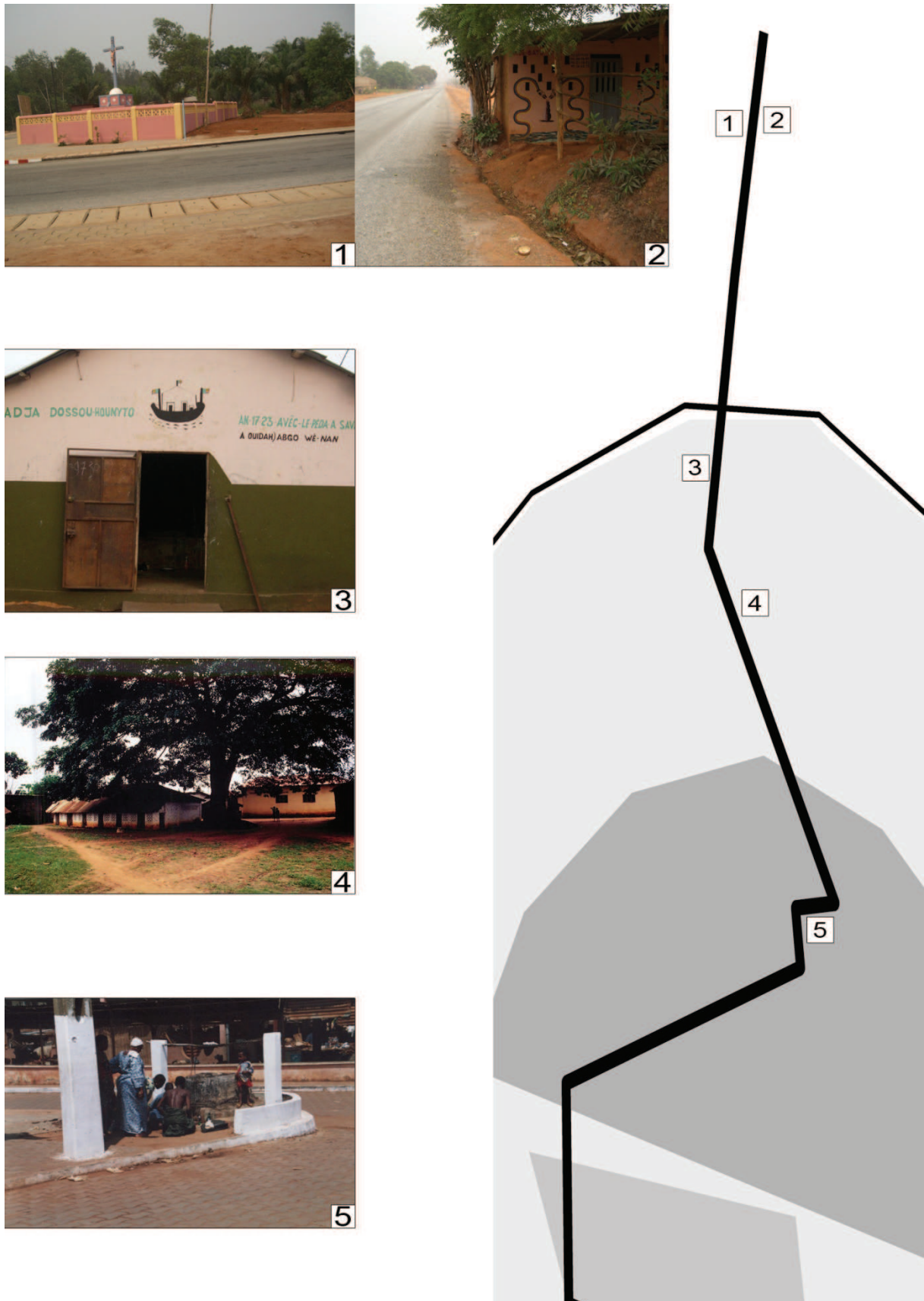


Figure 51 A : La partie non aménagée de la route touristique située dans la partie nord de la ville, de la RNIE1 à la hauteur de Zàmaï : photos 1 et 2 face à face grand séminaire de Ouidah et temple du dieu serpent Akouêbatoh-Yakpé. Photo 3 dieu Lègba du roi Agadja. Photo 4 temple Ninsou, dieu de la famille royale d'Abomey. Photo 5 dieu houédah, Ayizan près de la halle



Figure 51 B : La partie aménagée de la route touristique de la place des enchères à la place du non-retour sur le bord de l'océan : photo 6 place des enchères (Tchatcha). Photo 7 place de Zomatchi. Photo 8 symbole des roi d'Abomey. Photos 9 et 10 le mémorial de Zoungbodji. Photo 11 Porte du non-retour.



Photographie 86 : Marché aux touristes sur la plage face au monument du "Non Retour"



Photographie 87 : Monument du « non-retour »

Commentaire : Sur la plage à Ouidah s'est développé une importante activité de vente d'objets d'art et de souvenir fabriqués à Ouidah, dont raffolent les touristes. On rencontre également des guides solitaires travaillant à leur compte qui font la chasse aux touristes.

B / Les territoires Tchatcha et autres patrimoines brésiliens au sud de Ouidah

Les territoires Tchatcha ont servi de socle au projet d'aménagement de la route des esclaves qui n'est qu'une reprise des rituels mis en place pour faire marcher l'entreprise de la traite. Tchatcha qui était au cœur du système a toujours été en parfait accord avec les pratiques vodoun qui étaient d'usage sur le parcours des esclaves.¹⁸⁸ Il faut comprendre qu'il n'y avait pas un système Tchatcha exempt du vodoun : les deux tiennent.

La patrimonialisation de l'urbain à Ouidah que l'État béninois a entrepris en 1990 a permis de faire un recensement exhaustif du patrimoine immobilier afro-brésilien de Ouidah et d'en élever quelques-uns au rang de patrimoine historique. Il y a depuis ces années à Ouidah " la casa do Brasil" (la maison du Brésil) que les touristes peuvent visiter. Celle-ci a son équivalent à Bahia au Brésil. La concession Tchatcha, immense, mais désespérément vide a été réhabilité par l'État au grand dam des victimes de la traite, qui ont trouvé en cet acte une façon de retourner le couteau dans les plaies de l'histoire. Une place des enchères a été construite artificiellement en face de la résidence pour des besoins touristiques.

Récemment encore, sur la place du fort français, la Municipalité a fait ériger des œuvres d'art pour rendre Ouidah attractive et certains habitants de Ouidah n'ont pas aimé y voir figurer la statue de Tchatcha, estimant qu'on se moque de leur blessure. Il y a là à comprendre que la ville porte toujours une douleur silencieuse qui peut constituer un blocage pour certains projets. Un refus de céder à tout pour un quelconque projet de développement. Nous avons été témoin d'une colère sous forme de monologue auprès d'une personne qui ne voulait pas qu'un membre de la famille Tchatcha impose ses idées dans des négociations à propos de la gouvernance au niveau du quartier et qui disait en substance ceci :

*Ils se font appeler « celui qui achète la mère et l'enfant » et personne n'a été capable de leur dire qu'il fallait se taire.¹⁸⁹
Dans le passé ils nous ont dominés et vendus, mais aujourd'hui c'est différent. Il faut qu'ils comprennent qu'on ne se laissera plus faire.*

¹⁸⁸ Tchatcha a adopté les pratiques vodoun et fut enterré à sa mort selon les rituels vodoun dus à un souverain. Il est déifié comme tous les rois d'Abomey.

¹⁸⁹ Toutes les collectivités familiales ont chacune des louanges particulières relatives aux exploits de leur passé. Chez les Tchatcha, l'une des phrases de ces louanges dit ceci : "éplévi éplénon" ce qui signifie il a acheté la mère et il a acheté l'enfant aussi.

Les habitants de la partie sud de Ouidah pensent que si on veut connaître l'histoire de Ouidah, il faut venir voir leur quartier. En discutant avec un ami "tailleur" (couturier) en face de la mosquée de Ouidah, celui-ci pense que : *toute l'histoire de la ville s'est déroulée là sur les terres de Tchatcha*. Autrement dit, il confond l'histoire de Ouidah, l'histoire des Brésiliens et l'aménagement du territoire version brésilienne. L'aménagement du territoire entrepris à Ouidah pour attirer le visiteur prend l'allure de contre vérité dans certains cas. En effet, la revalorisation du patrimoine urbain de Ouidah s'est limitée à la partie sud de la ville et au patrimoine brésilien ce qui entretient une fausse idée du passé de la ville et de son patrimoine historique réelle. Les anciens commerces vieux de trois cents ans continuent de s'écrouler parce que n'intéressant plus personne et les moyens financiers pour les revaloriser manquent cruellement. Pourtant, il y a beaucoup à dire sur les maisons de commerce à Ouidah et le rôle qu'ils ont joué dans l'essor économique du Bénin.



Photographie 88 : La casa do Brazil

Conclusion : une communauté urbaine anciennement et socialement inégalitaire : les raisons qui expliquent une histoire sans patrimoine et une autre avec patrimoine.

Il nous paraît important, dans les circonstances actuelles, de prendre appui sur le couple (espace, société) à la base de tout aménagement. Dans ce cadre, un constat s'impose : nous avons affaire à des communautés humaines très inégalitaires, réparties dans un espace urbain relativement restreint. Les conséquences logiques d'une telle situation sont remarquables dans les modes d'aménagement propres et liés aux diversités intimes à chaque groupe.

Les inégalités se rapportent aux moyens dont les groupes ont disposé historiquement pour agir et marquer leur territoire. En effet, certains groupes, allusion faite aux Brésiliens et anciens esclaves revenus du Brésil, ont disposé incontestablement de moyens matériels et financiers très importants. Il en résulte des territorialités plus importantes et une volonté de démarcation réelle par rapport à des groupes voisins autrefois premiers occupants et maîtres de la terre. Mais dès lors qu'ils ne maîtrisaient pas les circuits financiers de l'époque, ces groupes sont devenus subalternes face à d'autres qui, bien que venus d'ailleurs, sont dominants¹⁹⁰. Les maisons (brésiliennes) ont résisté aux épreuves des intempéries et du temps, et ont fait l'objet de restauration par l'État pour créer un circuit touristique : une patrimonialisation par le sommet.

Dans les résultats d'une étude faite sur Ouidah par A. Sinou, l'auteur s'est gardé de parler de l'inexistence d'un patrimoine vernaculaire liée aux conditions sociales et à la culture des autochtones. La conception autochtone du bâti à Ouidah est dépourvue de tout caractère grandiose qui attire habituellement les foules et le matériau de base, l'argile, tel qu'il est travaillé, a une longévité réduite. La toiture en paille tient à peine une décennie si les oiseaux, les rongeurs et les insectes ne le mettent pas à mal. L'abondance de la main-d'œuvre servile disponible, gratuite et abondante a introduit une culture de reconstruction plutôt que de réparation et de restauration. Par leur culture, les peuples indigènes de souche vodoun ont une autre manière de se projeter dans l'avenir : la continuité de la grandeur ou non de l'Homme se fait surtout et d'abord par le biais de l'Homme et par un patrimoine reliquaire assez symbolique. C'est pour cela que l'histoire de Ouidah ne se décline pas à partir de superlatifs. Sinou pense aussi que l'histoire n'a pas généré un véritable centre urbain (centre-ville) et que les sites patrimoniaux sont dispersés. La vérité est qu'il en existe un, qui est généré par l'apport historique des allochtones et dont les patrimoines coïncident à quelque chose près avec le patrimoine touristique actuel de Ouidah. On peut regretter une absence de valorisation du patrimoine vernaculaire mis à part le temple du Python et la forêt sacrée de Kpassê mais

¹⁹⁰ Les autochtones Houédah et les colonisateurs Fon ont été employés par l'élite brésilienne et les maisons de commerce de différentes nations européennes. Ces catégories subalternes n'ont pas les possibilités de construire des maisons de style brésilien qui pourraient marquer les territoires qu'ils peuplaient.

cette absence n'est pas voulue; elle est subie. Il n'est pas exclu non plus que la lutte acharnée qui a abouti à l'encrage et à la constitution des territoires désormais connus à Ouidah, s'est faite de manière disparate et fratricide. Par conséquent, elle n'a pas favorisé des fédérations autour d'idéaux communautaires pouvant révéler la grandeur d'un peuple. **Tous ceux qui sont de Ouidah le savent : ce n'est pas une injure de dire que les gens de la cité ne s'entendent pas.** C'est donc un fait connu et admis par ceux qui ont leurs racines à Ouidah. Grande est notre surprise quand le Professeur Honorat Aguessy¹⁹¹, au cours d'un entretien qu'il nous a accordé dit ceci :

Il faut l'admettre que les rivalités et les querelles de personnes à Ouidah datent de très longtemps. Dans l'histoire de cette ville, des gens se sont alliés au colonisateur - l'ennemi commun - d'alors pour trahir leurs propres frères.

Un autre aspect des inégalités est palpable au sein des indigènes autochtones premiers occupants et allochtones usurpateur du domaine foncier. Comme nous l'avons signalé, les ancrages au territoire sont dissemblables et la même remarque peut être faite aussi pour des confessions religieuses, en l'occurrence l'islam et le catholicisme. Les groupes revenus du Brésil ont une mosquée prestigieuse de style brésilien à l'intérieur de leur territoire alors que d'autres groupes qui se sont installés plus tard (les immigrés Haoussa, Djerma et Peul) n'ont que des lieux de rassemblement dérisoires pour leur prière. La manière dont s'impose la basilique de Ouidah par sa forme et sa hauteur ainsi que la mosquée centrale du quartier Abata à Ouidah prouve que nous sommes sur d'autres registres culturels et que des fonds importants ont été mobilisés à l'époque de leur mise en place, de même que des moyens humains non négligeables.

Autant de territoires, autant d'inégalités et autant de conception de l'ancrage au territoire. Dans le passé, les rapports sociaux et les rapports spatiaux ont été en interactions dynamiques, mais les différents groupes ont connu des évolutions parallèles et parfois sans interférence. Le résultat en est que les dynamiques territoriales se sont effectuées dans des cloisonnements de fait, voulus (peut-être) par les différents acteurs, avec des moyens inégalitaires et parfois très décalés. Dans le cas de Ouidah, les territoires dont les marqueurs ou les géo symboles ont résisté au temps jouent actuellement un rôle de symbole identitaire admis par tous les habitants de la ville et celui d'une mémoire collective qui est proposée comme produit touristique. **C'est une injustice de l'histoire : le passé n'est pas que colonial et négrier à Ouidah.**

¹⁹¹ Professeur Honorat Aguessy (80 ans environ en 2012) natif de Ouidah grand sociologue de l'Université nationale du Bénin, grand homme de culture, ancien fonctionnaire de l'UNESCO aujourd'hui retraité, mais toujours très actif dans les grands événements culturels nationaux.

9-3 Les acteurs à différents niveaux de la patrimonialisation

La touristification a été le résultat d'actions concertées de plusieurs acteurs qui, chacun au niveau où il se trouve, a des compétences et aussi peut-être des pouvoirs. Il serait normal de comprendre que chaque acteur défend une position ou encore des intérêts particuliers. Il y a eu, incontestablement, des enjeux sur les plans local, national et international. **Sur le plan local**, les acteurs traditionnels et ceux de la Municipalité ont eu à prendre des décisions et intervenir dans des domaines où ils sont incontournables. La décision qu'a prise l'État de rendre fériée la date du **10 janvier** dans le calendrier du Bénin pour **la fête des religions traditionnelles** est une décision capitale pour la venue du tourisme à Ouidah, mais aussi pour donner du sens à une culture dont se réclame beaucoup de Béninois. Une telle décision a nécessité une concertation avec les hiérarchies supérieures vodoun qui ont été contactées ; la mairie, elle-même consultée par les agents compétents de l'État béninois. Ces chefs vodoun n'auraient jamais pris une décision sans avoir eu à consulter au préalable les chefs traditionnels et les rois dont ils dépendent. Le 10 janvier s'inscrit dans la période de sécheresse au sud comme au nord du pays, et aucune activité agricole n'est au programme des milieux traditionnels qui ont influencé cette décision.

La question de réhabilitation des coutumes soulevée lors de *la conférence des forces vives de la nation* a habilement évité de prendre en compte la dimension politique. Elle a plutôt mis en avant les manifestations culturelles et folkloriques et, à travers elles, les prêtres vodoun pourtant sous la tutelle des chefs et des rois dans l'organisation sociopolitiques des sociétés concernées.¹⁹² Les chefs religieux ont donc été mis en avant et, avec eux, les chefs traditionnels et les rois ont bénéficié de la liberté d'association et d'organisation pour se placer dans les arènes politiques. Les tenants de la religion traditionnelle s'en sont donc mieux sortis et ont permis aux chefs et aux rois (leurs supérieurs hiérarchiques) de garder une visibilité dans l'arène politique. En 2013, les chefs religieux n'ont pas perdu la position qu'ils tenaient depuis 1992, mais les chefs traditionnels et les rois ayant sous leurs ailes le plus grand nombre, ont réussi à redevenir les passages obligés des négociations avec les administrations centrales et autres acteurs de la gouvernance locale.

Au plan local, certaines actions n'ont pas nécessité l'intervention ou des négociations avec les acteurs traditionnels locaux. Mais les questions de hiérarchie sont d'une grande sensibilité. La mairie qui travaille étroitement avec le *Conseil des sages* informe celui-ci qui relaie l'information vers le roi, les chefs de collectivités et les chefs religieux. L'exemple de la restauration d'une maison de style coloniale devenue « Maison du tourisme » (cf. photographies n° 75 et n°76) et de la résidence du commandant de cercle

¹⁹² Nassirou Bako-Arifari & Le Meur P.-Y. in Perrot, C. H. & Fauvelle-Aymar F. X., 2003, (sous la direction de) *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine* Éditions Khartala pages 125-143.

colonial a été une initiative de la mairie de Ouidah. La mairie a engagé d'autres actions plus énigmatiques qui ont mis à vif les nerfs d'une partie de la population c'est le cas de l'aménagement d'une partie de la place du fort français avec une statue de Tchatcha. Dans ce genre d'action, les acteurs de la gouvernance locale ne sont pas obligés de demander l'avis de tout le monde, mais ils agissent dans l'intérêt de tous.

L'État est le premier investisseur public à Ouidah et pour éviter les heurts avec les traditions locales, il s'appuie sur la Municipalité et le *Conseil des sages*. Le *Conseil des sages*, les *Mêho*, travaillent à la patrimonialisation et possède de bonnes relations avec les dignitaires vodoun. Il compte dans ses rangs d'éminentes personnalités comme le professeur retraité Émile Ologoudou par exemple qui conseillent les chefs religieux les éclairent même sur certains aspects de la religion traditionnelle. Les *Mêho* ou les sages ou encore les « vieux », ont forcément de l'expérience et connaissent l'histoire, ils donnent des conseils et apaisent les tensions sociales. Ils savent comment faire passer les projets du gouvernement auprès des traditionalistes résistants. Les membres du *Conseil des sages* se choisissent et il faut donc être parrainé. Pour appartenir à un groupe comme celui-là, il faut être animé de bonnes intentions et avoir pour objectif de faire avancer les affaires de la cité, et ne pas courir après les rémunérations parce qu'il n'existe pas un budget alloué pour ça.

Au plan international, d'autres acteurs interviennent parce qu'ils sont sollicités par l'État pour des actions ponctuelles. L'Allemagne par le biais de son ambassade a financé presque la totalité des panneaux indicateurs et qui renseignent sur le circuit touristique (cf. photo 89). Le Brésil a financé le mémorial de Zoungbodji, l'endroit où se trouvait la fosse dans laquelle étaient jetés les esclaves et l'Union Européenne dont la France intervient fréquemment dans le domaine culturel.



Photographie 89 : Panneau touristique financé par l'Allemagne

Ces différents acteurs internationaux tiennent compte des gouvernances locales. Quand on examine de près la situation à l'échelle local, les agents de l'État et représentants de la Mairie ne souhaitent pas être en conflit ouvert avec les responsables de la société traditionnelle parce qu'ils ont une capacité de mobilisation à la base qui n'est pas négligeable, et cela peut aller dans le bon comme dans le mauvais sens. Le *Conseil des sages* s'arrange bien avec ces responsables de la société traditionnelle alors que la Mairie veut s'appuyer sur le conseil des sage pour les convaincre. Finalement c'est la société traditionnelle qui sort souvent réconfortée des grands défis.

La structure bicéphale tradition / modernisme est interpellée par le tourisme renforce la tradition qui, elle, pourrait basculer dans la marchandisation. Le tourisme renforce la tradition qui oblige les différents acteurs à se référer à elle. On pourrait remarquer que cette discrétion dans le contrôle des différentes rouages ressemble bien à de la diplomatie.

Chapitre 10 : Les différentes articulations de la gouvernance en milieu vodoun

L'aménagement du territoire visant à repositionner les composantes de l'espace ou à changer sa configuration doit forcément faire l'objet d'un rapport de force entre les différents acteurs publics ou privés. Les conflits de voisinage, ou liés aux limites de domaine commencent par des échanges verbaux, mais les personnes âgées sont vite informées et prennent à leur tour les contacts nécessaires pour éviter les violences. On admet que c'est un rôle qui leur revient. Les négociations sont parfois longues et difficiles pour éviter les conflits et les sociétés vodoun disposent d'organes traditionnels qui se sont renouvelés et réadaptés avec le temps et les contextes. Ces organes qui fonctionnent comme des formes de gouvernance respectent des hiérarchies très rigoureuses et jouent l'apaisement et essaient généralement, dans la plupart des cas de contenir les malentendus et les mauvaises intentions. Depuis l'indépendance du Bénin, des vides juridiques ont favorisé l'entrée de nouvelles personnalités ressources souvent issues d'une catégorie sociale constituée par des agents de l'État arrivés à la retraite. Ils ont la particularité de maîtriser les rouages de l'administration publique depuis les changements des années 1990 et d'être en accord avec les gouvernances traditionnelles. Nous allons voir dans la suite le fonctionnement du système de la royauté en prenant l'exemple des Fon et les différentes évolutions à diverses époques de cette société très codifiée et fortement hiérarchisée. Les différentes articulations de la société traditionnelle ont évolué et nous essayons ici de montrer l'évolution des structures sociales anciennes vers la modernité et les possibles adaptations.

10-1 Le fonctionnement du système de la royauté : l'exemple des Fon

10-1.1 Le sens de la royauté chez les Fon et l'influence de la colonisation et du renouveau démocratique

Dans les sociétés traditionnelles jusqu'à la conquête coloniale à la fin du XIX^e siècle, le roi détient tous les pouvoirs. Ces pouvoirs, il les tient de Mahou Ségbo-Lissa, le dieu suprême et aussi des ancêtres qui l'ont désigné par l'intermédiaire du Fa. Le sacre qui fait passer l'individu d'un homme ordinaire à un roi est plein de sens. Le sacre lui donne un nom, symbole d'une nouvelle naissance, et remet le territoire des ancêtres entre ses mains. Il avait même le droit de vie et mort sur ses sujets et en retour, il se doit de les protéger et de veiller à l'intégrité du territoire et à son agrandissement. Il se devait d'être un roi conquérant qui sur la trace de ses prédécesseurs doit ramener au sein du royaume des richesses à l'issu des campagnes militaires.

Le Conseil des sages sur lequel s'appuie le roi, était composé de princes héritiers de notables et de chefs religieux ; il constituait un organe de contre-pouvoir qui en secret l'instruisait des différentes situations et rectifiait ses erreurs. Quand on examine de près les différents niveaux de pouvoir, on s'aperçoit que le roi doit passer par les chefs religieux pour atteindre les mânes des ancêtres. Cependant, tout le système royal tient bon du fait de la seule autorité royale reconnue par tous comme suprême et divine, au service de tous. Si le roi demande aux prêtres d'intercéder auprès des dieux, c'était pour le bonheur de son peuple et ils doivent lui obéir. Mais le positionnement du roi a changé depuis la fin du XIX^e siècle, suite à la pénétration coloniale. Beaucoup de changements sont intervenus dans l'institution que représente le roi ce qui nous amène à envisager une périodisation des différentes évolutions de la fonction royale.

Avant la colonisation : le roi des Fon gouverne le royaume et nomme des représentants dans les différentes villes principales du royaume. Le pouvoir centralisé et fort est perçu au sein de la classe dirigeante comme l'essence même de l'existence. C'est un pouvoir de domination absolue¹⁹³ dont la première manifestation est la création de l'État chez les Fon d'Abomey. Il s'ensuit les relations conflictuelles avec d'autres royaumes comme ceux de Kétou, Porto-Novo, ...etc. avant même l'occupation coloniale, beaucoup de royaumes comme Ouidah, Kétou, Allada et bien d'autres ont été annexés par Abomey et leur autorité mise en veilleuse.

Durant la colonisation : le roi d'Abomey et les autres rois de la colonie du Dahomey ont perdu leur pouvoir au profit d'une administration coloniale centralisée et forte. Le système colonial est fondé sur l'émiettement du pouvoir du roi qui équivaut désormais à celui du chef d'une grande collectivité familiale. Dès l'époque coloniale, après que le roi Béhanzin ait été exilé en Martinique, l'administration coloniale s'installe d'abord dans le palais royal d'Abomey et le roi Agoli-Agbo intronisé par les Français à la place du roi Béhanzin fut à son tour exilé au Gabon. La royauté bat de l'aile et perd tous ses pouvoirs et pendant que les princes héritiers entre eux se tiraillent, la France impose le modèle républicain. Les rois vont se succéder durant la période coloniale sous le contrôle vigilant de la France. L'administration coloniale refuse de consulter les rois et ne favorise pas les traditions locales.

L'administration coloniale transforme la royauté en chefferie supérieure, guidé par le souci d'instaurer une administration directe. Il faut reconnaître que l'administration à la française a marqué une différence avec le système anglais appelé *the direct rule*, à travers lequel, l'administration coloniale anglaise semble avoir favorisé l'épanouissement des chefferies et des cultures traditionnelles selon les spécialistes africains de la question.

¹⁹³Michoizounon R. Les Agasuvi et leurs relations avec l'administration coloniale et postcoloniale, in Perrot, C. H. & Fauvelle-Aymar F. X., 2003, (sous la direction de), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*. Éditions Khartala, pages 159-160.

L'importance d'une telle différence dans les façons d'administrer est marquée par des pratiques culturelles et culturelles libérées chez les anglophones et verrouillées du côté des francophones sous l'administration coloniale. La relation avec la royauté vient du fait que le roi est le chef suprême des prêtres vodoun (les vodounnon) qui lui obéissent. La famille royale continue d'exercer sur le peuple une grande influence par le biais de la religion, les prêtres vodoun lui sont restés fidèles et la religion ancestrale est restée dominante¹⁹⁴. Durant l'administration coloniale, le réseau des multiples couvents et temples vodoun fonctionne de façon parallèle et reste sous le contrôle des chefs religieux qui tiennent leur pouvoir de la famille royale. Ainsi, par le moyen du sacré, la famille royale garde son influence sur le peuple fon au cœur de l'ancien royaume du Danxomê et cette capacité de mobilisation lui donne un poids social. C'est pourquoi les rois intéressent les hommes politiques qui prennent le relais des colonisateurs. À Ouidah la reconquête coloniale met fin à la domination de plus de deux siècles des Fon sur la ville et les Houédah vont se réorganiser et revivre librement leurs traditions ancestrales. La période coloniale à Ouidah a vu la collaboration des ethnies Houédah avec l'administration qui s'est mise en place, dans le but, dans certains cas, de régler des comptes avec les Fon.

À partir de l'indépendance, les traditions retrouvent une place, mais strictement traditionnelle. L'autorité du roi fut d'abord considérée comme désuète, marginale et dépassée, et totalement ignorée par les nouvelles autorités qui ont pris en main les destinées de l'État nouveau-né du Dahomey. Mais ils vont se rendre compte très rapidement que la royauté est une composante de la nation sur laquelle il va falloir compter. Commence alors une période de cohabitation des institutions républicaines et des pouvoirs traditionnels. Quelques années après, les politiciens ont eu besoin de la capacité de mobilisation des rois. Certains partis politiques constitués au lendemain de l'indépendance comme l'UDD (union démocratique du Dahomey) de Justin Tomintin Ahomadégbé, un membre de la famille princière d'Abomey, animent la vie politique du pays. Le PRD (parti républicain du Dahomey) de Sourou Migan Apithy, un autre prince de la famille royale de Porto-Novo, va s'appuyer sur cette mobilisation à la base par le biais de la cour royale et sur les ethnies soumises à l'autorité de la chefferie pour animer la vie politique au Dahomey. À Ouidah, les Houédah désormais assimilés par les Fon vont se comporter comme eux en adoptant les principes royaux des Fon jusqu'à l'épisode révolutionnaire.

En 1972, la période révolutionnaire commence. Mathieu Kérékou prend le pouvoir. Il met en place un régime militaire s'appuyant sur l'idéologie marxiste-léniniste qui veut abattre la féodalité et lutter contre l'obscurantisme. En 1975, il déclare dans un discours : « il s'agissait tout d'abord de détruire l'ancienne politique et les structures qui la portent » (Kérékou 1975). La gouvernance royale va limiter ses exubérances et ses frasques pendant

¹⁹⁴ Ibidem, Michozounnon.

une dizaine d'années au plus, contrainte et forcée par le pouvoir politique. Au tout début de la période marxiste-léniniste, durant les années 1972 à 1980, les traditions ancestrales ont été malmenées. Les rois sont invités à cesser toutes pratiques féodales ; l'armée intervient parfois pour s'opposer de force à certaines cérémonies d'intronisation des rois et les successions se faisaient souvent dans l'anonymat et la discrétion. Mais ces agissements du pouvoir d'alors ont progressivement diminué pour cesser définitivement en 1990 et tout est redevenu « normal » avec la disparition du régime marxiste-léniniste. Les chefs traditionnels et religieux, les rois et autres corps constitués de la société civile ont fait bloc et ne font plus le relais des mots d'ordre révolutionnaires vers les couches populaires.

La fin des années 1980 vont voir naître et grandir des mouvements sociaux qui finiront par balayer le régime révolutionnaire et la mise en place du *régime du renouveau démocratique*. Les évidences des années entre 1980 et 1990 sont la misère sociale et tous ses atendants (dégradation des mœurs, forte progression des religions révélées). Des élections démocratiques aboutissent à l'élection de Nicéphore Dieudonné Soglo, un autre natif de la famille royale d'Abomey, qui va redonner de la visibilité à la gouvernance royale et au vodoun en instaurant le 10 janvier comme fête des religions traditionnelles au Bénin. Le président Soglo a, en outre, mis en place un vrai partenariat avec les rois et la chefferie traditionnelle en les associant déjà à la *Conférence des forces vives de la nation*¹⁹⁵ et en leur ouvrant enfin les portes du palais présidentiel. Certains rois parmi les plus élevés (Abomey, Allada, Porto-Novo, etc...), se sont vus attribuer des véhicules de fonction.

L'épisode des années 1990 et de l'alternance démocratique a beaucoup revalorisé la fonction royale. Les rois étaient invités à des colloques et étaient en relation permanente avec le chef de l'État. Les conséquences ont été une explosion du nombre de rois à travers le pays et l'apparition de **nouveaux rois dans le paysage urbain à Ouidah**. Le titre s'est démocratisé ; les familles qui, autrefois à Ouidah n'avaient pas un roi, nomment aujourd'hui des rois au sommet de la hiérarchie familiale. En réalité, de telles nominations interviennent de nos jours lorsque les collectifs familiaux estiment que la masse constituée par le lignage est trop forte pour être menée par un chef ordinaire de collectivité. Ainsi les collectivités familiales de Ouidah qui ont pris de l'importance comme celle des Gnanhoui (cf.photo n°90) ont aujourd'hui à leur tête un roi. En 2013, beaucoup de grandes collectivités familiales des Fon et Houédah de Ouidah ont un roi et les rôles qu'ils sont sensés jouer coïncident avec les fonctions d'un chef de collectivité.

¹⁹⁵ Grand rassemblement des représentants de la société civile et des intellectuels béninois revenus au pays pour débattre des institutions qui fondent le Renouveau démocratique.



Photographie 90 : Palais royal de la collectivité Gnanhoui à Ouidah (Photo René-Paul Desse)

La collectivité familiale Affimétin Gnanhoui est devenue si grande qu'il a fallu nommer un roi à sa tête.

Avec le contexte du renouveau démocratique et l'action initiée par le président Soglo en direction des rois, il va apparaître un phénomène nouveau qui est le polycéphalisme (deux rois parfois trois pour le trône d'Abomey, la même chose à Porto-Novo pour la même famille royale)¹⁹⁶. De même, l'intronisation d'un nombre de plus en plus grand de rois ou de chefs lettrés fait douter de la sincérité et de l'authenticité de l'institution. En effet, cette intrusion excessive des catégories intellectuelles fait croire que la fonction royale sort de l'axe traditionnel et dérive vers les profits et l'ambition de se rapprocher des institutions supérieures de l'État moderne, le président de la République en particulier. Un autre phénomène est à signaler ; les groupes sociaux acéphales qui historiquement n'avaient pas de roi en ont intronisé plusieurs depuis ces vingt dernières années. On peut se demander s'il n'y a pas une banalisation de la fonction royale liée au fait que, les politiques, en voulant utiliser le potentiel de mobilisation que constituent le roi et les chefs religieux, ont favorisé une « **fabrication en série de rois** ». Cette démarche, si elle se révèle vraie, pose le problème de la crédibilité de l'institution. Comme exemple, l'actuel roi de Ouidah issu de la collectivité familiale Adjovi a été le maire de la commune de Pahou, (commune jouxtant celle de Ouidah) pendant une décennie ; c'est une personnalité lettrée qui a travaillé avec le président Soglo. En accédant au trône, il passe à la hiérarchie supérieure dans la gouvernance locale. On peut avancer l'hypothèse que le maintien de la gouvernance royale a été favorisé et pérennisé par le fait que le roi est aussi le chef suprême des prêtres vodoun.

¹⁹⁶ Bako-Arifari Nassirou, 2003, La chefferie au Bénin : une résurgence ambiguë in H. & Fauvelle-Aymar F. X., 2003, (sous la direction de) *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine* Éditions Khartala page 133.

La chefferie traditionnelle et le système royal ont connu un recul au lendemain de la pénétration coloniale. Le renouveau démocratique a réhabilité les traditions et coutumes, mais les chefs traditionnels n'ont pas bénéficié d'une politique officielle de réhabilitation et ont été éclipsés par les chefs religieux qui étaient sous leur tutelle. Le contrôle qu'ils peuvent exercer encore aujourd'hui sur la société dépend des chefs religieux et de la vivacité du vodoun et des valeurs du milieu traditionnel qui imposent le respect des hiérarchies. À l'image de ce qu'on peut lire sur cette carte de visite de l'adjoint au prêtre suprême, les chefs religieux se prennent pour l'autorité supérieure traditionnelle sans pour autant le revendiquer.



Photographie 91 : Carte de visite de sa majesté Daagbo Hounon Houna II

Nous avons eu un entretien en janvier 2012 avec l'adjoint au chef suprême vodoun de Ouidah : Daagbo Hounon Houna II, qui nous a donné sa carte de visite. Notre interlocuteur est lettré.

- Hounon Houna II est l'adjoint au chef suprême, mais on peut remarquer qu'il se donne le titre de *majesté* sans être inquiété ni par le roi de Ouidah ni même par son supérieur hiérarchique.
- Il chef spirituel suprême Vodoun Hwendo cela signifie l'axe majeur vodoun ou la trace majeur.

- Il est membre du **Comité International des peuples autochtones** et représente les cultes vodoun du Bénin partout dans le monde.
- Il est commissaire de l'action inter religieux pour la paix en Afrique.
- Conseiller du cadre de concertation des confessions religieuses du Bénin.

Toutes ces attributions dépassent largement celles auxquelles un roi peut prétendre et en cela, il dépasse le roi et se sent tellement en position de force qu'il s'approprie le titre de roi et exerce une activité en parallèle dans laquelle celui-ci n'a pas de compétence. Les chefs religieux sont donc mis plus en avant que leurs supérieurs hiérarchiques que sont les rois et les chefs traditionnels..

« *Sa majesté* » possède quatre numéros de téléphone portable et une adresse de courrier électronique : c'est la preuve que les milieux vodoun actuels utilisent abondamment les moyens de communication moderne.

Ces mutations des prêtres vodoun, toujours sous l'autorité des rois et chefs traditionnels, les dispositions hiérarchiques qui s'y attachent font de la chefferie traditionnelle une institution incontournable dans la régulation des conflits et donc dans la paix sociale. Cependant, dans les circonstances actuelles, les institutions traditionnelles et les gouvernances à différents niveaux sont en perpétuelle évolution et il n'est pas facile de tout cerner avec précision.

10-1.2 Les différentes instances locales de concertation dans les milieux vodoun à Ouidah

Il n'est pas bien vu dans ces milieux traditionnels de ne pas respecter les hiérarchies ; ce sont, dans l'ordre hiérarchique d'abord les rois, dans leur version actuelle, puis les chefs traditionnels, les chefs de collectivités, les chefs religieux qui vont relayer les informations. Cela fonctionne de la façon suivante : dès qu'une information arrive au sommet de la hiérarchie, elle est relayée immédiatement en direction de la hiérarchie inférieure qui suit. Des concertations sont organisées et avant que l'information ne soit communiquée à la base, elle remonte au sommet qui va autoriser sa diffusion.

Selon Charles Wongla, instituteur disparu à 95 ans, en 2010, qui a fait presque la totalité de sa carrière à Pahou, le monde traditionnel a beaucoup apporté et il le dit en ces termes :

*Il n'est pas possible de tourner le dos aux valeurs qui fondent notre société. Les valeurs de la société actuelle sont issues d'un métissage, de notre rencontre avec les valeurs occidentales. Nous pourrions profiter pleinement que si nous tirons le meilleur profit de tout ce qui nous a été donné. L'homme dans notre société d'hier et celle d'aujourd'hui constitue une valeur incontournable. Ceux qui nous ont précédés ont vu et entendu des choses que nous ne connaissons pas ; si nous leur donnons la parole, ils vont nous instruire. **Les anciens** ont toujours eu une bonne raison de mettre en place certaines institutions et tout n'est pas à proscrire. Il faut les repenser et les réadapter pour nos besoins actuels.*

Sages, doyens et notables (les Méxo) : des facilitateurs et personnes ressources dans la société béninoise actuelle.

La notion de sage est liée à l'âge ou à la représentation au plus haut niveau d'une hiérarchie traditionnelle. Cela veut dire qu'un sage est une personne d'un certain âge ou qui incarne, dans la collectivité familiale une sagesse ancestrale tout en étant relativement jeune, ou les deux. La sagesse au sens africain du terme apaise et s'oppose à la violence. On pense, dans les sociétés traditionnelles africaines, que les sages disent des choses qu'ils tiennent de nos ancêtres et les gens évitent de les contester publiquement même si après ils ne suivent pas à la lettre toutes les paroles des sages.

Le doyen dans la tradition africaine est un individu qu'on suppose posséder beaucoup d'expériences pour avoir exercé des fonctions dans des domaines précis et qui s'est ensuite mis en retrait. Ce sont des gens qui cumulent le savoir traditionnel et l'instruction et savent que les valeurs ancestrales peuvent inspirer, servir d'appui. Ils sont généralement des retraités de l'administration publique. C'est le cas des professeurs Ologoudou et Aguessy qui sont très actifs dans le conseil des sages et doyens de Ouidah.

Les notables ont souvent un long vécu dans le milieu de référence. Ils ont une connaissance du terrain et aussi des hommes et sont des chefs de collectivités familiales. Pour intégrer le cercle restreint et fermé des notables, il faut être choisi et parrainé par un ou plusieurs notables. Les notables sont surtout influents dans les villages ou quartiers de ville. On parlera souvent de la décision prise par les notables d'un village ou d'un quartier : c'est donc une influence qui a des limites géographiques et c'est plutôt une institution du milieu rural. Ils siégeaient avec les chefs de canton et sont confondus aujourd'hui aux sages.

Inspiré des entretiens avec Adjahahouédé 58 ans, enseignant, filiation famille royale d'Abomey.

Les différentes instances de concertation sont regroupées dans le conseil des sages composé d'hommes éclairés comme nous l'avions déjà dit. Les doyens qui siègent dans le conseil des « *Mého* », traduire les « vieux », sont des personnalités d'un âge assez avancé, parfois à mobilité réduite qui sont consultées à domicile par les sages. Ils ont généralement une bonne connaissance de l'histoire et ceux qui aiment aller vers eux sont des chasseurs de secrets de tout genre (secrets d'histoire et de plantes), qui leur font des cadeaux pour les faire parler. Comme le dit si bien Hamadou Hampté Bâ, le sage, *un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle*. Au niveau des villages, ils ont un rôle encore plus important et constituent dans certains cas la référence unique.

La gouvernance locale, par sa connaissance des espaces supports d'actions et d'interventions, des territoires et de leur histoire, des hommes et de leurs traditions, constitue une institution de médiation sur laquelle les autres gouvernances peuvent s'appuyer pour conduire des actions efficaces. Cette gouvernance, avec l'aide du *Conseil des sages*, gère mieux les contradictions sociales et négocie les flous sociaux inhérents à la religion traditionnelle. Les *Conseils des sages* et des notables ont résolu de nombreuses affaires à Ouidah dont l'une des plus significatives a été la succession du prêtre vodoun. Cette succession avait fait l'objet d'âpres rivalités entre l'un des fils et un neveu du défunt prêtre en 2009. Les tensions ont même conduit à des batailles rangées entre deux camps regroupés derrière chacun des protagonistes, mais les sages ont réussi ramener le calme en nommant l'un grand prêtre et le second son adjoint.

10-2 Gouvernance traditionnelle et gouvernance moderne

La gouvernance est une notion qui peut être définie de diverses manières et à usages multiple. Mais il renvoie à de nouveaux modes de pilotage ou de régulation fondés sur un partenariat ouvert et éclairé entre différents acteurs et parties prenantes, tant aux échelles locales que globales¹⁹⁷. En 2013, la gouvernance renvoie aux interactions entre l'État, le corps politique et la société et donc aussi aux systèmes de lobbyismes et de coalitions d'acteurs publics et privés. C'est donc une théorie de régulation sociale qui doit être déclinée à toutes les échelles de gouvernement. Ainsi, on parle de gouvernance locale, de gouvernance urbaine, de gouvernance territoriale : il n'y a donc pas un modèle unique de gouvernance, mais des *systèmes de gouvernance*.

10-2.1 La gouvernance royale chez les Fon jusqu'à la fin du XIX^e siècle

Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le système de la royauté est très centralisé et concentre tous les pouvoirs entre les mains du souverain sauf le contrôle des pouvoirs religieux détenu par les différents chefs religieux. Le roi est le chef suprême des chefs religieux, il siège dans

¹⁹⁷ Site Google

la capitale du royaume et désigne parmi ses proches les administrateurs des autres centres urbains. Il est le propriétaire de tous les biens et ses sujets lui doivent tout. Il lève des impôts, des taxes et des biens en nature (bétails, grains...).

À la veille de la pénétration coloniale le roi a son palais dans un chef-lieu qui joue le rôle de capitale administrative comme c'est le cas avec le royaume d'Abomey ; il est entouré des notables et des dignitaires. Le roi nomme des administrateurs pour les autres pôles urbains importants. Les centres urbains importants ont les villages sous leur autorité et sont constitués par plusieurs collectivités familiales.

Nous reproduisons ci-après ces différents niveaux de pouvoir d'abord du début jusqu'à la veille de l'occupation coloniale puis ensuite le fonctionnement à l'époque actuelle. (cf. figure 51)

Le système royal et son organisation avant la pénétration coloniale

L'organigramme qui suit représente les différents niveaux de pouvoirs au temps de la royauté à la veille de la pénétration coloniale qui marque les débuts de l'administration coloniale française en Afrique francophone. Cet organigramme explique une forme de gouvernance fondée sur un système ancien et il permettra de mieux comprendre le système actuel où le roi reste au sommet d'une noblesse, mais doté d'un pouvoir symbolique en 2013.

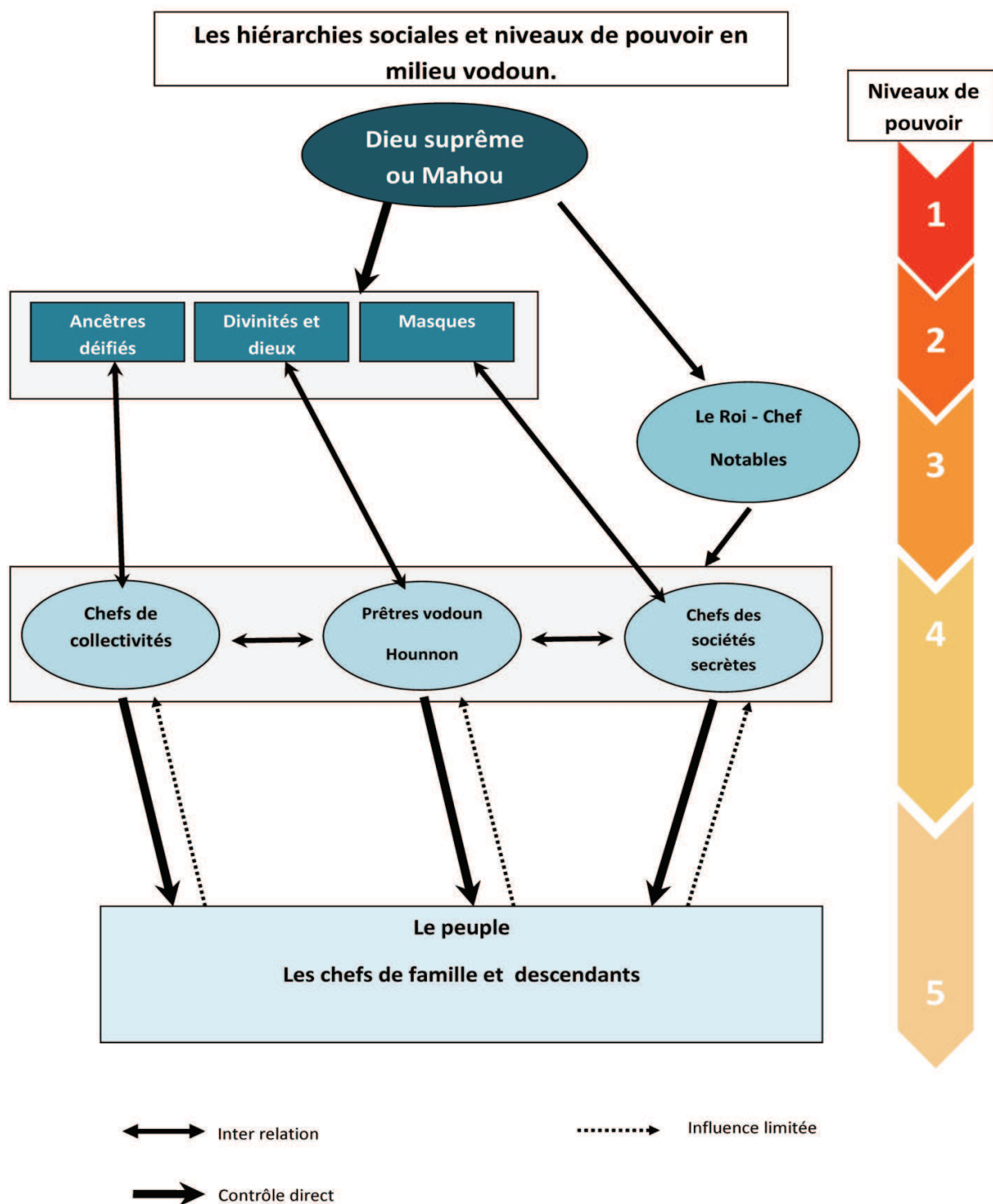


Figure 52 : Les hiérarchies sociales et les niveaux de pouvoir en milieu vodoun jusqu'à la fin du XIX^e siècle. (Réalisation : Paul Lando 2013) à partir d'entretiens avec Adjahahouédé, filiation de la famille royale d'Abomey.

On peut remarquer au niveau 3 que le roi est une institution un peu marginalisée entre le niveau de pouvoir 2 et le niveau de pouvoir 4. Ce schéma fonctionne à l'identique quand on le transpose au plan familial.

Dans le système de la royauté, au **niveau 1** sur la description ci-après, il y a le dieu suprême omniprésent et omnipotent. Le **niveau 2** est celui des dieux et des divinités vodoun : ils donnent au roi sa légitimité et le protègent. Au **niveau 3**, le roi entouré des notables, des princes héritiers qui peuvent aussi prétendre au trône parce qu'appartenant au même rang social que le roi. Ils sont des concurrents directs dans la course au trône et ne lui faciliteront pas toujours la tâche. À Abomey, on dit que « le pouvoir se dispute » et si un prétendant au trône est battu, il ne lui reste qu'à se soumettre ou à quitter le royaume. Au **niveau 4**, les chefs religieux, prêtres vodoun choisis aussi par le Fa et intronisés avec faste et rituels comme le souverain. Le domaine de pouvoir qu'ils occupent est indivisible, couvert par le secret et un savoir-faire particulier qui se transmettent à des gens choisis et initiés par eux. Au **niveau 5**, le peuple composé de gens ordinaires, qui travaillent et animent la vie quotidienne. Le grand prêtre vodoun pense :

J'obéis d'abord à Dieu il est le maître suprême de tout, de la terre, des animaux et des dieux dont nous sommes les serviteurs. Tout ce que nous faisons ici doit être béni par Dieu sinon ça ne passera pas. C'est pourquoi nous l'invoquons toujours au début de toute chose, de même à la fin de chaque rituel, nous lui demandons lui de nous venir en aide, d'accorder sa bénédiction pour ce que nous demandons et de nous élever dans ce que nous entreprenons. Nous obéissons ensuite à ceux qui conduisent le pays, c'est Dieu qui les a placés là où ils sont au-dessus. Nous sommes là pour l'ordre ; il faut donc respecter l'ordre il faut donner l'exemple, collaborer avec les autorités pour qu'il y ait la paix. (Traduit de la langue fon 2012).

Commentaire : le grand prêtre reconnaît qu'il y a au dessus de lui le Dieu suprême ainsi que l'autorité de ceux sont désignés par Dieu pour conduire les affaires de la cité. Il parle également de l'exemple, de l'ordre et la nécessité de la faire respecter. Compte tenu de l'audience qu'il a au contact des populations, on peut deviner les influences qu'il peut avoir.

Niveau 1. Mahou, le Dieu suprême : il est la source de tout et rien ne peut l'égaliser. Chez les peuples Fon, Dieu sera maître de la terre jusqu'à l'éternité. Ce que Dieu n'autorise pas, les vodoun ne peuvent pas donner.

Niveau 2. Les ancêtres déifiés, les dieux et divinités, les masques et autres sociétés secrètes aident à atteindre le Dieu suprême, ils sont ses ministres. Pour les grandes causes, on appelle les dieux de la théodicée vodoun et les ancêtres déifiés et on leur demande d'agir.

Niveau 3. Le roi : nul ne peut être intronisé roi si les dieux, les divinités et les ancêtres ne l'ont élu après la consultation du Fa. Le roi pourra exercer son pouvoir comme le tenant de Dieu, des dieux et des ancêtres. Comme le roi est élu par les dieux, ce sont les Hounnon (chefs religieux) qui assurent les prières et les gestes nécessaires qui intronisent le souverain.

Le roi n'est pas dans une position confortable entre les dignitaires vodoun et les dieux qui ont permis son intronisation. En réalité, puisqu'ils sont indissociables des dieux, il faut admettre qu'ils sont, à vrai dire, au-dessus du roi. Dans les traditions des sociétés vodoun, le roi vient après Dieu. Une fois que le Fa a parlé et que le roi a été choisi, il a des pouvoirs de vie et de mort sur ses sujets au moment de la royauté. Mais les contre-pouvoirs sont immenses et il ne peut en user que rarement. Les différentes institutions qui le soutiennent l'obligent à exercer un pouvoir collégial et avoir souvent recours à la divinité Fa par lequel les dieux et les ancêtres s'expriment. Le roi des Fon par exemple a la responsabilité suprême de veiller à l'intégrité du territoire qu'il hérite, mais aussi de l'agrandir par des conquêtes. L'obligation de conquête fait du roi des Fon, l'homme qui doit détenir des richesses et donc on trouve normal qu'il lève des impôts en nature et en monnaie (cauris qui sont de petits coquillages en provenance de l'Océan Indien). Il détient les responsabilités suprêmes en ce qui concerne la sécurité de son peuple et à l'obligation de l'assumer même au prix du sacrifice de sa personne.

Niveau 4. Les chefs de collectivités. Ce sont pour l'essentiel des hommes ; il est déjà arrivé qu'on ait fait asseoir une femme sur le tabouret des ancêtres, faute de successeur mâle, mais c'est rare. Les chefs de collectivités sont mandatés pour agir et parler au nom des ancêtres. Ils conduisent et régulent la vie de la communauté familiale, ils sont garants de la continuité et de la pérennité des institutions traditionnelles. Par le *Fa*¹⁹⁸, ils reçoivent des instructions des anciens disparus et par le Fa également, ils leur rendent compte du déroulement des cérémonies et des grandes rencontres de la collectivité familiale. Ils sont très influents et au sommet de la hiérarchie familiale, et ont une autorité indiscutable.

Les prêtres vodoun ou Hounnon. Ils ont les secrets nécessaires pour parler aux dieux. Ils sont à la tête d'une foule d'initiés dévoués à leur cause et parfois prêts à tout. Ils peuvent arranger énormément de choses, mais ils sont aussi capables d'en déranger autant. Ils connaissent beaucoup de plantes et leurs secrets. Les Hounnon sont le passage obligé pour atteindre le bas peuple et à ce titre, ils peuvent parfois influencer mêmes les politiques. Ils n'ont pas besoin de l'avis du roi ou du chef de collectivité pour agir et donc, ils peuvent prendre des libertés avec les institutions religieuses dont ils ont la charge, et faire travailler les

¹⁹⁸ Le fa, c'est l'oracle et il parle par des signes que seuls les initiés (les Bokonon) peuvent lire. Il est l'intermédiaire entre les morts et les vivants, entre les dieux et les hommes. Aujourd'hui encore, le Fa demeure l'unique intermédiaire dans le milieu traditionnel pour parler aux dieux et aux morts. À chaque décès aujourd'hui, la famille interroge toujours le Fa pour connaître les causes du décès et savoir les sacrifices à faire ou les sorts à conjurer.

dieux à des fins non désintéressées, qu'ils soient familiaux ou publics et n'ont pas besoin de l'avis du roi pour approcher des dieux avec lesquels ils sont en inter relations perpétuelles.

Les chefs des sociétés secrètes. Ils sont chargés de faire respecter les interdits et en cas de manquement grave aux règles communes peuvent demander des ordalies. (Sorte de justice en rapport avec les éléments de la nature et qui reviennent par exemple à payer à des dieux en nature ou par sa personne ce qu'on doit ou pour ses fautes.)

Les sociétés secrètes qu'ils dirigent jouent des rôles importants dans la sécurité des biens et des personnes (Zangbéto ou gardien de la nuit et Kouvito qui les morts qui reviennent), les rites de passage d'une classe à une autre. Les sociétés secrètes jouent un rôle de régulateur social et elles sont une institution incontournable pour le sommet de la hiérarchie qui est obligé d'aller vers elles, de les solliciter pour le bon ordre des choses. **La société des Oro** par exemple éloigne les mauvais sorts de la cité et on ne peut pas s'en passer, mais ce sont des groupes sociaux qui sont très indépendants et constituent des contre-pouvoirs aux sociétés et systèmes politiques traditionnels en Afrique de l'Ouest. Cela ne fait pas l'affaire des rois omnipotents, mais ils n'ont pas le choix parce que la règle est ainsi établie.

Lors d'un entretien avec un noble de la famille royale d'Abomey Mr Adjahahouédé professeur d'anglais au collège 58 ans affilié aux familles royales d'Abomey en service au CEG de Pahou), nous avons appris ce qui suit :

Les dignitaires qui devraient introniser le roi Tégbéssou d'Abomey (1732) pour montrer leur hostilité à ce roi ont mis une poudre urticante dans le costume hautement symbolique qui le fait roi de façon à le lui faire rejeter. Cela devrait signifier qu'il refusait d'être roi. Mais le roi a fait comme s'il ne sentait rien. Il reprend une formule bien connue en pays Fon qui dit ceci : si tu es chef, c'est parce que d'autres à côté te maintiennent debout autrement le chef peut tomber facilement.

L'affirmation est parfaitement justifiée quand on se réfère au coup de force qui a mis fin au règne du roi Adandozan en 1818 et le fit remplacer par Ghézo alors que tous les autres rois d'Abomey l'ont été à vie. En conclusion, le roi ou le haut dignitaire ou encore le chef de la collectivité familiale n'est pas dans la position confortable et exempte de tout compromis, mais est très dépendant des personnalités proches qui l'épaulent, donnent des renseignements et aident à prendre les bonnes décisions. Les prêtres vodoun, s'ils ne sont pas contents, torpillent les rituels et font de la malfaçon dans l'ordre exigé par les cérémonies. Dans de telles circonstances, les dieux refusent de travailler.

10-2.2 La cohabitation monde traditionnel et pouvoirs modernes

Depuis le « renouveau démocratique », les relations entre les pouvoirs traditionnels et les pouvoirs modernes ont évolué. Dans le schéma qui suit et qui concerne la période actuelle, on remarque que le roi omnipotent a perdu sa place pour un rôle symbolique à peine plus important que celui du chef de la collectivité. Le clergé et l'État apparaissent à l'écart par rapport aux institutions traditionnelles et négocient avec ce dernier. C'est une approche qui a été mise en évidence et fait ses preuves avec l'apparition des problèmes de société et les personnalités du milieu traditionnel se sont révélées incontournables pour mobiliser et informer.

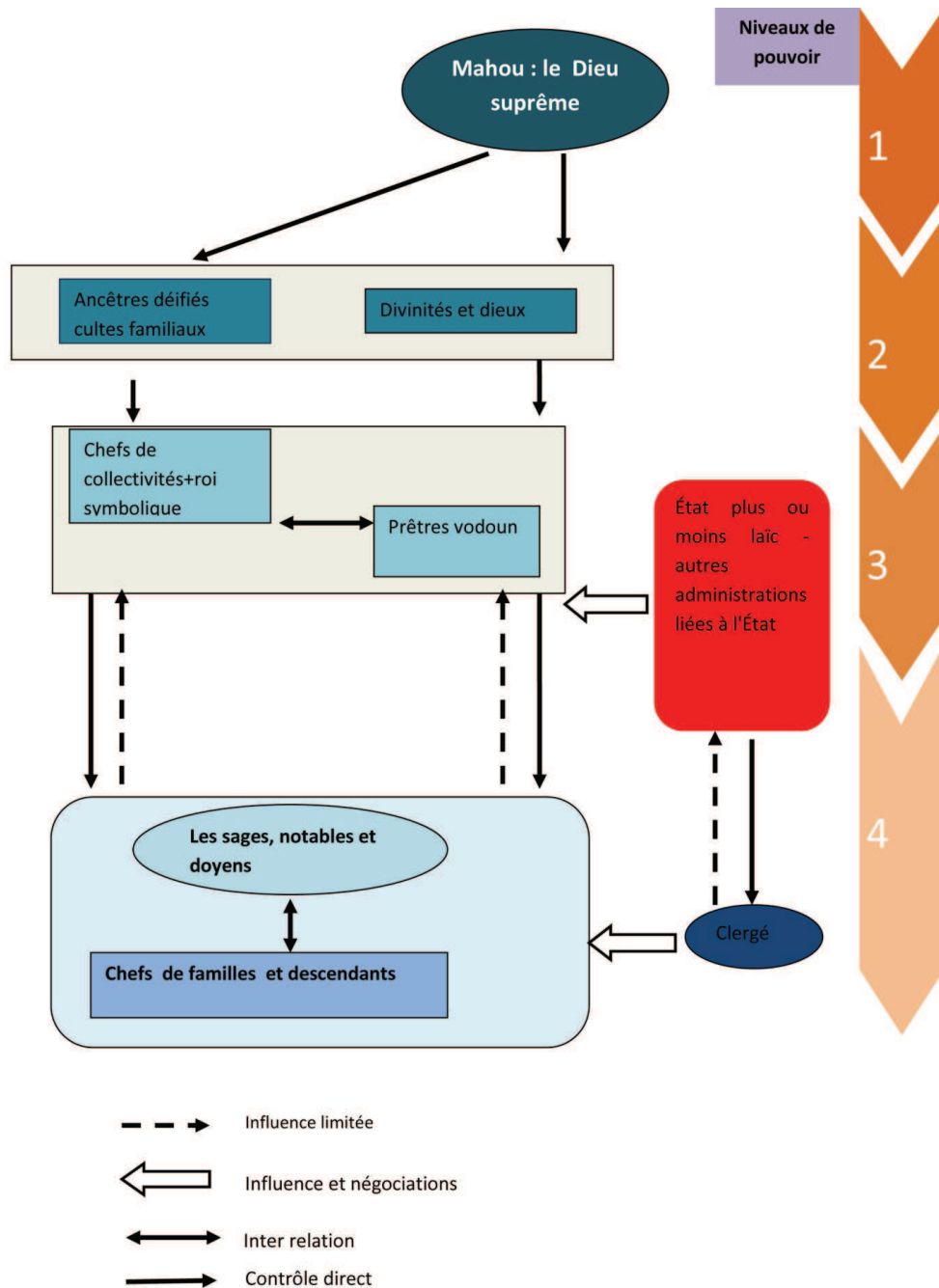


Figure 53 : Les hiérarchies sociales actuelles telles qu'elles fonctionnent en 2012. (Réalisation Lando P. à partir d'entretiens avec Adjahahouédé filiation famille royale d'abomey.)

Dans le schéma ci-dessus, on peut noter l'absence de l'administration de l'État et des collectivités locales et le tableau illustre une hiérarchie parallèle. Les collaborations et les consultations en vue d'une bonne gestion ramènent souvent dans le jeu les conflits d'autorité. L'autorité du roi est désormais circonscrit et ne dépassera plus les compétences de la collectivité familiale. Ce pouvoir, progressivement, va s'aligner sur celui du chef de la collectivité. Dans un premier temps, les rois vont rester comme en marge d'une administration républicaine. Mais petit à petit, et au fur et à mesure que les pouvoirs publics vont être confrontés aux problèmes sociaux, la médiation des rois et des chefs traditionnels va devenir incontournable. La République du Bénin reconnaît l'autorité des rois et des chefs traditionnels actuels et évitent d'empiéter sur leur domaine de compétence.

Mr Adjahahouédé (58 ans, enseignant de profession) estime que chez les Fon :

Le monde s'est déstructuré, mais la collectivité familiale et ce que les anciens disparus ont scellé ne le sera pas de si tôt.

Ceci explique pourquoi l'État est dans l'obligation de reconnaître qu'il existe un pouvoir des rois et chefs traditionnels actuels qui est parallèle.

Les niveaux de pouvoir se sont réduits : de cinq nous sommes passés à quatre parce que, si les rois continuent d'être intronisés, ils n'ont qu'une place et une autorité symboliques, strictement orientées dans la continuité des traditions ancestrales qui ont fait place aux lois républicaines, mais tout en restant vivaces.

Aujourd'hui, les autorités traditionnelles sont consultées régulièrement. Le milieu traditionnel et les institutions de l'État moderne négocient et se ménagent la paix et la cohésion sociale. Le clergé dans les milieux vodoun, trouve sa place dans un processus débarrassé de toute logique d'affrontement, enclenché depuis seulement cinquante ans environ. Il s'agit de favoriser la vie et les libertés des institutions traditionnelles sans pour autant les laisser occuper le terrain. Elles sont en marge de la vie politique, mais sont régulièrement consultées et servent de relais pour les décisions qui sont prises pour les populations. Les autorités publiques n'ont pas hésité à recourir à certaines institutions traditionnelles comme les Conseils des sages, des notables et des doyens. Les sages, les notables et les doyens ont une expérience dans le milieu traditionnel.

Depuis une trentaine d'années, les mutations sociales se sont accélérées et les sociétés africaines en général ont connu de profonds bouleversements. L'exode rural a connu une accélération sans pareil avant de se stabiliser, faisant exploser les populations des grandes villes où les bidonvilles ont poussé. Les problèmes sociaux se sont posés avec acuité. Dans les

recherches de solutions les autorités publiques ont utilisé tous les moyens en se sont tournant vers les gardiens de la tradition dont les rois, les chefs traditionnels et les sages font partie.

Le pacte postcolonial anti-chefferie a été mis en pratique par les régimes successifs sous forme de politiques d'exclusion ayant entraîné une séparation des sphères « coutumières » et politico-administrative à l'échelle local et une marginalisation de la chefferie dans le paysage politique local et national¹⁹⁹. Ces périodes d'incertitudes pour la chefferie traditionnelle ont sans doute permis aux chefs religieux de se positionner au devant de la scène. Pour exister et se faire entendre, la chefferie a dû rester accrochée aux responsables religieux.

10-3 Les conflits et le mode vodoun de leur résolution

Lorsqu'on s'intéresse aux conflits et à leur mode de résolution en milieu vodoun, il y a des risques de tomber dans la banalisation et parfois dans des anecdotes. Il semble pourtant évident qu'on perçoit mieux les formes de conflits à travers des exemples concrets. Globalement à Ouidah, les types de conflits regroupent surtout des conflits domaniaux ou des problèmes de positionnement par rapport au patrimoine d'un ancêtre au sein de la collectivité. Il y a ensuite les prises de position pour rester en conformité avec les conceptions vodoun des faits. Il faut voir aussi les affrontements avec le monde moderne. Les sociétés vodoun sont, comme toute autre société d'hommes, avec leurs conflits et leurs contradictions propres.

Pour ce faire, nous allons nous intéresser **aux conflits liés à la terre et au positionnement des individus au sein de la société** qui font appel à la médiation de la gouvernance locale, les sociétés vodoun étant fortement hiérarchisées. Nous avons énoncé au début de ce chapitre, ce qu'on peut entendre par conflits dans les milieux vodoun où toutes les définitions valent sauf pour le conflit armé. Les *masques* sacrés constituent un contrepois et une alternative réelle aux conflits armés qui concerneraient l'ensemble de la communauté ou des situations qui remettraient en cause l'ordre ancestral. Les conflits entre les hommes vont être gérés par les gouvernances locales parce que la sagesse veut qu'on écoute d'abord les plus âgés.

À travers l'analyse des conflits, nous voulons montrer le fonctionnement actuel de la gouvernance locale. Nous avons évoqué les acteurs visibles qui font le maximum pour ramener la paix et qui, parfois, autorisent la mise en œuvre des manières fortes. Les *Mého* peuvent demander par exemple qu'un individu compare, de gré ou de force, devant eux pour répondre d'un acte ou pour donner « une parole ». il sera alors tenu de respecter cette parole qui a valeur de pacte dans les sociétés vodoun. Mais il existe aussi des méthodes liées à des sociétés secrètes que nous essayons de mettre en lumière.

¹⁹⁹ Perrot, C. H. & Fauvelle-Aymar F. X., 2003, (sous la direction de) *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine* Éditions Khartala pages 131-132.

10-3.1 Une production de l'espace génératrice de conflit en milieu vodoun

La configuration actuelle du quartier Tovê et le positionnement des hauts-lieux amènent à penser que la production de cet espace possède des spécificités et n'est pas le fait du hasard. Les hauts-lieux ont été déterminants dans la structure de l'espace.

Limites du domaine privé ou public

Dans le quartier Tovê, on note une place privée immense, mais qui prend l'air d'une place publique. Nos investigations nous ont permis de comprendre que la municipalité ne pouvait prétendre à aucun droit sur cette place parce qu'elle est ancestrale et dédiée au dieu familial *Azili*. Les personnes étrangères aux lieux sont systématiquement harcelées de questions. En arrivant sur les lieux, voici comment nous avons été interpellé :

Êtes-vous à la recherche de quelqu'un ou de quelque chose ?

Vous ne pouvez pas prendre des photos ici sans autorisation.

Vous devez vous adresser au chef féticheur.

Cela pose le problème du domaine public et du domaine privé. La place Sato à Tovê qu'on voit sur les photos 92 - 93, est plantée de deux Bombacacées et marquée par la présence du temple de la divinité *Azili*. La gestion de cette place dépend essentiellement du prêtre et des conflits font surface ou des interrogations se font pressantes lorsqu'un intrus arrive sur les lieux. La mairie est juste informée des manifestations qui s'y déroulent. Le domaine marqué et contrôlé par la présence du dieu et deux arbres sacrés au milieu prouvent bien qu'aucun projet ne peut être envisagé en ce lieu. Le caniveau qui devrait être relié à un collecteur d'eau de pluie plus bas s'est arrêté juste au niveau des arbres sans qu'on ne comprenne pourquoi.

Nous formulons ici l'hypothèse que cet espace est prévu et programmé depuis toujours pour les manifestations des grands jours elle ne doit pas s'animer plus de deux ou trois jours par année. Elle peut accueillir au moins trois mille personnes et constitue un lieu de démonstration de force et de puissance. Le groupe se met en scène de temps en temps pour prouver qu'il existe et tout le monde est invité. La pérennité de ce lieu est aussi importante que l'existence et la survie de la collectivité. C'est un territoire qui est produit pour protéger un autre adjacent et sacré où dorment les ancêtres. Il a été créé pour tenir le plus loin possible toute situation qui tendrait à remettre en cause l'intégrité du domaine ancestral. C'est l'antichambre mise en place pour s'assurer que rien n'atteindrait jamais le sacré.



Photographie 92 : La place Sato à Tovê en 2008, marquée par la présence du temple *Azili*. Elle est située à deux pas du fort portugais les deux se situent de part et d'autre de la rue Van Vollen Hollen qui délimite le territoire de Tovê au sud.



Photographie 93 : Suite de la place Sato. Au-delà des arbres sacrés, le temple Azilinson. La famille Azilinson, une filiation dans le système Adjovi s'est appropriée le lieu.

Aucun riverain de cette place ne peut rien entreprendre sans l'autorisation préalable du chef féticheur. Il n'est possible d'y planter un seul arbre alors que le droit foncier au Bénin permet de le faire sur une bande de 3 m le long du mur de clôture. Nous avons, dans le cas précis, un espace public privatiser.

10-3.2 Les conflits en milieu traditionnel vodoun à Ouidah et l'esprit des masques

A / L'esprit des masques en milieu vodoun : les masques sont des sociétés secrètes masculines en pays vodoun. Il est peut-être important de signaler que derrière le *masque*, il y a le secret de groupe et que les secrets ont une grande valeur parce qu'ils inspirent la peur. Les groupes sociaux qui contrôlent les *masques* ont aussi un certain pouvoir politique et cela introduit de fait une compétition avec les autorités officielles. Un groupe assez restreint déteint ce pouvoir inclusif que tout le monde reconnaît et qui peut être utilisé dès que certaines conditions sont remplies. Dans les cas de conflits, le *masque* qui n'apparaît jamais dans des conditions ordinaires peut imposer son autorité et exiger la cessation d'un différend. Pour asseoir leur légitimité, les sociétés secrètes invoquent des mythes qui attestent leur origine divine. Le contrôle des *masques*, à Ouidah comme ailleurs en milieu vodoun, se fait sous le sceau des divinités vodoun et s'avère nécessaire pour remplir la fonction d'intermédiaire entre différents groupes, mais le pouvoir des *masques* peut dégénérer parfois en terreur quand ils entreprennent de régler des comptes ou pour punir. C'est pour cette raison que l'intervention des *masques* dans les conflits calme les ardeurs.

B / Le masque comme autorité dans les conflits : en milieu rural les *masques* interviennent dans de nombreux conflits, il n'est pas rare que le chef de la collectivité et le chef traditionnel soient saisis pour tenter de trouver un accord dans un conflit sensible sur les limites d'un domaine. Le mode de résolution vodoun d'un pareil conflit veut que des *masques Zangbéto*²⁰⁰ (gardien de la nuit) soient positionnés sur les limites du domaine pour signifier l'interdiction de l'accès à un tiers. Les deux protagonistes sont ensuite convoqués pour être informés de cette décision et aucun d'eux n'a le droit de se rendre sur le domaine jusqu'à ce que la solution définitive soit trouvée. L'objectif d'une telle démarche est d'éviter l'affrontement physique entre les deux individus et gagner du temps pour arriver à une solution.

Au sein des collectivités familiales où les revenants appartiennent à la tradition, quand deux camps constitués ou deux individus n'arrivent pas à s'entendre, le chef de collectivité fait venir les *masques revenants* pour imposer une solution ou pour la chercher. Le *masque* peut servir aussi à régler des problèmes de couples à Adjara Adovié près de Ouidah. Un directeur d'école raconte :

²⁰⁰ Dans ce cas, le *masque* n'est pas porté un tiers. On sort le *masque* de son enclos et on le transporte sur les lieux du conflit. Il est constitué de la face et du costume du masque.

Ils sont venus me voir pour dire que la dame ne devrait plus faire son petit commerce qui consiste à vendre des galettes dans la cour de récréation parce qu'elle avait un problème avec son mari. Ils m'ont fait comprendre aussi que l'interdiction était scellée par le masque Zangbéto. Moi je suis agent permanent de l'État et je ne sais pas en quoi cela me concerne, mais comme je ne souhaiterais pas avoir des problèmes avec eux, je me suis vu obligé d'appeler l'intéressé et lui faire comprendre que je ne souhaitais plus qu'elle continue à venir dans l'enceinte de l'école et qu'elle pourra recommencer quand les choses rentreront dans l'ordre. (entretien en français, 2012 Mr F. 55 ans)

Le masque sert dans beaucoup de cas à lever des flous, interdire, et en même temps fixer des limites. Dans le cas de la lagune sacrée d'Avlékété, la jeunesse locale avide et fougueuse, ne veut pas toujours respecter les interdits. Mr Y. nous en parle :

Nous avons placé deux masques pour que les limites à respecter soient visibles. Nous ne voulons pas d'une jeunesse qui transgresse les interdits. Nous avons vu le jour ici et on nous a dit que nos ancêtres ont mis en place ces interdits et nous devons les respecter pour le bien de tous si les jeunes ne veulent pas l'entendre comme ça, qu'ils s'en aillent dans d'autres localités. Ils ne faut laisser personne briser la branche sur laquelle nous sommes tous assis.

(Mr Y. 80 ans, un sage d'Avlékété)

10-3.3 Les conflits en milieu urbain et au monde moderne

Les conflits liés aux délimitations de domaines en milieu urbain

Depuis le « renouveau démocratique », dans les milieux urbains, comme Ouidah, les *masques* appartiennent à des groupes sociaux qui s'en servent pour renforcer leur cohésion et régler leurs problèmes particuliers en famille et dans le quartier. Les *masques* en ville ne sont pas une institution généralisée à tout le monde, et des groupes différents et rivaux détiennent des pouvoirs de *masques* non semblables. En ville, les *masques* interviennent dans le règlement des conflits uniquement dans le cadre des affaires familiales. Quand deux collectivités familiales s'affrontent, le problème est porté devant les juridictions publiques qui tranchent. Les intermédiaires locaux essaient toujours de calmer les passions, mais il est souvent difficile que leur impartialité soit garantie parce que les liens tissés durant des générations peuvent ressurgir.

Nous avons précisé que les terres où dorment les ancêtres ne font l'objet d'aucune négociation ou spoliation. Pour s'assurer que de tels problèmes ne se posent, des écrits sont apposés sur les murs de certaines maisons à Ouidah pour prévenir tout acquéreur de la non marchandisation du bien collectif par le signalement « **À ne pas vendre** ». (cf. photographies n°50 et n° 51) Il s'agit là encore de domaines construits ou non, par des tiers disparus, dans la périphérie de Ouidah et non dans les territoires de collectivités familiales dans la vieille ville. Les domaines qui font l'objet de conflits sont des terres ancestrales profanes qui étaient ou sont restées des terres agricoles et le problème peut se poser de deux manières.

- a / Il y a le cas où ce sont les membres d'une même collectivité qui s'identifient à des ancêtres différents dont les patrimoines font parties du collectif patrimonial familial. Il y a des problèmes parce qu'il y a des flous en ce qui concerne le positionnement des individus par rapport à l'ancêtre le plus proche. Dans de pareil cas, on fait appel à la sagesse d'un « *Mêho* » un des hommes âgés qui connaissent la famille et son histoire pour dénouer la situation et mettre tout le monde d'accord. Les *Mêho* sont considérés comme dépositaires des passés familiaux et leurs paroles sont inspirées par les ancêtres pense-t-on dans le milieu traditionnel.

- b / Le conflit domanial peut opposer deux collectivités à propos de terres profanes dont les limites sont devenues imprécises ou parce que les marqueurs végétaux qui en indiquaient les limites ont disparu ou encore pour des aménagements modernes comme la RNIE1 à Ouidah. Les tribunaux au sud du Bénin s'animent souvent pour ce genre d'affaire même s'ils sont mal outillés pour apporter les solutions appropriées. En 2012 à Ouidah, il y a eu un cas de contestation de limites d'un domaine en friche situé au nord de la RNIE1 qui s'étend sur environ 6 000 hectares. Le conflit oppose une collectivité familiale Houédah à une autre de souche Fon (cf. figure 54). Le tribunal a tranché en faveur de la collectivité Fon et ordonné la démolition d'implantations sur le côté nord de la RNIE1. Les médiateurs et le conseil des sages ont essayé de calmer le jeu, mais cela n'a pas été efficace.

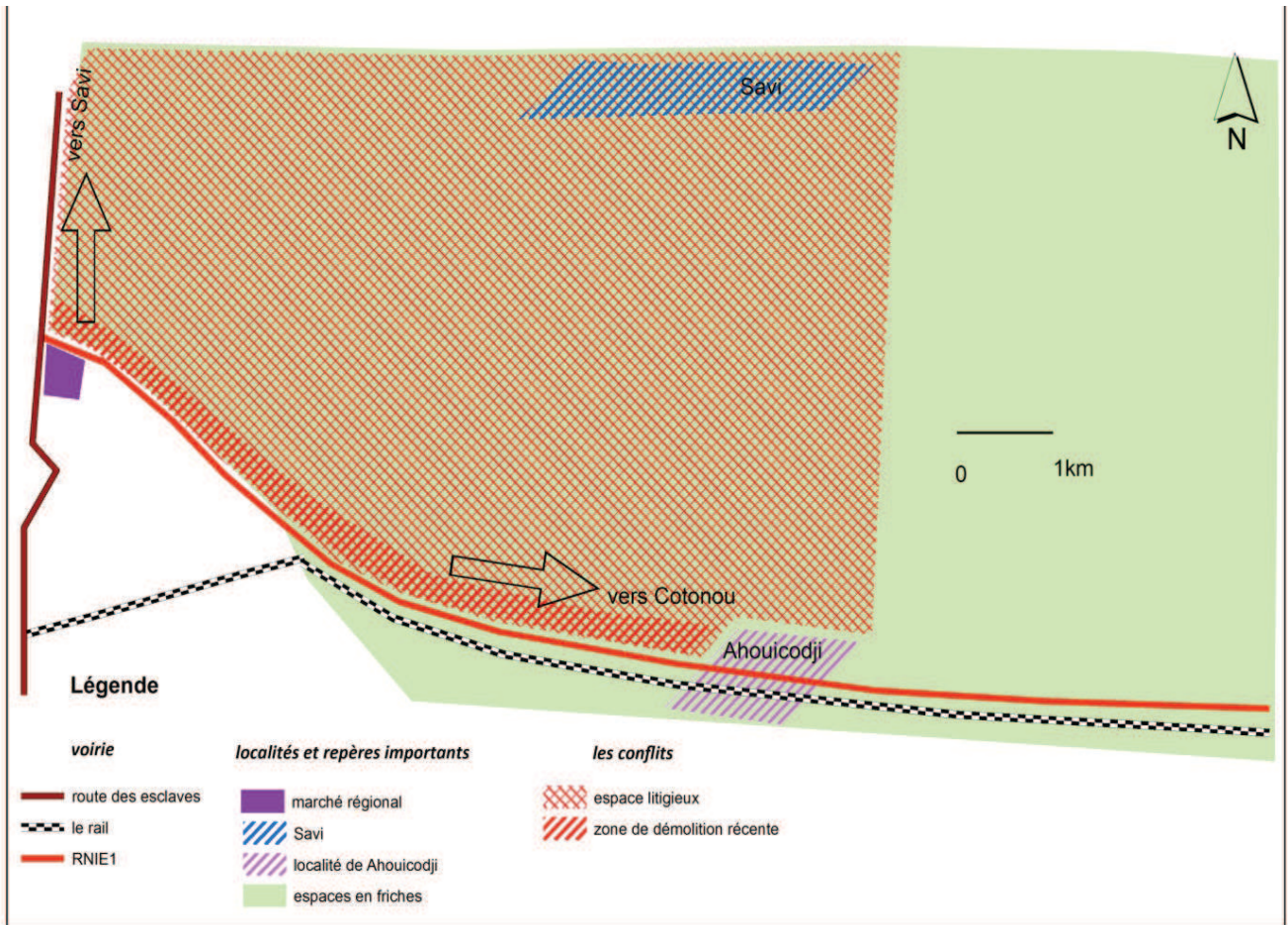


Figure 54 : Un domaine litigieux près de Ouidah au nord de la RNIE1.

Environ 6 000 hectares au nord de la RNIE1 se localisent entre la localité d'Ahouicodji et le marché régional de Ouidah sur une profondeur d'environ 12 km jusqu'à la localité de Savi au nord sur la Route des esclaves. Les Fon qui se sont installés après la conquête de Ouidah en 1724 estiment aujourd'hui que les terres conquises restées en friche et non revendiquées, qui ne font pas partie des territoires sacrés Houédah, leur reviennent. Nous ignorons comment les institutions modernes ont dit le droit pour leur donner raison.

Comme on peut le constater, les conflits se sont déplacés vers les périphéries des territoires sacrés et concernent des frontières de domaines en friche qui deviendront peut-être, quelques décennies plus tard des territoires sacrés lorsque les premières générations disparaîtront et seront inhumées dans ces terres où leur vie s'est déroulée.

Les conflits liés à l'aménagement du territoire

Dans d'autres cas, des luttes sont menées dans le but de rester en accord avec les institutions vodoun. Si tel est le cas, les gens suivent leur propre logique. Dans la commune de Pahou juste au lendemain de l'indépendance après 1960, un pont a été construit à côté du lit mineur de la rivière Ouégba et n'a donc jamais servi si ce n'est comme perchoir pour les passants qui veulent contempler la faune qui a son habitat dans l'environnement de la rivière.

Les gens ont pensé que la divinité ondine qui avait possession du cours d'eau habitait le lit mineur. Nous avons là un exemple de positionnement pour rester en accord avec des principes de la religion ancestrale : il ne faut pas déranger la divinité ondine à l'endroit où il a élit domicile. Le pont avait été conçu par un administrateur colonial qui ne voulait pas affronter les interdits locaux et, avec l'indépendance, les logiques traditionnelles ont eu le dessus. Aujourd'hui, la voie a été complètement abandonnée au profit d'une autre plus praticable, et la nature a repris ses droits.

D'autres conflits surviennent lorsque l'aménagement du territoire veut imposer l'abattage d'essences forestières isolées pour le tracé d'une voie. Les acteurs du milieu traditionnel s'y oppose parfois avec brutalité et font planer des menaces. Les agents des travaux publics ont appris, dans les territoires vodoun à contourner ces obstacles végétaux ou de temples qui passent à peine à côté d'un temple (cf. photo ci-après)



Photographie 94 : Déviation de la RNIE1 : pour éviter l'ensemble d'essences à gauche et à droite sur la photo.

La RNIE1 ici fait deux détours à l'ouest de l'agglomération de Ouidah pour épargner l'ensemble des espèces sacrés. L'abattage de ces essences forestières demandent un temps de négociations et des cérémonies que seuls les chefs religieux maîtrisent.



Photographie 95 : Les obstacles à l'aménagement en milieu urbain. Ici un caniveau passe tout près du temple situé juste au dessus.

Ici à Ouidah : la rue à droite, le caniveau couvert au milieu et le temple d'un dieu à gauche. On peut se demander comment le constructeur du caniveau a fait pour réussir son tracé par rapport au temple en terre de barre couvert de tôles en zinc rouillées.

Conclusion : La gestion des conflits en milieu rural comme en milieu urbain comporte nécessairement le passage par la médiation des chefs traditionnels, des chefs de collectivités ou des rois selon les lieux on l'on se trouve et la gouvernance locale qui s'y trouve. La gouvernance locale est souvent sollicitée parce que les preuves et les justifications écrites font défaut ou parce que ces preuves existent, mais beaucoup de gens préfèrent les médiations à l'amiable que les jugements des tribunaux qui sont efficaces, mais inadaptés à cause d'une réforme foncière nécessaire, mais jamais faite.

Conclusion générale

Nous arrivons au terme de cette étude au constat que le vodoun a franchi les limites de l'Afrique de l'Ouest et fait la conquête d'une partie du monde, par le biais de la traite. La traite des Noirs a été l'un des phénomènes à la base de la mondialisation de l'économie et des cultures et il y a là un motif de fierté pour l'Afrique dont les formes de pensée ont colonisé une autre partie du monde. Le vodoun par le biais de la traite s'est transformé et a transformé d'autres cultures et fait naître outre Atlantique des civilisations nouvelles autrefois inexistantes. Ainsi donc, ceux qui tentent d'insinuer que l'Afrique n'est pas suffisamment entrée dans l'histoire doivent comprendre qu'ils n'ont pas l'exclusivité des vérités de l'histoire et qu'ils se trompent de débat. Elle y est entrée par ses valeurs et ses cultures, par ses capacités à donner dans l'économie mondiale comme tous les autres peuples du monde. Et nous pensons que ce fut chose pleinement faite. Les flux et reflux de la traite entre les deux rives de l'Atlantique ont remodelé les paysages urbains du littoral de l'Afrique de l'Ouest notamment Ouidah, avec une civilisation nouvelle de l'habitat. Par ailleurs, l'introduction de nouvelles plantes et de céréales en Afrique va changer les habitudes alimentaires de façon définitive. L'Afrique n'a donc pas tout perdu à travers cette plaie de l'histoire qu'est la traite.

La civilisation vodoun dans l'aire culturelle d'Adja-Tado a produit un espace spécifique qui, à tout point de vue n'est pas neutre. Ce travail aura permis de montrer que la sacralité dans un espace composite influence les rapports au milieu, à l'altérité et à l'aménagement. La dimension culturelle du vodoun se projette dans l'espace qu'elle influence par le biais de différents marqueurs.

Le foisonnement religieux et la capacité des peuples de culture vodoun à produire la sacralité introduisent de fait des rapports différents aux éléments de la nature et de l'espace, ce qui génère des conflits avec des peuples allochtones. Nos travaux de recherches nous ont permis de comprendre que les permanences dans ce milieu constituent des verrous et que par leur biais, le vodoun se donne les moyens de sa survie et peut marquer pour longtemps encore l'espace. Nous avons répertorié parmi les permanences, des catégories qui, à terme, peuvent disparaître : c'est le cas des marqueurs végétaux (les arbres sacrés) ou encore des lieux qui peuvent changer de fonction et se trouver banalisés sous l'effet de la pression démographique, c'est le cas de certaines forêts sacrées. D'autres, par contre, marqueront encore longtemps l'espace et pour cette raison posent problème : ce sont les terres que nous divisons en deux catégories :

- les terres profanes qui sont des espaces agricoles et qui peuvent être rétrocedée et évoluer ou non vers la sacralité. Mais une autre menace existe là aussi puisqu'on tend vers la « fin des terres » sous la pression démographique.

- il y a ensuite les terres sacrées où reposent les ancêtres qui, elles ne sont pas négociables, notamment les territoires des concessions familiales.

La ville de Ouidah qui est notre terrain de recherche est spécifique parce qu'elle est fortement marquée par le vodoun. Par ailleurs, la succession et la juxtaposition des différentes influences dans l'espace urbain en font une ville fractale. Nous avons donc été amené à décrypter l'emboîtement de territoires à identités particulières avec des ensembles plus globaux.

La façon dont les humains s'inscrivent dans l'espace constitue une forme de marquage. En effet, nous avons montré que la concession d'une collectivité territoriale (concession ouverte ou concession fermée) par son histoire et son évolution est un territoire non corrompible et imprenable. Le temps de ces recherches nous a amené à donner une définition « tropicalisée » du mot concession qui est l'espace vitale d'une collectivité familiale, un lieu de collusion d'histoire, d'identité et de religion. Concession fermée ou concession ouverte, les résultats viennent rappeler que ce sont des territoires inaliénables qui, une fois marquée par une collectivité familiale, n'en connaîtront plus jamais une autre. Ainsi, comme le dit si bien Alain Sinou, *Ouidah est une ville singulière et cette particularité donne à la ville son âme.*

Nous avons développé le concept de la compartimentation identitaire du territoire pour montrer quelle a été l'évolution du territoire de la collectivité familiale qui devient ainsi dans l'espace urbain, un marqueur spatial et même parfois un indicateur et un repère géographique local et national. La compartimentation identitaire du territoire est incontestablement dans la logique de la conception vodoun du rapport à l'Être suprême et aux évolutions des sociétés africaines actuelles. Elle comporte une apparente contradiction : la partition renforce la sécurité et la protection du territoire collectif.

La non corrompibilité du territoire à Ouidah bloque l'espace et provoque des gênes pour l'aménagement du territoire. Des marqueurs végétaux, devenus des géo symboles parce qu'ils ont été pris dans un rapport social de communication, deviennent des objets non ordinaires que les peuples respectent et protègent. Le vodoun est véritablement dans la nature et protège l'environnement et de là viennent des contraintes spatiales. Par ses différents marqueurs et son foisonnement, le vodoun est un facteur limitant pour l'aménagement du territoire, du fait du verrouillage qu'il impose dans l'espace. La fossilisation lente et progressive d'une bonne partie du patrimoine architectural a comme conséquence un certain verrouillage et explique l'absence de moyens financiers pour sa réhabilitation. De même, les pesanteurs de ce milieu où certaines institutions ont été transmises de génération en génération de manière rigide, provoquent des vides humains dans les concessions et rendent de fait non nécessaire la restauration de bâtiments.

Les sociétés vodoun ont toujours montré une capacité extraordinaire à s'adapter et à se mettre dans le sens du courant et de l'évolution sociale. Pour gérer les conflits et les contradictions, les institutions comme le *conseil des sages* qui existaient depuis fort longtemps se sont donné un sang nouveau : les intellectuels retraités ont intégré cet organe de médiation qui jugule les conflits. Les rois et les chefs religieux gardent encore un rôle important dans la gouvernance locale et restent aujourd'hui des intermédiaires indispensables dans la gestion des conflits. Ils ont une capacité de mobilisation qui fait d'eux des acteurs incontournables pour l'action de l'État et des hommes politiques à l'échelle locale.

Perspectives

Les sociétés vodoun en général et celle de Ouidah en particulier sont dynamiques et en devenir. Dans les décennies à venir, l'authenticité vodoun va peut-être se restreindre et on pourrait assister à la théâtralisation et une folklorisation poussée si on tient compte des impératifs économiques et des mutations sociales. Il n'y a donc pas de doute que le temps fera perdre au vodoun un peu son âme. À travers cette étude nous avons voulu montrer que la société vodoun s'adapte et s'intègre de plus en plus à la mondialisation et que son devenir reste une affaire à suivre. En faisant une lecture du passé et en se projetant dans l'avenir, le vodoun reste une des forces qui influenceront encore longtemps les sociétés dont il constitue le fondement culturel.

Lexique

Abikou : mauvais génie qui provoque la mortalité à répétition des enfants chez un même couple.

Abikouzoun : bosquet ou forêt sacrée réservés à Abikou à l'écart des lieux habités.

Bokonon : devin et prêtre chargé de faire parler le Fa.

Candomblé : religion du culte des esprits à Bahia au Brésil, apparenté au vodoun.

Dangbé (python) : dieu serpent totem exclusif des peuples Houédah. Aucun temple de python n'existe en dehors de Ouidah.

Djotoh : c'est une composante de l'identité. Il s'identifie toujours à un ancêtre qui fait son retour dans le monde des vivants par le biais de la venue d'un nouveau-né. Il est l'envoyeur de l'enfant.

Dou : signe géomantique du Fa auquel est associé un texte ou une légende interprétable par le Bokonon.

Fa : divinité par l'intermédiaire de laquelle tous les dieux s'expriment. Les morts aussi parlent aux vivants par l'intermédiaire du Fa. Art divinatoire basé sur la probabilité et l'analyse combinatoire. Le Bokonon est l'initié et l'interprète du Fa qui est la principale divinité du vodoun. Tous les dieux s'expriment à travers le Fa. Il est originaire du Nigéria.

Hêviosso : dieu de la foudre chez les peuples Fon du Bénin.

Hounnon : grand prêtre vodoun chez les Fon du Bénin.

Houngan : grand prêtre vodoun en Haïti.

Kpassatin : marqueur végétal sacré des savanes communément appelé baobab.

Kpohli : divinité secondaire du Fa. Le kpohli est individuel et chaque homme a le sien ; il se caractérise par des interdits : ce qu'il faut manger ou ce qu'il ne faut pas, les couleurs qu'il faut éviter et les habitudes à prendre.

Lêgba : dieu-objet en Afrique de l'Ouest et en Haïti. Il est souvent à l'entrée des concessions, des maisons, à l'entrée ou au centre des villages, (centre des marchés) ou de certaines villes. Il balise le parcours des hommes et les protège. Tous les dieux lui donnent des missions à accomplir : il est le messenger de tous.

Loko (chlorophora excelsa) : dieu-objet végétal. Arbre sacré des savanes ; on dit qu'il abrite les réunions des sorciers.

Mambo : prêtresse suprême en Haïti.

Nangbo : prêtresse suprême au Bénin chez les Fon.

Mêho : personne habitée par la sagesse chez les Fon. Il faciliteur de dialogues et intermédiaire entre les services étatiques modernes et les milieux traditionnels en cas de conflit ou de mésentente. C'est une personne ressource.

Obatala ou Orisha : Dieu du ciel, le suprême, le plus haut chez les Yorouba.

Oro : masque sacré au visage inconnu très couvert par le secret. Il est utilisé pour exorciser un mauvais sort collectif. En pays Yorouba, quand un incident grave survient et il faut prendre très rapidement une décision, Oro sort, se fait entendre pour que les femmes se cachent. Les femmes ne doivent absolument pas le voir. Sa sortie permet d'éloigner les femmes et de prendre une décision en toute sérénité lorsqu'un enfant tombe dans un puits par exemple. Un tel évènement n'est pas ordinaire ; il est provoqué par des forces surnaturelles et il faut agir vite. Ce qui n'est possible quand les femmes paniquent et hurlent dans tous les sens.

Orozoun : forêt sacrée consacrée au masque Oro.

Shango ou Tchangou : dieu de la foudre chez les Yorouba.

Sado ou Tado : (veut dire ramper autour) ; village d'origine des Fon situé au centre de l'actuelle République du Togo.

Santéria : pratique du culte des esprits à Cuba.

Vaudou ou Vodou : culte des esprits véhiculé en Haïti par la traite des Noirs. On y distingue au moins quatre variantes : le culte *Guêguê* (Togo), le culte *Yorouba* (Nigéria), le culte *Arada* (Bénin), le culte *Angola* (Afrique centrale).

Vodoun ou vodou : culte des esprits en Afrique de l'Ouest en langue fon ; il est pratiqué comme religion traditionnelle dans l'aire culturelle d'Adja-Tado à l'intérieur du Golfe de Guinée et fortement marqué par le culte des morts.

Vodounnon : grand prêtre vodoun.

Vodounsi : adepte du vodoun.

Zangbétoh : masque sacré gardien de la nuit, jouant le rôle de la police. C'est une des sociétés secrètes les plus organisées et il est utilisé pour sceller des interdits ou régler des conflits.

Zoun : bosquet, forêt, forêt sacrée.

Liste des interviewés

- Mademoiselle D. 38 ans responsable chargée de projet sanitaire sida dans la commune de Ouidah
- Mr B. 60 ans enseignant chargé de cours personne ressource. Très actif et inter acteur dans les organisations qui œuvrent pour le développement de la ville de Ouidah. Mr B. a fait la Côte d'Ivoire.
- Mr N. 68 ans enseignant à la retraite, revenu vivre à Ouidah après avoir servi dans les localités du nord et du centre du Bénin.
- Mr Dine 68 ans de confession musulmane revenu vivre dans la concession familiale à Ouidah après plusieurs années d'aventure au Niger. Il est éleveur de petits ruminants pour sa survie.
- Mr Y. 85 ans retraité des services du génie rural ancien maire d'Avlékété.
- Mr N. A. 81 ans retraité de la maison de commerce John Walkden, résidant et natif de Ouidah.
- Mr H. H. 50 ans dignitaire, occupe de hautes fonctions dans la hiérarchie vodoun sur le plan national. Il représente l'institution traditionnelle vodoun dans les grands forum à l'extérieur du Bénin.
- Mr K. enseignant 50 ans, ayant exercé dans la ville de Lomé et connaissant bien l'histoire de la forêt de Bê.
- Mme T. 70 ans guérisseuse ayant une grande connaissance des plantes. C'est une personne-ressource consultée par beaucoup de gens.
- Mr H. 78 ans retraité des chemins de fer et vivant en permanence à Ouidah. Il est un notable de la collectivité familiale, collaborateur du chef.
- Mr Z., 55 ans, auto-entrepreneur installé dans la concession familiale. Il est de l'ethnie Houédah.
- Mme Monteiro 80 ans seule vrai descendant des Monteiro vivant dans la concession de la collectivité elle est entourée d'individus étrangers à la collectivité.
- Mr B2., 70 ans, retraité de l'enseignement primaire revenu vivre dans la concession familiale à Ouidah. C'est un expérimenté des conflits familiaux.
- Mr Azon, 78 ans, anciens chefs de gare à Pahou. Témoins des évolutions sociales, des mœurs, et des mentalités.
- Mr H2, 70 ans, fils d'un ancien chef du village de Pahou.
- Mr Hounghédji, 72 ans, proche du chef de la collectivité Hounghédji.

- Mr Vigan, 75 ans, proche du chef de la collectivité des Hannan.
- Mme Léocadie de Souza, 40 ans, filiation collectivité familiale de Souza, gérante d'un restaurant sur la place Tchatcha.
- Mme Sacramento 65 ans, fille de la collectivité familiale Sacramento à Ouidah.
- Mr B2, 70 ans, retraité de l'enseignement primaire.
- Mr Ologoudou Émile 78 ans, professeur de sociologie de l'université de Cotonou à la retraite membre du conseil des sages et personne ressource de la mairie de Ouidah.
- Honorat Aguessy 80 ans, professeur de sociologie de l'université de Cotonou à la retraite membre du conseil des sages de la mairie de Ouidah. Fondateur de IDEE. Auteur de (2008) *Cultures vodoun : manifestations, migrations, métamorphoses : Afriques Caraïbes, Amériques*. Éditeur IDEE (Institut de Développement et d'échanges endogènes) 382 pages.

Bibliographie

Agbo Casimir 1959 - *Histoire de Ouidah du XVI^e au XX^e siècle*. Éditions Les Presses Universelles 301 pages

Aké Loba Gérard, 1960, *Kocoumbo, l'étudiant noir*. Éditions Paris Flammarion.

Akouehou Gaston - 2004, Environnement institutionnel et gestion traditionnelle des espaces forestiers: cas de la région des Monts Kouffé au centre du Bénin . *Les Cahiers d'Outre Mer*, 226-227, Avril-Septembre 2004.

Alvergne C. , 2008, *Le défi des territoires. Comment dépasser les disparités spatiales en Afrique de l'Ouest et du Centre*. Éditions Karthala

Argyriadis Kali, 1999, - *La religion à La Havane*

Azria Régine & Hervieu-Léger Danièle (sous la direction de) 2010, *Dictionnaire des faits religieux* pages 38-39

Bâ Amadou Hampâté 2000, *Sur les traces d'Amkoullel, l'enfant peul*. Réédité en 2000

Bâ Amadou Hampâté, 2004, *Il n'y a pas de petites querelles*. Réédité en 2004.

Barbier Jean-Claude & Dorier-Apprill Élisabeth, 2002. In : Cohabitations et concurrences religieuses dans le Golfe de Guinée. Le Sud-Bénin, entre vodun, islam et christianismes -

Bastide Roger, 1967 *Les Amériques Noires - Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde* Éditions Payot Bastide Roger, 1999, - *Le Candomblé de Bahia*, Éditions Plon

Bédard, Mario, 2002, Une typologie du haut-lieu ou la quadrature d'un géosymbole, *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 46, n° 127 : 24-48.

Belhedi Amor avril 2006 Territoires, appartenance, et identification. *In l' Espace Géographique* page 310-316

Bellinger Gerhard 2000 *Encyclopédie des religions* Paris collection "Le Livre de poche"

Berbain S. 1942, *Études sur la traite des Noirs au Golfe de Guinée. Le comptoir français de Juda au XVIII^e siècle*. Mémoires de l'IFAN n°3. Dakar, 1942.

Brunet R. 1992, *Les mots de la géographie : dictionnaire critique*, Montpellier, RECLUS 470 pages, p.29.

Burch, Thomas K. 1967 : Some demographic determinants of average household size : an analytic approach. *In lastlett* (72) :92-102

Cornevin Robert - 1962. *Le Dahomey (La République populaire du Bénin)*, réédition 1981. Maisonneuve et Larose Paris.

- Coquery-vidrovitch Catherine, 1992, *l'Afrique Occidentale au temps des Français, colonisateurs et colonisés*,
- Coquery-vidrovitch Catherine, 2003, *La découverte de l'Afrique: l'Afrique noire atlantique, des origines au XVIII^e siècle*, Éditions L'Harmattan.
- Daget Serge 1990, *La traite des Noirs* Éditions Ouest- France. 298 pages
- Deffontaines Pierre, 1948 - *Géographie et Religions*. Éditions Gallimard, Collection géographie humaine, Paris, 439 pages Dubuisson Daniel, 1998, *L'Occident et la religion*, p. 92
- Di Méo, G. (1995) Patrimoines et territoires, une parenté conceptuelle. *Espaces et sociétés - Méthodes et enjeux spatiaux*, Paris, L'Harmattan, 78 58-68.
- Diop Birago, 1967. *Leurres et lueurs*. Éditions Présence Africaine.
- Giovanni Filoramo, 2007 *Qu'est-ce-que la religion?* Presses numériques de l'Imprimerie Maury S.A.S. pages 14-16.
- Dorrier-Aprill Elisabeth décembre 2006, Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne. In *L'information géographique* n°4. Volume 70.
- Dubresson Alain & Raison Jean-Pierre, 2003. *L'Afrique subsaharienne - une géographie du changement*. Éditions Armand Colin. Page 80.
- Follo Francesco, 21 Août 2007. In : Le dialogue interreligieux et l'oecumenisme: L'unité par la diversité. *Colloque international sur « le dialogue des religions endogènes, du christianisme et de l'islam au service de la culture de la paix en Afrique. »*
- Föllmi Danielle et Föllmi Olivier 2005 *Origines: 365 Pensées de sages africains* Éditions de la Martinière Paris.
- Giovanni Filoramo, 2007, *Qu'est-ce-que la religion ?* Presses numériques de l'imprimerie Maury S.A.S. , pages 14-16.
- Grondin Jean, 2009. - *La philosophie de la religion* . PUF, collection : Que-sais-je? Paris , pages 66-73. Grivot R. 1949. La pêche chez les Pédah du lac Ahémé. *Bulletin de l'IFAN. Dakar*
- Guermont Yves 2006, l'identité territoriale : l'ambiguïté d'un concept géographique. *L'Espace géographique* octobre- novembre 2006
- Guilcher André - 1958, La région côtière du Bas-Dahomey occidental. Étude de géographie physique et humaine appliquée. *Bulletin de l'IFAN Dakar*.
- Hallé F. , 2010, « les controverses de l'espace géographique » -Analyse de l'ouvrage réalisé par Bruneau Michel, 2011. In *Espace géographique* janvier 2011 pages 76-94.
- Hazoumé, Paul, 1937, *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris Institut d'ethnologie.

Idrissa K. , 1984, l'Espace du Soudan central du XVI^e au début du XIX^e siècle. Thèse de doctorat - Université de Niamey - Niger.

Juhé-Beaulaton Dominique , 1990, *La diffusion du maïs sur les côtes de l'Or et des Esclaves aux XVII^e et XVIII^e* R.F.H.O.M. Kimba Idrissa 1984, thèse de doctorat : *l'Espace du Soudan central du XVI^e au début du XIX^e siècle*.

Juhé-Beaulaton Dominique (Centre de Recherches Africaines. Paris 1 -CNRS) & Roussel Bernard (Laboratoire d'Ethnologie-Biogéographie - MNHN Paris) 2005, *Les site religieux vodoun : Des patrimoines en permanente évolution*. IRC, collection "Colloques et séminaires" : pages 415-438.

Lando P. 2007, Géographie religieuse et vodoun en Afrique de l'Ouest (Bénin) : Permanences et mutations. Mémoires de master recherche, UBO, pages 71-74

Laye Camara 1953, *l'Enfant noir*, Edition Paris. Prix Charles Veillon 1954.

Luiz Felipe de Alencastro, 2000, *Le tract de la vie : formation du Brésil dans l'Atlantique Sud XVI^e XVII^e*. Éditions Campanhia das letras Sao Paulo.

Lussault, M. , 2007, *L'homme spatial*. Éditions du Seuil, Paris 364 pages.

Marx Karl, 1843, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Œuvres philosophiques* , page 94.

Meillassoux Claude, 1986 , Anthropologie de l'esclavage. *Le ventre de fer et d'argent* Paris ,PUF ORSTOM (Office des Recherches Scientifiques et Techniques d'Outre-mer)- 1976 à 1978. Étude fréquentielle des précipitations au Bénin.

Merlin P. , 2002, *L'aménagement du territoire*, Paris. Éditeur PUF, 448 pages

Michozounnon R. , 2003, Les Agasuvi et leurs relations avec l'administration coloniale et postcoloniale, in Perrot, C. H. , & Fauvelle-Aymar F.-X., (sous la direction de), *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*. Éditions Karthala, pages 159-160.

Nora, P. (1997) *Les lieux de mémoire I - La Nation*. Paris, Gallimard, Quarto.

Nyassogbo G. K. 2010, "Les contraintes de l'étalement urbain ou l'absence de politique urbaine dans les villes du Togo : l'exemple de Lomé, In *revue Ahoho* . N° de décembre pp.106-126.

Padénou , G-H & Barrué-Pastor, M. , 2007, *Architecture, société et paysage Bétamaribé au Togo. Contribution à l'anthropologie de l'habitat*. Éditions Presse Universitaires du Mirail.

Passi A. 2002, Bounded spaces in the mobile Word : deconstructing "regional identity" p. 137-148

Pétre-Grenouilleau Olivier, 2004, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, page35.

Planson Claude 1974 *Le vodu un initié parle* Éditions : J'ai lu.

Price-Mars Jean, 1952, in les formes élémentaires de la vie religieuse (1912) Retour sur un héritage - In *Archives des sciences sociales des religions* juillet-septembre 2012 n°159.

Principaud Jean-Philippe, 2004, « Le tourisme international au Bénin : une activité en pleine expansion ». In *Les cahiers d'Outre-Mer* 226-227 Avril-Septembre 2004 : Afriques pages 191-216.

Quenum Maximilien, 1999, "*Au pays des Fons - Us et coutumes du Dahomey*" a été publié pour la première fois en 1936 puis réédité en 1983 puis à nouveau en 1999.

Raffestin Claude 1980. *Pour une géographie du pouvoir*. Paris : Litec.

Raffestin C., 1986, "Ecogénèse territoriale et territorialité", in Auriac F. et Brunet R. (eds.), *Espaces, jeux et enjeux*, Paris : Fayard, p.173-185

Saint-Louis Fridolin, 2000. -*L vodou haïtien reflet d'une société bloquée*, Éditions L'Harmattan

Sinou Alain, 1995. - *Le comptoir de Ouidah une ville africaine singulière*. Éditions Karthala 190 pages.

Sokpon N. Amètépe A. & Agbo V. 1998 , *Forêts sacrées et conservation de la biodiversité au Bénin : un cas du pays Adja au Sud Ouest du Bénin*. Annales des sciences agronomiques du Bénin.

Thomas Hugh, 2006, *La traite des Noirs 140-1870*. Éditions Robert Laffont 1033 pages.

Toffin Gérard, 2005. La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais in *Revue de l'histoire des religions*, pages 177 à 200

Verger F. P. , 1951, une sortie de Iyawo dans un village nago au Dahomey, *Études dahoméennes VI* : 11-26 Porto-Novo, IFAN.

Table des illustrations

Liste des figures

Figure 1 : Carte de l'Afrique de l'Ouest	12
Figure 2 : Le commerce triangulaire Afrique - Europe - Amériques	24
Figure 3 : Déportés aux XVe et XVIe siècle de la traite transatlantique	25
Figure 4 : Les déportés au XVIIIe siècle de la traite transatlantique	26
Figure 5 : les déportés du trafic négrier au XIXe siècle	27
Figure 6 : Afrique occidentale – peuples et mouvements politiques entre le XVIIe et le XIXe siècle.....	33
Figure 7 : Les anciens royaumes de la côte d'Afrique de l'Ouest au XVIIIe siècle	34
Figure 8 : L'aire géographique des religions animistes en Afrique	56
Figure 9 : Le domaine insulaire d'Avlékété et sa lagune sacrée	71
Figure 10 : Plan de l'espace habité à Avlékété	73
Figure 11 : Une vue partielle de la ville de Ouidah	82
Figure 12 : La ville de Ouidah et son environnement	103
Figure 13 : Ouidah vue à travers une image satellitaire avec quelques repères	110
Figure 14 : Ouidah et ses communes rurales	110
Figure 15 : Le sud du Bénin	111
Figure 16 : Ouidah et sa région dans l'espace sud béninois	112
Figure 17 : Courbe ombro-thermique de Cotonou sur une moyenne de trente années	115
Figure 18 : Le complexe fluvio-lagunaire du Sud Bénin	118
Figure 19 : Le fleuve Mono à Athiémé à 100 km de l'embouchure : débit moyen mensuel sur 49 ans	122
Figure 20 : Le complexe côtier entre Grand-Popo et Ouidah au sud du Bénin	124
Figure 21 : Le système central du domaine margino-littoral sud béninois	128
Figure 22 : Les profils de sol du bassin sédimentaire au sud du Bénin	131
Figure 23 : Composition ethnique réalisée à partir des données de l'INSAE. 2003	141
Figure 24 : Les pratiques religieuses au Bénin à partir des données de l'INSAE 2003	142
Figure 25 : Commune urbaine de Ouidah	146
Figure 26 : Les territoires emboîtés de la vieille ville	149
Figure 27 : Les territoires emboîtés du quartier Zomaï	150
Figure 28 : Les grands ensembles de quartiers	156
Figure 29 : Le croquis réalisé par l'Abbé Bullet	162
Figure 30 : Ouidah en 1776 d'après le plan levé de l'Abbé Bullet	163
Figure 31 : Le plan levé de l'Abbé Bullet orienté de façon classique avec le nord vers le haut	164
Figure 32 : Reconstitution virtuelle de la ville historique dans la trame urbaine d'aujourd'hui	165
Figure 33 : Carte planimétrique de Ouidah	167
Figure 34 : Le périurbain et le complexe côtier de la ville de Ouidah	168
Figure 35 : Le quartier Zomaï et le quartier colonial à Ouidah	176
Figure 36 : Les composantes de l'espace dans le vieux centre et la périphérie de Ouidah	184
Figure 37 : L'implantation des temples vodoun à Ouidah	187
Figure 38 : Implantation des temples	188

Figure 39 : Une représentation schématique de la répartition des concessions fermées de la ville vers le milieu rural	222
Figure 40 : Structures de la concession Tchatcha De Souza	229
Figure 41 : L'évolution entre le XVe siècle et le XXIe siècle des murs de séparation et des savoir-faire venus du Brésil	230
Figure 42 : La concession fermée Monteiro Pedro au quartier Zomaï	238
Figure 43 : Représentation administrative de Tovê	242
Figure 44 : Tovê et les territoires limitrophes	244
Figure 45 : Processus constitutif du territoire de la collectivité familiale	246
Figure 46 : Le plan du quartier Tovê et les territoires voisins	248
Figure 47 : Le cœur de la concession	253
Figure 48 : Les circuits d'acheminement des esclaves vers la mer d'après une étude de Fakambi Justin	284
Figure 49 : La périphérie sud jusqu'à la mer	285
Figure 50 : représentation schématique de la ville de Ouidah. La route des esclaves traverse la ville du nord au sud jusqu'à la mer	286
Figure 51 : Les hiérarchies sociales et les niveaux de pouvoir en milieu vodoun jusqu'à la fin du XIX ^e siècle. 315	
Figure 51 A : La partie non aménagée de la route touristique située dans la partie nord de la ville, de la RNIE1 à la hauteur de Zâmaï	287
Figure 51 B : La partie aménagée de la route touristique de la place des enchères à la place du non-retour sur le bord de l'océan	288
Figure 52 : Les hiérarchies sociales et les niveaux de pouvoir en milieu vodoun jusqu'à la fin du XIX ^e siècle.....	307
Figure 53 : Les hiérarchies sociales actuelles telles qu'elles fonctionnent en 2012	311
Figure 54 : Un domaine litigieux près de Ouidah	319

Liste des photographies

Photographie 1 : Rituel sacrificiel en l'honneur des défunts	59
Photographie 2 : Un jeune baobab	60
Photographie 3 : Le baobab devenu arbre-fétiche	60
Photographie 4 : Un temple du dieu de la foudre	61
Photographie 5 : représentation du dieu arc-en-en-ciel, symbole du retour perpétuel	62
Photographie 6 : Le dieu des jumeaux	63
Photographie 7 : Un adepte du dieu de la variole	69
Photographie 8 : Le plan d'eau sacré d'Avlékété	72
Photographie 9 Le palétuvier en péril	72
Photographie 10 : Le puissant bombacacée déifié et marqueur spatial inamovible	74
Photographie 11 : L'iroko (famille des Moracées) ici au milieu d'une rue de Ouidah	75
Photographie 12 : L'iroko (famille des Moracées) en milieu sauvage	76
Photographie 13 : Forêt sacrée Kpassé de Ouidah vue de l'extérieur	79
Photographie 14 : Au cœur de la ville de Ouidah, une forêt reconstituée (replantée) autour d'une essence survivante	80
Photographie 15 : La forêt de Gbawé à Accra	81
Photographie 16 : Le temple du Dangbé et la cathédrale de Ouidah	83
Photographie 17 : Aizan dieu marqueur du marché et du territoire Houédah	84
Photographie 18 : Le dieu lègba sous une autre forme	85
Photographie 19 : Des affiches publicitaires pour vente de médicaments traditionnels	87
Photographie 20 : Église du christianisme céleste dans une banlieue de Cotonou	88
Photographie 21 : Une église d'Assemblée de Dieu dans la banlieue de Cotonou, en matériaux très éphémères	90
Photographie 22 : Église évangélique « Échos de la Nouvelle » Paroisse de Zounga	93
Photographie 23 : Un panneau publicitaire non loin de Ouidah sur la route inter État N° 1	94
Photographie 24 : Un autre panneau publicitaire aux environs de Ouidah en rase campagne	95
Photographie 25 : Photo Le chapelet divinatoire du Fa	96
Photographie 26 : Un bokonon, un ministre du Fa	96
Photographie 27 : Le temple du python avec sa forêt sacrée en arrière-plan	99
Photographie 28 : Annonce publicitaire à Tovê	105
Photographie 29 : La concession Tchatcha	106
Photographie 30 : Exploitation de marais salants au sud près de Ouidah	113
Photographie 31 : Déplacement sur la lagune au sud de Ouidah en pirogue et à la perche	121
Photographie 32 : Érosion sur les berges et divagation du fleuve Mono dans la plaine côtière	123
Photographie 33 : Activité autour du fleuve Mono	123
Photographie 34 : La végétation autour du fleuve Mono constituée de cocoteraies et de mangrove	126
Photographie 35 : Les Bouches du Roi à Avlo près de Grand-Popo	127
Photographie 36 : Une mare sacrée près de Ouidah	129
Photographie 37 : Une autre mare sacrée	130
Photographie 38 : Un bosquet résiduel	132
Photographie 39 : Un domaine clôturé et laissé en friche	139

Photographie 40 : La mosquée de Abata	152
Photographie 41 : Un plan du fort français de Ouidah	154
Photographie 42 : Emplacement d'une ancienne forêt sacrée	166
Photographie 43: Le dieu lègba marqueur des limites de la ville	169
Photographie 44 : L'extension de Ouidah entre 1772 et 1992	170
Photographie 45 : Vestiges de l'architecture brésilienne	173
Photographie 46 : Espace de festin pour les morts	174
Photographie 47 : Un dieu lègba très personnalisé à l'entrée d'un temple de masque sur la route des esclaves	189
Photographie 48 : Une termitière (3 à 5m de haut) dans la savane africaine	191
Photographie 49 : Concession familiale et compartimentation au quartier Tovê à Ouidah	210
Photographie 50 : Une maison familial « à ne pas vendre à Ouidah »	210
Photographie 51 : Une maison familiale abandonnée et interdite de vente	211
Photographie 52 : Un exemple de la compartimentation du territoire	212
Photographie 53 : Un autre exemple de compartimentation dans une même concession	212
Photographie 54 : La cour intérieure de la concession Monteiro	214
Photographie 55 : Une rue paisible dans la périphérie de Ouidah avec des lotissements individuels	216
Photographie 56 : Une maison appartenant à un natif de Ouidah mais construite en dehors du territoire de la collectivité	216
Photographie 57 : Une ligne de compartimentation dans la concession ouverte	227
Photographie 58 : Une concession fermée	228
Photographie 59 : À gauche, un mur en terre de barre comme aux origines. À droite, un mur en parpaing style actuel	232
Photographie 60 : Ruines d'une maison XVIIIe siècle	233
Photographie 61 : Photographie 68 : Restauration d'un appartement chez Tchatcha dans le style actuel	234
Photographie 62 : Une maison à trois étages, le symbole renouvelé de la première maison à étage de Ouidah	236
Photographie 63 : Les appartements de Tchatcha	236
Photographie 64 : La tombe de Tchatcha	237
Photographie 65 : Ruine à l'intérieur de la concession	238
Photographie 66 : Une autre ruine	239
Photographie 67 : Le deuxième portail de la concession	239
Photographie 68 : Une concession ouverte	241
Photographie 69 : Une forme de panneau publicitaire autour d'une concession à Ouidah proposant des produits traditionnels contre les hémorroïdes	251
Photographie 70 : Un bombacacée fétiche abritant le temple d'un dieu à Ouidah	255
Photographie 71 : Un exemple de ligne de compartimentation	256
Photographie 72 : L'intérieur d'un couvent du dieu Hêviosso au sud du Bénin.....	262
Photographie 73 : Les chutes de Tanogou dans l'Atacora au nord-ouest du Bénin	265
Photographie 74 : Le tata somba de l'Atacora	266
Photographie 75 : Maison coloniale au début du XX ^e siècle aujourd'hui disparue	273
Photographie 76 : Une maison de négociant au début du XX ^e siècle aujourd'hui disparue	273
Photographie 77 : Au premier plan une divinité, puis un arbre au milieu d'une rue qui arrive sur une place à Ouidah	276
Photographie 78 : Le temple du Python en 1920	277

Photographie 79 : Façade du temple du python.	277
Photographie 80 : L'intérieur du temple du python aujourd'hui	278
Photographie 81 : Le temple du python dans sa présentation actuelle	278
Photographie 82 : L'extérieur de la forêt sacrée	279
Photographie 83 : Un banc public et des monuments sur le parcours touristique à l'intérieur de la forêt sacrée	280
Photographie 84 : La route des esclaves à la hauteur de Djêgbadji au sud de Ouidah	281
Photographie 85 : L'arbre de l'oubli sur la route des esclaves	282
Photographie 86 : Marché aux touristes sur la plage face au monument du "Non Retour"	289
Photographie 87 : Monument du « non-retour »	289
Photographie 88 : La casa do Brazil	291
Photographie 89 : Panneau touristique financé par l'Allemagne	296
Photographie 90 : Palais royal de la collectivité Gnanhoui à Ouidah	301
Photographie 91 : Carte de visite de sa majesté Daagbo Hounon Houna II	302
Photographie 92 : La place Sato à Tovê en 2008.....	315
Photographie 93 : Suite de la place Sato	315
Photographie 94 : Déviation de la RNIE1 : pour éviter l'ensemble d'essences à gauche sur la photo	320
Photographie 95 : Les obstacles à l'aménagement en milieu urbain	321

Liste des tableaux

Tableau 1 : Tableau récapitulatif des grands moments des traditions vodoun et des activités culturelles durant l'année	117
Tableau 2 : Les caractéristiques démographiques (Source : INSAE, RGPH 2003/ Mairie de Ouidah)	143
Tableau 3 : Les influences et apports spatiaux entre le XV ^e et le XX ^e siècle	178
Tableau 4 : Les concessions ouvertes et fermées : origines et localisations	234

Table des matières

REMERCIEMENTS	5
SOMMAIRE	7
INTRODUCTION GÉNÉRALE	9
PREMIÈRE PARTIE : EXPANSION ET DIFFUSION DU VODOUN.....	19
CHAPITRE 1 : LA TRAITE DES NOIRS.....	21
1-1 Les origines de la traite transatlantique.....	25
1-1.1 L'ouverture européenne sur le monde.....	25
1-1.2 Les raisons du choix d'une traite portée sur les Noirs.....	28
1-1.3 Les structures sociales en Afrique Noire expliquent-elles le développement facile de la traite transatlantique ?.....	30
1-1.4 La montée en puissance d'une traite atlantique.....	32
1-1.5 La condition de l'esclave.....	35
1-2 La diffusion du vodoun : La traite transatlantique et les retombées sociales et culturelles... 37	
1-2.1 Quelques aspects du métissage culturel.....	37
1-2.2 Quelques révolutions dans le domaine agricole.....	38
1-2.3 L'émergence d'acteurs nouveaux et de cultures nouvelles.....	39
1-2.4 La diffusion du vodoun outre Atlantique : les religions africaines dans les Amériques. 42	
1-3 Le syncrétisme religieux africain au Brésil.....	42
1-3.1 Le Candomblé et son espace socioculturel.....	43
1-3.2 Les orichas (les dieux) les plus honorés du Candomblé.....	44
1-3.3 La Santeria.....	44
1-3.4 Le vaudou haïtien.....	45
1-3.5 Migrations et diffusion du vodoun.....	46
A/ Les migrations du vodoun dans les Amériques.....	46
B/ La diffusion du vodou en Europe.....	47
CHAPITRE 2 : LES RELIGIONS.....	49
2-1 Les généralités sur les religions.....	49
2-2 L'acculturation.....	53
2-3 Les religions traditionnelles africaines.....	56
2-3.1 Les religions traditionnelles : configuration géographique et histoire.....	56
2-3.2 Le sentiment religieux traditionnel africain.....	57
2-3.3 Le vodoun.....	58
2-3.4 Quelques vodou et leurs homologues du calendrier chrétien.....	61
2-3.5 La théodicée fon au Bénin.....	63
A/ Les principales divinités publiques.....	64
B/ Les divinités de second ordre.....	65
C /Les divinités semi-publiques et privées.....	65
2-4 Les marqueurs spatiaux en milieu vodoun.....	67
2-4.1 La terre en milieu vodoun.....	67
2-4.2 Les dieux secondaires assimilés aux attributs de la terre.....	70
2-4.3 Autres marqueurs de l'espace.....	74
2-5 Les agro-éleveurs et les conflits en rapport avec la terre et la forêt.....	76
2-5.1 Agro-éleveurs et conflits.....	77
2-5.2 Les forêts sacrées.....	79
2-5.3 Les dieux objets, marqueurs inamovibles et structurants de l'espace.....	83

CHAPITRE 3 : SOCIÉTÉS ET RELIGIONS DANS L'ESPACE GÉOGRAPHIQUE DU SUD DU BÉNIN : LES DYNAMIQUES ACTUELLES, PERMANENCES ET MUTATIONS.....	87
3-1 Les dynamiques actuelles.....	87
3-2 Les raisons du foisonnement religieux.....	90
3-3 Système vodoun et crises sociales : permanences et mutations.....	93
3-3.1 <i>L'exploitation du Fa à des fins commerciales</i>	94
3-3.2 <i>La fin des terres</i>	97
3-3.3 <i>L'intervention de l'État</i>	98

DEUXIÈME PARTIE : TERRITOIRES ET FRONTIÈRES EN MILIEU VODOUN, LES GRANDES DIVISIONS DE L'ESPACE..... 101

CHAPITRE 4 : PRÉSENTATION DE LA COMMUNE DE OUIDAH.....	103
4-1 Une promenade dans la ville de Ouidah.....	103
4-2 La commune de Ouidah : présentation.....	109
4-2.1 <i>Présentation du cadre géographique : la définition administrative de Ouidah</i>	110
4-2.2 <i>Caractéristiques physiques du cadre géographique</i>	114
4-2.3 <i>Le réseau hydrographique</i>	118
A / <u>Le complexe fluvio-lagunaire du sud Bénin</u>	118
B / <u>L'influence de cours d'eau exogènes</u>	121
C / <u>Autres espaces aquatiques à caractères religieux dans la commune de Ouidah</u>	127
4-2.4 <i>Les sols et formations végétales</i>	130
A/ <u>Les sols</u>	130
B/ <u>Les formations végétales</u>	132
CHAPITRE 5 : LE CADRE HUMAIN.....	135
5-1 Les groupes et les comportements socioculturels.....	135
5-1.1 <i>Quelques données sur la population à Ouidah</i>	135
5-1.2 <i>Les rapports au sol</i>	137
5-1.3 <i>Les composantes ethniques de la population actuelle de Ouidah</i>	140
5-2 Les communes rurales et quartiers de ville : les territoires emboîtés de l'espace urbain... 144	
5-2.1 <i>La commune urbaine de Ouidah</i>	145
5-2.2 <i>Le centre historique : un ensemble de territoires emboîtés</i>	149
A/ <u>Le quartier Zomaï, au cœur du vieux centre</u>	149
B/ <u>Les composantes du quartier Zomaï</u>	150
C/ <u>Les quartiers des autochtones Houédah</u>	152
5-2.3 <i>Les quartiers de transition</i>	155
A/ <u>Le quartier Kawo-Sramê</u>	155
B/ <u>Le quartier Boya-Sramê</u>	156
5-2.4 <i>Les territoires périphériques</i>	157
A/ <u>Le quartier Zohoungo</u>	157
B/ <u>Autres quartiers périphériques</u>	157
5-2.5 <i>Référentiels et hauts-lieux : les particularités de l'espace urbain vodoun de Ouidah..</i>	158

CHAPITRE 6 : HISTOIRE DE LA MISE EN PLACE ET DE L'ÉVOLUTION DE LA TRAME URBAINE.....	161
6-1 À la recherche des limites urbaines de Ouidah et des forêts sacrées disparues.....	161
6-1.1 <i>La limite sud de la ville</i>	161
6-1.2 <i>La limite nord de la ville</i>	168
6-2 Les différents acteurs de l'extension urbaine à Ouidah.....	171
6-2.1 <i>Le rôle de l'ingérence des Fon, des négriers et des missionnaires</i>	171
6-2.2 <i>L'influence brésilienne sur l'occupation de l'espace</i>	172
6-2.3 <i>Négriers, administration coloniale et missionnaires chrétiens (1876-1960)</i>	175
6-2.4 <i>La mission protestante dans l'espace urbain</i>	176
6-2.5 <i>L'espace urbain depuis l'indépendance en 1960 à nos jours</i>	177
 CHAPITRE 7 : LE VODOUN ET LE PATRIMOINE NATUREL ET URBAIN.....	 179
7-1 Positionnement, méthodes et problématique.....	180
7-2 La répartition spatiale du patrimoine vodoun urbain : un héritage de l'histoire du peuplement de Ouidah.....	185
7-2.1 <i>Le vieux centre de la ville est bien délimité par la voie ferrée</i>	186
7-2.2 <i>Les quartiers de transition</i>	186
7-2.3 <i>Les quartiers périphériques</i>	188
7-3 Patrimoine vodoun et patrimoine naturel.....	190
7-3.1 <i>Les associations entre certaines divinités, des lieux, et des formations végétales ou des animaux</i>	190
7-3.2 <i>Les fonctions de la forêt dans l'organisation spatiale</i>	193
7-3.3 <i>Autres associations avec des éléments de la biodiversité</i>	196
<u>A / De nombreuses forêts sacrées sont des lieux associés à la mémoire collective..</u>	196
<u>B / Les arbres isolés protégés par le vodoun.</u>	197
<u>C / Les forêts sacrées face à la modernité : diffusion du christianisme puis du marxisme</u>	198
 CHAPITRE 8 : LE CENTRE-VILLE HISTORIQUE DE OUIDAH ET LE PROCESSUS DE TERRITORIALISATION	 201
8-1 Les premières concessions à Ouidah.....	203
8-2 La concession dans l'aire culturelle Adja-Tado.....	205
8-2.1 <i>Le déroulement de la visite et méthode de terrain</i>	205
8-2.2 <i>Le fonctionnement de la collectivité familiale</i>	205
8-2.3 <i>Le processus de territorialisation</i>	207
8-2.4 <i>La périphérie</i>	215
8-3 Le vodoun comme contre pouvoir et régulateur démographique	218
8-3.1 <i>Le vodoun comme contre-pouvoir</i>	218
8-3.2 <i>Le vodoun comme un facteur influent de la densité au niveau de la concession et de la cité</i>	219
8-4 Typologie des concessions à Ouidah : Concessions ouvertes et concessions fermées	220
8-4.1 <i>La concession dans ses représentations actuelles</i>	221
8-4.2 <i>Compartimentation et contrôle du territoire</i>	223
8-4.3 <i>La concession comme marqueur spatial distinctif</i>	227
8-5 La concession fermée.....	228
8-5.1 <i>Les limites aux frontières de la concession</i>	230
8-5.2 <i>La concession fermée Tchatcha De Souza : un exemple de marquage aristocratique du territoire</i>	235
8-6 La concession ouverte	240
8-6.1 <i>La mutation d'une concession familiale en quartier de ville</i>	243
8-6.2 <i>Les caractéristiques du quartier Tovê comme territoire de la collectivité familiale Adjovi</i>	246
8-6.3 <i>Le processus d'individualisation dans la concession</i>	250
8-7 Les caractéristiques du mode de production de l'espace	251
8-7.1 <i>Les espaces de protection et le centre du domaine ancestral</i>	251

8-7.2	<i>Les frontières entre autochtones Houédah et les allochtones</i>	254
	<u>A / La matérialité des frontières</u>	255
	<u>B / Vigilance et méfiance</u>	256
TROISIÈME PARTIE : AMÉNAGEMENTS ET CONFLITS : LE VODOUN ENTRE TRADITIONS ET MODERNITÉ		259
CHAPITRE 9 : TOURISTIFICATION DE OUIDAH PAR LES ACTEURS PUBLICS ET TRADITIONNELS		263
9-1	Les atouts du tourisme et son évolution au Bénin	263
9-1.1	<i>Sur le plan naturel, les atouts touristiques sont incontestables</i>	264
9-1.2	<i>Le tourisme culturel</i>	265
9-1.3	<i>Une fréquentation touristique en plein essor</i>	266
9-1.4	<i>L'organisation de l'espace touristique béninois</i>	268
9-2	La mise en tourisme d'un "produit vodoun" à Ouidah	269
9-2.1	<i>Patrimonialisation, territorialités et disparités dans l'espace urbain</i>	270
	<u>A / La question de la traite</u>	270
	<u>B / Le passé colonial</u>	271
9-2.2	<i>La valorisation du patrimoine vernaculaire, et du patrimoine lié à la traite</i>	274
	<u>A / Le patrimoine vernaculaire</u>	275
	<u>B / La forêt sacrée</u>	279
9-2.3	<i>Un produit touristique en lien parfois indirect avec le vodoun</i>	281
	<u>A / La route des esclaves</u>	281
	<u>B / Les territoires Tchatcha et autres patrimoines brésiliens au sud de Ouidah</u>	290
9-3	Les acteurs à différents niveaux de la patrimonialisation et les formes de conflit	294
CHAPITRE 10 : LES DIFFÉRENTES ARTICULATIONS DE LA GOUVERNANCE EN MILIEU VODOUN		297
10-1	Le fonctionnement du système de la royauté : l'exemple des Fon	297
10-1.1	<i>Le sens de la royauté chez les Fon et l'influence de la colonisation et du renouveau démocratique</i>	297
10-1.2	<i>Les différentes instances locales de concertation dans les milieux vodoun à Ouidah</i>	303
10-2	Gouvernance traditionnelle et gouvernance moderne	305
10-2.1	<i>La gouvernance royale chez les Fon jusqu'à la fin du XIXe siècle</i>	305
10-2.2	<i>La cohabitation monde traditionnel et pouvoirs modernes</i>	311
10-3	Les conflits et le mode vodoun de leur résolution	313
10-3.1	<i>Une production de l'espace génératrice de conflit en milieu vodoun</i>	314
10-3.2	<i>Les conflits en milieu traditionnel vodoun à Ouidah et l'esprit des masques</i>	316
10-3.3	<i>Les conflits en milieu urbain et au monde moderne</i>	317
CONCLUSION GÉNÉRALE		323
LEXIQUE		327
LISTE DES INTERVIEWÉS		329
BIBLIOGRAPHIE		331
TABLE DES ILLUSTRATIONS		335
TABLE DES MATIÈRES		341

Espaces et sociétés en milieu vodoun : Aménagements et territoires de conflit

Résumé : en milieu vodoun, l'espace et son contenu appartiennent à Dieu et aux dieux, avant les hommes. Le vodoun est dans la nature et les marqueurs végétaux, les dieux-objets, les territoires aquatiques et autres en font un marqueur spatial prégnant.

Les concessions ouvertes et fermées en milieu urbain comme en milieu rural constituent des territoires non corruptibles et des hauts-lieux imprégnés d'identité, d'histoire et de religion. Cette collusion d'hommes, de territoire et de sacré fait aussi de la concession familiale une forteresse imprenable. Il se pose alors en matière d'aménagement, le problème des espaces bloqués, inviolables et inaliénables. Le vodoun influence véritablement l'occupation de l'espace et se pose comme un facteur incontournable dans les actions qui visent à donner une autre configuration à des espaces déterminés. Le mode de production de l'espace en milieu vodoun est spécifique et reste lié au sacré. On comprend alors pourquoi les conflits monde moderne et milieu traditionnel, de même les raisons pour lesquelles les acteurs de la gouvernance s'activent pour des relations et une collaboration apaisées entre les différents acteurs de la société. Le vodoun est aujourd'hui une culture à la croisée des chemins, prêt comme toujours à s'adapter, mais pas à tout céder. Les remparts mis en place pour assurer ses arrières sont énormes et l'un des plus sûrs et des plus solides est l'Homme. L'Homme pris dans un rapport social de communication au point de s'aliéner totalement et de se confondre au territoire qui l'a vu naître.

Mots clés : concession ouverte, concession fermée, marqueurs spatiaux, territoire, vodoun

Summary: space and its components belong to God and gods before men in "vodoun" belief areas. "Vodoun" exists in nature such as in plants, in god-objects, in watery spaces and others, thus testifying of spatial resonances.

Opened and closed family houses in urban and rural areas are non- corrupt territories and high spots carrying a strong sense of identity, history and religious belief. Due to the collusion of men, the space they live in and the sacral, the place in which the family inhabits is like an unbreakable fortress. Therefore, environmental planning in "vodoun" belief areas is confronted to a problem as far as those locked, sacral and inalienable spaces are concerned. "Vodoun" practice has a real impact on how space and places are being designed, and it cannot be ignored by those who plan on modifying a designated area. The way space is dealt with by "vodoun" is specific and remains linked to the sacral. This explains the conflicts between modern and traditional ways of life, and it is also the reason why leaders strive to maintain peaceful relationships and collaboration among the main organized forces in society. Today, "vodoun" culture is at a crossroads ; it is willing to adapt but it is not ready to give up on everything. The ramparts built to secure "vodoun" practices are huge and one of the most reliable and strong is Man. Being caught in public relation exercises, Man totally trappes himself and cannot distinguish himself from the place he was born.

Key words: opened house, closed house, spatial resonances, territory, vodoun