

# **AGOUDA - LES "BRÉSILIENS" DU BÉNIN**

ENQUÊTE ANTHROPOLOGIQUE ET PHOTOGRAPHIQUE

Thèse de Doctorat

Milton Roberto MONTEIRO RIBEIRO  
(Milton GURAN)

Sous la direction de Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN

*Membres du jury :*

Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN (Directeur d'Études - EHESS et Directeur de Recherche - CNRS)

Michel AGIER (Directeur de Recherche - ORSTOM)

Ana Maria GALANO LINHART (Professeur - Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Emmanuelle Kadya TALL (Chargée de Recherche - ORSTOM)

Nouréimi TIDJANI-SERPROS (Professeur - Université Nationale du Bénin)

T  
520



Célébration du *Nosso Senhor do Bonfim*  
à Porto Novo, janvier 1995

*À Milton et Beatriz,  
Francisco Aimara et Máira*

*À Sophie*

## Remerciements

*Au cours de l'élaboration de ce travail de thèse, j'ai compté avec le soutien et la collaboration de plusieurs personnes en France, au Bénin et au Brésil, à toutes je consigne ici mes remerciements. Je tiens particulièrement à remercier M. Jean-Pierre Olivier de Sardan, qui a accepté de diriger ma recherche, et à qui je dois le cadre théorique et scientifique indispensable à son exécution, aussi bien que son soutien au cours de mon séjour académique en France. De même, je souhaite remercier M. Michel Agier, pour toute l'attention qu'il a porté à mon travail ainsi que pour avoir partagé son expérience et ses connaissances de la réalité sociale des deux côtés de l'Atlantique. Plusieurs séminaires de l'EHESS et du SHADYC ont contribué spécialement à ma formation, dont ceux conduits par M. Olivier de Sardan et M. Agier. Je voudrais aussi nommer tout particulièrement celui de M. Pierre Jordan sur l'utilisation de l'image comme instrument de recherche par les sciences sociales. À M. Jordan je dois aussi l'accueil fraternel qu'il m'a accordé dès mon arrivée à Marseille.*

*Je remercie aussi tout particulièrement M. Nouréimi Tidjani-Serpros pour l'attention qu'il a porté à ma recherche alors qu'elle n'était encore qu'un projet à développer, pour ses suggestions et son soutien initial. Mme Marion Aubré, Mme Ana Maria Galano Linhart, Mme Catherine Aubertin, M. Etienne Samain, M. Sérgio Dayrell Porto et M. Vivaldo Costa Lima sont également à l'origine du projet intellectuel qui a abouti à cette thèse, je leur consigne ici mes remerciements.*

*Je veux aussi exprimer ma reconnaissance à ma collègue Katrin Langewiesche pour sa collaboration à plusieurs phases de cette étude. Ses observations sur les démarches théoriques et ses commentaires aux premières versions m'ont beaucoup apporté. Je veux plus particulièrement signaler notre coopération sur le terrain qui a constitué la démarche la plus riche de ma recherche en ce qui concerne l'utilisation de la photographie.*

*Parmi les personnes qui ont contribué directement au développement de ma recherche, M. Pierre Fatumbi Verger, récemment décédé, fut*

*l'une des plus marquantes. Il a eu la générosité de me recevoir, aussi bien à Paris qu'à Bahia, et lors de ces rencontres il m'a stimulé avec ses observations et encouragé par son exemple de photographe, de chercheur et d'être humain. Au grand maître, mes hommages.*

*À Luís Nicolau, Juan Carlos Belón-Lemoine, Suzana Dobal et Márcia Gomes, je dois aussi les fruits de leurs intérêts et de leur compétence en plusieurs domaines, je les remercie. Carlota Araújo m'a soutenu tout au long de mon travail, qu'elle trouve ici l'expression de ma reconnaissance.*

*Mon travail de terrain aurait été sûrement moins réussi sans le soutien que m'ont apporté mes amis béninois. D'abord, je veux nommer mon collègue et ami Nassirou Bako-Arifari qui m'a fraternellement ouvert les portes de son pays, aussi bien dans le sens pratique que culturel. Ses observations pertinentes ainsi que la lecture attentive qu'il a fait de la première version de ce travail ont été pour moi fondamentales. Je tiens à remercier Simplicie Dako, qui s'est occupé de la transcription des entretiens et de la traduction des textes en Fon et en Mina, et m'a beaucoup renseigné sur les particularités de la société béninoise, de même que Gabin Djemasse, spécialiste en tradition orale Fon, qui m'a aidé à comprendre la richesse de cette culture. Mme Martine de Souza, du Musée Historique de Ouidah, m'a apporté une contribution importante en ce qui concerne les relations sociales dans cette ville, je la remercie pour cela.*

*Je remercie les historiens Karl Augustt Emmanuel, Paul-Henri Dupuis, François de Medeiros et Anne-Marie Sanvi, née Da Matha, pour m'avoir ouvert les yeux aux particularités de la culture et du procès historique de l'actuelle nation béninoise. Je dois également à Mme Elise Paraiso, directrice des Archives Nationales, et à Mme Rachida de Souza, des Musées Nationaux, des orientations précieuses pendant ma recherche de terrain. À Mme Blandine Legonou-Fanou, dont l'expérience de sociologue m'a épargné beaucoup d'erreur et a contribué à de possibles réussites, j'adresse aussi mes remerciements.*

*À chaque rencontre, lors de mon travail au Bénin, a correspondu une nouvelle amitié. Je veux remercier tous les agouda qui m'ont*

*accueilli et aidé à comprendre leur culture, notamment; Père Auguste Bandeira, Mme Francisca Patterson, née De Medeiros, M. Francis d'Almeida, Mme Lotsu, née Monteiro, Mme Epiphania Paraiso, épouse Agoli-Agbo, Mme Amégan, née Campos, M. Alphonse Métonou et son épouse Ida, née Olympio, M. David de Souza, M. Noël de Souza, M. Prosper de Souza, M. Alfred Vieyra, aussi bien qu'Antoine Dayori, Léon Vieyra et Jean-Bosco de Souza. Mito Honoré Feliciano Juliao de Souza m'a ouvert les portes de Singhomey et m'a donné toutes les conditions de travail, ce dont je le remercie, aussi bien que de son attention à mon égard.*

*J'ai compté aussi avec la collaboration de Marina Berthet, aussi bien au Bénin qu'en France, son intérêt et son soutien m'ont rendu la tâche plus facile, je la remercie. Je remercie également l'attention et l'amitié dont m'a honoré M. Ayékobinon Yakpétchou.*

*Didier Barbe et Xavier Thomas se sont occupés des tirages photographiques, je remercie leur travail. De même qu'à Mlle Laure Ginot, du secrétariat de l'EHESS et Mme Françoise Panardie ainsi que Mme Denise Belly, du secrétariat du SHADYC, qui ont créé les bonnes conditions à l'acheminement de mon travail. J'ai fait une bonne partie de mes recherches bibliographiques à travers les services du Centre de Documentation, sous l'orientation de son personnel, qui je remercie par l'intermédiaire de sa directrice, Mme Monique Patris.*

*Mon séjour en France a été possible grâce à une bourse d'études du Ministère de l'Éducation brésilien, par l'intermédiaire de la CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior. Mon travail de terrain a compté avec le soutien de l'AMAVI, l'Association Méditerranéenne d'Anthropologie Visuelle, aussi bien que de la Stichting Milton Guran Fundatie, dont le président, M. Hans De Herder, m'a apporté personnellement son soutien et ses encouragements.*

*Je dois à mon amie Sophie Bruno la révision et la correction de ce texte, lequel a été largement enrichi par notre dialogue intellectuel. C'est grâce à sa présence à mon côté que j'ai réussi à l'écrire.*

## Sommaire

### CHAPITRE INTRODUCTIF

- I. *La construction sociale du groupe ethnique agouda* ..... 8
- II. *La culture "brésilienne" comme moyen d'insertion sociale des anciens esclaves revenus du Brésil en Afrique* ..... 13
- III. *Considérations sur la recherche* ..... 18

### PREMIÈRE PARTIE: *Du bricolage de la mémoire à la construction de l'identité ethnique des agouda*

- Chapitre I: *Les "brésiliens" d'Afrique* ..... 23
  - I. *Les brésiliens sans guillemets* ..... 29
    - 1. *Du pacte de sang au pacte social: de l'importance du Chacha de Souza, vice-roi de Ouidah* ..... 31
    - 2. *Exilés dans le croisement des cultures I* ..... 41
      - Domingos José Martins ..... 44
      - José Francisco do Santos "Alfaiate" ..... 57
      - Francisco José de Medeiros ..... 61
      - Francisco Olympio da Silva ..... 67
  - II. *Les anciens esclaves revenus en Afrique et la mémoire du temps vécu au Brésil* ..... 84
    - 1. *Le retour* ..... 86
    - 2. *Exilés dans le croisement des cultures II* ..... 89
      - Ignacio Paraíso ..... 90
      - Sabino Vieyra ..... 95
      - Justino Bandeira ..... 99
      - Joaquim d'Almeida ..... 104
  - III. *Les assimilés* ..... 108
  - IV. *À propos du phénomène religieux* ..... 111
    - 1. *Catholiques* ..... 114
    - 2. *Musulmans* ..... 118
- Chapitre II. *La culture "brésilienne" visible et invisible* ..... 128
  - I. *La représentation de soi* ..... 130
  - II. *L'architecture* ..... 135
  - III. *L'éducation et l'espace domestique* ..... 143

IV. " On a des souvenirs à nous ... "	150
V. "Como passou ? Bem, 'brigado !"	153
VI. <i>La cuisine brésilienne des agouda</i>	155
Chapitre III. <i>L'identité en action</i>	157
I. <i>Nosso Senhor do Bonfim, le patron des agouda</i>	157
1. Les "Associations des Ressortissants Brésiliens" à P. Novo	160
2. La sortie des drapeaux	166
3. Dévotion et divertissement	182
II. " A <i>Bourian</i> está na rua ... "	195
1. De la "Burrinha" bahianaise à la <i>Bourian</i> africaine	197
2. La fête à Porto Novo	206
3. Nouveau temps, nouvelle formule	217
III. <i>Habemus papa, l'intronisation du Chacha VIII</i>	222
1. La dynastie De Souza	223
2. Mito Julião Félix de Souza, le Chacha exécuté	235
3. Du pouvoir royal au "Conseil Supra-National de la Collectivité Familiale"	246
4. Le vodun de la famille De Souza	255
5. La désignation du Chacha	267
6. Le renouvellement symbolique de l'ancien pacte social	272
7. La culture "brésilienne" en tête d'affiche	288
8. Le retour à la cour du roi d'Abomey	323
Chapitre IV. <i>Conclusion</i>	343

SECONDE PARTIE: *Considérations sur l'usage de la photographie  
comme outil de recherche*

Chapitre I. <i>La photographie et les sciences sociales</i>	352
Chapitre II. <i>Regarder / Voir / Comprendre / Raconter</i>	358
I. L'utilité de la photographie	358
II. La photographie <i>efficace</i>	362
III. La production sur le terrain	368
IV. L'observation, la dévolution et la description	371
VI. Les photos anciennes et la production émique	373
VII. L'arrêt sur l'image et la construction d'un discours visuel ..	374
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	375

## CHAPITRE INTRODUCTIF

### I. La construction sociale du groupe ethnique *agouda*

*"Tu es brésilien? Alors tu n'es pas un étranger au Bénin, tu es comme les cousins de Ouidah."*

C'est ainsi que j'ai pu être accueilli un peu partout au Bénin. Dans cette région d'Afrique de l'Ouest, où le Portugais était la langue d'échange au moment de l'implantation de l'administration coloniale française, à la fin du XIX siècle, on peut encore aujourd'hui se faire saluer par un sonore "*como passou ?*" ou bien être invité à partager une *feijoada* ou un *kosidou* – des mets traditionnels brésiliens – avec de la *concada* comme dessert. Au mois de janvier, comme à Bahia, on célèbre la fête catholique de *Nosso Senhor do Bonfim*. À Porto Novo, une des villes du Bénin où on rencontre une grande concentration de "brésiliens", cette fête commence à la veille de la messe par un défilé de carnaval avec des drapeaux brésiliens et des accoutrements traditionnels d'outre-Atlantique. On chante des chansons en Portugais approximatif, mais aussi en Yoruba, Fon ou Goum<sup>1</sup> lesquelles réaffirment l'origine brésilienne de la fête. Un spectacle populaire, la *Bourian*, une version africaine de la *Burrinha* ou du *Bumba-meu-boi* du folklore brésilien, est aussi représenté et attire un public assez large parmi la population.

L'ancienne Côte des Esclaves, et surtout le Bénin, constitue, semble-t-il, le seul exemple au monde de l'implantation d'une culture d'origine brésilienne qui réussit à y mener une vie propre et indépendante.<sup>2</sup> En effet, la présence brésilienne y a été si forte entre

<sup>1</sup> Fon ou Fogbè est la langue d'Abomey, la plus répandue dans le pays, et Goum celle de Porto Novo.

<sup>2</sup> La présence des brésiliens et des anciens esclaves revenus du Brésil est répandue sur le Golfe du Bénin, de la ville de Lagos, au Nigeria, jusqu'à Lomé, au Togo. Néanmoins, cette étude ne portera que sur le cas de la République du Bénin.

les XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles qu'on pourrait presque parler d'une sorte de colonisation informelle. C'est principalement par l'intermédiaire des brésiliens – en conséquence directe de la traite négrière – que cette région a eu accès, de manière systématique, à des biens manufacturés, comme les armements à poudre, et à une langue universelle, entre autres exemples.

Il est d'ailleurs symptomatique que la capitale du Bénin ait gardée jusqu'à nos jours l'appellation portugaise, au détriment de ses deux autres noms autochtones. Siège de l'ancien royaume Adja de Ardes, elle portait le nom de Hogbonou, ou encore celui de Adjacé, donné par les Yorouba, très nombreux dans la ville. C'est en 1745 que le portugais Echaristis Campos a "découvert" la ville qui s'offre alors comme nouvelle possibilité pour développer le commerce d'esclaves entre la Côte Sous-le-Vent et la Bahia. Il la surnomme tout simplement "nouveau port".<sup>3</sup> Cette appellation de "Porto Novo" a plu au roi, qui l'a adoptée. Quelques années plus tard, le "brésilien" João de Oliveira, ancien esclave affranchi au Brésil, s'y est établi pour faire la traite et met ainsi le royaume en liaison permanente avec la Bahia (Verger, 1968:194). Les "brésiliens" ont été désormais nombreux à s'installer à Porto Novo, et y ont joué pendant plus d'un siècle, un rôle de premier ordre dans la vie sociale du royaume, tant au niveau politique et économique que religieux. C'est ainsi que Porto Novo, connue comme le "Rêve Brésilien" (Tidjani-Serpros & Caffé, 1993), est actuellement l'exemple le plus frappant de l'apport culturel de ces anciens esclaves revenus, car elle abrite le plus important patrimoine de l'architecture "brésilienne" au Bénin.

Sur le plan économique, les "brésiliens" ont beaucoup contribué au développement de l'agriculture et du commerce sur le Golfe du Bénin. L'importance de leur place dans la vie économique de la région est soulignée par Verger (1968:611) qui relève dans le numéro du 1er mars 1882 du *Journal Officiel* des Établissements Français du Golfe du Bénin que "7 des 25 négociants établis dans l'ensemble du pays étaient "brésiliens" et que 78 des 154 commerçants l'étaient également; soit un tiers de négociants et la

---

<sup>3</sup> Entretien avec Mme Amégan, née Campos, Porto Novo le 17 janvier 95. Cf. aussi Sinou, 1988.

moitié des commerçants” . Bien avant cette date, en 1845-46, l'anglais John Duncan fut vivement impressionné par le niveau d'organisation de la communauté brésilienne, comme l'atteste son récit de voyage: <sup>4</sup>

*“La partie portugaise de Ouidah, où s'étaient établis les ‘Brésiliens émancipés’ dépassait dans toute l'acception du terme la partie anglaise et la partie française. Ceci pouvait être attribué à la supériorité de leurs connaissances en agriculture et en économie domestique et confort. Un grand nombre de petites fermes sont en très bon état de culture; ils sont beaucoup plus propres en leurs vêtements et leur personne que ceux qui n'ont jamais quitté leur patrie comme esclaves. Ils vivent aussi avec confort et ont des maisons bien construites et bien meublées, alors que les derniers croupissent dans l'ignorance et la pauvreté et vivent dans des cases ruinées et sales.*

*“La campagne à dix ou douze milles autour de Ouidah est très intéressante; le sol est bon, plat, et en divers endroits cultivé par des gens de retour du Brésil, comme je l'ai déjà dit. J'ai appris que beaucoup d'entre eux avaient été expulsés du Brésil parce qu'ils avaient été mêlés à une tentative de révolution parmi les esclaves, qui s'étaient soulevés contre leurs maîtres.*

*“Ils sont de loin le peuple le plus industriel que j'aie trouvé. Diverses très belles fermes, à six ou sept milles de Ouidah, sont en bon état de culture. Les maisons sont propres et confortables, et sont situées aux points les plus beaux que l'imagination peut peindre. Il est très agréable de trouver de façon inattendue une maison où vous êtes reçu à la manière européenne, et prié d'accepter un rafraîchissement. J'ai trouvé de façon invariable, après enquête, que ces gens avaient été esclaves. Ceci semble prouver que pour ce pays l'esclavage n'est pas sans ses bons et ses mauvais effets.”*

M. Duncan considère, sans doute, la réalité à partir de ses préjugés et ses conclusions semblent être contaminées par un certain

---

<sup>4</sup> *Travel in Western Africa (1845-1846)* , 2 vol., London, 1847. Tome I p. 200, d'après Verger (1968:604).

ethnocentrisme. Il apporte, néanmoins, des informations sur cette réalité et nous donne une idée du cadre social et économique de la région à cette époque, c'est ce qu'il convient de retenir.

L'importance politique de cette présence brésilienne dès le début du XIX siècle peut être, à son tour, illustrée par le rôle qu'a joué Dom Francisco de Souza, tout puissant négrier bahianais,<sup>5</sup> dans l'unique coup d'état de l'histoire du royaume du Dahomey, quand le roi Adandozan fut déchu au profit de son frère, le futur roi Ghézo, en 1818. À cette époque, la plupart des blancs comprenait des ressortissants brésiliens ou portugais qui y faisaient du commerce, notamment celui lié à la traite d'esclaves.

Mais le paysage humain de la région s'est profondément modifié avec le retour des anciens esclaves du Brésil, suite à la déportation de centaines d'entre eux qui étaient impliqués en 1835 dans une grande révolte dans la ville de Bahia. Pour plusieurs raisons, comme on l'examinera plus loin, des milliers d'esclaves affranchis au Brésil ont alors trouvé le chemin du retour jusqu'au début de notre siècle. Ces anciens esclaves avaient des origines diverses et se sont organisés socialement à partir de leur expérience vécue au Brésil, s'assimilant ainsi aux brésiliens déjà établis dans la région. Leurs descendants – aussi bien ceux des ressortissants brésiliens que ceux des anciens esclaves – sont connus jusqu'à nos jours comme les "brésiliens" ou encore comme les *agouda*.

Il ne s'agit pas là d'une communauté d'origine brésilienne comme celle d'origine burkinabé, libanaise ou autres qu'on rencontre au Bénin et ailleurs, plus au moins intégrées dans une société d'accueil. D'une certaine manière, être "brésilien" au Bénin actuellement rentre dans la même taxinomie que d'être, par exemple, fon ou mina, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une expression de la différence ethnique, ou encore d'une identité sociale parmi les autres qui composent l'état national. En effet, les "brésiliens" du Bénin font partie de "*ces groupes humains – définis comme groupes ethniques par Weber (1995, v.2:130) – qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus*

---

<sup>5</sup> Originaire de la région de Bahia, au Brésil.

*extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement*".

Le Bénin actuel, qui doit sa configuration territoriale et humaine aux enjeux de la géopolitique coloniale européenne, regroupe plusieurs ethnies. Il est défini <sup>6</sup> comme une "jeune nation constituée d'une vingtaine de groupes socio-culturels qui ont donné naissance à des entités homogènes du point de vue linguistique et culturel et possédant une assise territoriale. Ce sont: - au sud-ouest: Adja, Xwatchi, Gen, Xwéda, Xwla; - au sud: Fon, Toli, Toffin; - au sud-est: Goun et Yoruba; au centre: Yoruba, Fon, Mahi; au nord et nord-est: Batombu, Dendi, Fulbe; au nord-ouest: Betamaribe, Waaba, Yowa." Ce que l'on peut constater d'emblée c'est que les "brésiliens" ne sont pas considérés comme formant un groupe socioculturel. Ils ne possèdent, en effet, ni langue ni *assise territoriale* propres. Ils possèdent pourtant, dans cette société, un statut différencié comme l'atteste, vox populi, la phrase qui ouvre ce texte. Ils sont d'ailleurs facilement repérables à partir de leurs patronymes d'origine portugaise, si on s'en tient au registre le plus évident. Malheureusement, il n'existe pas de moyen de connaître leur nombre avec précision, on ne l'estime pourtant pas inférieur à 5% de la population totale du pays, ce chiffre comprenant les femmes mariées et leurs enfants, qui ont tous perdu l'usage du patronyme familial d'origine.

Étant donné que ces descendants de ressortissants brésiliens et d'anciens esclaves revenus du Brésil n'entretiennent plus de relation avec le Brésil depuis près d'un siècle, que ce soit d'ordre familial, politique ou administratif, on se demande alors comment ont-ils trouvé le moyen de conserver cette identité ethnique différenciée et pourquoi ne ce sont-ils pas confondus à l'ensemble de la population. En d'autres termes, la problématique centrale de cette étude est le processus permanent de construction sociale du groupe ethnique *agouda* au Bénin.

---

<sup>6</sup> *Le Bénin et la Route de l'Esclave*, publication du Comité National pour le Bénin du projet "La Route de l'Esclave", Cotonou, 1992, pages 17-18.

## II. La culture brésilienne comme moyen d'insertion sociale des anciens esclaves revenus du Brésil en Afrique

L'ancien esclave revenu du Brésil, tout en étant toujours un africain, n'était plus untel, fils d'untel, marié à une telle, originaire de tel village, sujet de tel roi. Tous les liens familiaux et sociaux africains avaient été coupés par l'esclavage, ce qui fait qu'à son retour il n'était plus qu'une sorte d'*africain générique* – pour emprunter le concept de Darci Ribeiro (1995:318) sur les indiens détribalisés au Brésil. Une autre donnée importante est le fait qu'il retourne généralement au port où il avait été embarqué vers le Brésil et y reste, étant donné que son village et son milieu social d'origine ont complètement changé voire carrément disparu.

On trouve aussi les cas, assez nombreux, de ceux qui ont été vendus par leur propre famille ou par des factions politiques rivales, ce qui est une raison suffisante pour qu'ils ne veuillent ou ne puissent même pas retourner dans leur village natal. Comme l'explique Katia M. de Queiroz (1979: 30), *“on avait l'habitude de se débarrasser des fortes têtes du village, celles qui avaient enfreint les lois de la communauté en volant, en commettant l'adultère; étaient vendus aussi les enfants considérés comme bouches inutiles, difficiles à nourrir en période de crise, ou les endettés, ou encore les vaincus des guerres que se livraient fréquemment des frères issus de mères différentes à la mort du roi père.”*

L'exemple le plus célèbre de cette pratique est celui de la mère du roi Ghézo, vendue par Adandozan (Verger, P. 1953b et Hazoumé, 1937:31). J'ai pu remarquer, au cours de mes recherches, plusieurs cas semblables, parfois vécus avec résignation, mais presque toujours abordés avec beaucoup d'indignation ou de réserve par les personnes concernés.

Mme Amélia Sossah, née Olympio, petite soeur de Sylvannus Olympio, premier président du Togo, nous donne une version assez éclairante pour comprendre comment cette pratique a été saisie et retenue par les populations de l'ancienne Côte des Esclaves.<sup>7</sup> *“Les*

---

<sup>7</sup> Entretien avec Mme Amélia Sossah, Lomé le 29 juin 1995.

*gens ne savaient pas, pendant le temps de l'esclavage, que derrière la mer là-bas il y avait la souffrance" – nous explique-t-elle. "Il y avait des pères qui amenaient leurs enfants aux esclavagistes. Ils disaient : 'si toi tu n'obéis pas, je vais allé te vendre aux blancs' ; croyant que si l'enfant va là-bas il va revenir avec des biens. Il va revenir avec une autre civilisation, il va faire leur honneur, alors eux-mêmes ils prennent leurs enfants têtus, les enfants voleurs, les enfants récalcitrants, ils allaient les donner là-bas: 'je t'ai fait cadeau de mon fils'. Malheureusement plus tard les enfants ne sont plus jamais revenus. Alors qu'ils espéraient que les enfants allaient venir alléger leurs souffrances, ils les envoyaient plutôt à la souffrance ."*

Le règlement de comptes au sein des familles semble également avoir été assez fréquent. À ce propos, voici un extrait du récit exemplaire de M. Hilaire Bandeira,<sup>8</sup> résident à Lomé, sur l'histoire de son aïeul:

*"Le fait est que notre grand-père qui est venu avec le nom de Bandeira, il n'est pas brésilien. Tu as entendu. Il n'est pas brésilien. Nous venons de Savalou. Nous sommes Mahi. Son village est Mokpa. Tu sais toi même que quelque fois il y a des disputes dans les familles. Si quelqu'un cherche à être un peu clair, on a tendance à l'effacer; Pourquoi ? À cause de l'héritage. S'il est clair, il risque de prendre tout à ceux qui ne comprennent rien (ou peu de choses). Ils éliminaient les gens. D'où, notre aïeul.*

*"Justino, ils s'appelle, mais nous ne connaissons pas le nom authentique du pays. Pourquoi on ne sait pas? Quand on l'a trahi, quand on l'a trompé à Monkpa, on lui a demandé d'accompagner quelque part alors que c'était un complot, c'était juste pour le faire disparaître, tu vois la famille. Si les gens qui l'ont appelé sont ses aînés les grands, ils les a suivi, alors que c'est un complot, donc il vient à la Côte. Agoué est bien loin de Savalou. Donc mon grand-père les a suivi. Parvenus à la Côte, ils n'ont pas vendu le grand-père comme on vend des esclaves, pour prendre la boisson ou autre chose, argent etc. Ils l'ont donné en cadeau aux négriers. Tu vois. On l'a*

---

<sup>8</sup> Recueilli par son neveu, Père Auguste Bandeira, à Lomé le 12 février 1996 et traduit du Mina par M. Simplicie Dako.

*donné aux négriers et on leur a demandé de l'emmener. Les négriers ont vu qu'il y avait quelque chose car ils sont en train d'acheter et on leur donne un homme. Ils le prennent et l'emmènent. Seulement ils ne l'ont pas maltraité tel qu'on le fait aux esclaves, ils ont vu que ceux qu'ils achètent sont enchaînés mais celui-ci a été donné.*

*"Ils l'emportent au Brésil mais où exactement je ne connais pas cette histoire, car cela date de longtemps. Arrivés là-bas, ils ne l'ont pas mis dans le champs de café, canne à sucre ou autre. Ils l'ont mis presque dans l'armée. Ils l'ont mis à la tête des gens parce qu'il paraît que notre grand-père est un homme brave. Ils lui remettent le drapeau pour qu'il soit leur porte-drapeau. Les brésiliens appellent le drapeau "bandeira". Le drapeau est appelé "bandeira" par les brésiliens. Donc on lui remet le drapeau. D'où la prise de ce nom, ils l'appellent seulement Bandeira, Bandeira. Je ne sais pas si les autres Bandeira du monde sont ceux du drapeaux. Je ne sais pas pour eux, ce que je dis, c'est d'après ce que j'ai entendu.*

*"Quand notre grand-père allait revenir, comme ils ont vu qu'il n'était pas un esclave acheté, quand ils affranchissaient les esclaves dans leurs pays d'origine, ils l'ont appelé pour lui demander où il voudrait qu'on l'emmène. Il répondit qu'il va partir à Agoué. Ils se sont dit, puisqu'il désire aller à Agoué, amenons le à Agoué. Leur bateau est à voile donc ils n'accostent pas, ils restent au large. A ce moment là, chacun demandait son pays d'origine, Porto Seguro, Anecho, ainsi de suite, partout où les négriers ont acheté des esclaves. Donc le grand-père a dit qu'il descendra à Agoué. On l'a amené vraiment à Agoué."*

En effet, vendus ou donnés, ces individus qui sont partis esclaves – donc déjà exclus de cette société où ils sont de retour – se trouvent alors complètement détachés de la structure sociale autochtone. Ils sont différents des autres, s'habillent comme des blancs, mangent avec des couverts et se disent catholiques dans la plupart des cas, ou encore musulmans. Maçons, ébénistes, charpentiers, tailleurs, commerçants dans le sens capitaliste du terme, entre autres métiers, en plus d'être très souvent alphabétisés, ils se considèrent du côté du progrès et de la modernité face à une société qu'ils perçoivent avant

tout comme primitive et sauvage. Cette société à son tour les perçoit toujours comme des esclaves, malgré leurs "manières de blanc".

L'identité ethnique se construit à partir de la différence (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995:41), c'est-à-dire, par rapport à l'autre. "*Ce qu'on a gagné avec les études sur l'ethnicité* – explique Manuela C. da Cunha (1985a:206) – *fut la notion précise que l'identité est construite de manière situationnelle et par contraste, c'est-à-dire, qu'elle constitue une réponse politique à une conjoncture donnée, une réponse articulée avec les autres identités concernées, avec lesquelles elle forme un système*". La construction de l'identité repose donc sur une stratégie de mise en valeur des différences, et sur ce point, comme on le montrera au cours de cette étude, le cadre est assez clair: ces anciens esclaves de retour considèrent les autochtones comme des sauvages, et sont toujours vus en retour comme des esclaves qui miment des "manières de blanc". Dans leur ensemble, les anciens esclaves – qu'ils soient d'origine yoruba, fon, mina ou autres – n'avaient en commun que le fait d'avoir vécu au Brésil, de parler Portugais, d'avoir "des manières de blanc" et de se dire catholiques. C'est donc avec des blancs, en l'occurrence les brésiliens depuis longtemps établis sur la Côte, qu'ils vont s'identifier et faire des alliances. C'est désormais comme des "brésiliens" qu'ils seront considérés.

Pour être assimilés aux *agouda* déjà établis dans la région et ainsi partager leur place dans la société locale, les anciens esclaves ont utilisés leur expérience de vie au Brésil. Cette expérience leur a, avant tout, permis l'insertion dans l'économie locale du côté des donneurs d'ordres et non plus simplement comme force de travail. Au moment où le choc entre la culture traditionnelle et le capitalisme en expansion prend des contours plus nets dans la région, ils se trouvent en mesure d'assumer le rôle de maîtres et de faire tourner l'économie aux côtés des commerçants et des négriers brésiliens. Ces derniers les ont bien accueillis et les ont employés pour développer leurs affaires commerciales. La réunion de ces deux groupes – l'un composé par les commerçants et négriers brésiliens ou portugais et l'autre par les anciens esclaves de retour – a donné le profil de la communauté *agouda* telle qu'on peut la voir actuellement. On y trouve à la fois la fierté des maîtres d'esclaves –

que les anciens esclaves pour la plupart ont été eux aussi, dès leur retour en Afrique – et également des habitudes d’esclaves acquises au Brésil.

L’un des aspects les plus importants qui ressort de l’étude de ce groupe social est donc la manière exemplaire d’insertion de ces anciens esclaves dans la société même qui les avait exclus. Affranchis au Brésil, ils ne l’étaient pourtant pas en Afrique, où ils étaient toujours considérés par la plupart des autochtones comme des esclaves. Or, c’est à partir de leur propre condition d’esclave, c’est-à-dire, dans leur expérience de l’esclavage au Brésil qu’ils ont trouvé la matière première pour construire une nouvelle identité collective qui leur a permis d’avoir un rôle social et économique *en tant que citoyen à part entière* dans la société qui les avait auparavant rejeté.

L’origine, la religion et la langue sont habituellement considérées comme les principaux points d’ancrage de la constitution d’un groupe ethnique. Or, pour arriver à s’insérer dans la société globale, les anciens esclaves revenus ont mis en valeur leur séjour au Brésil, seul point commun entre eux, qui avaient, en effet, des origines ethniques diverses. C’est comme si l’esclavage avait été le point de départ d’une nouvelle vie, mythiquement choisie comme origine commune. Ainsi, c’est la culture acquise au Brésil qui prend la relève. La langue portugaise et la religion catholique sont empruntées pour composer la nouvelle identité collective, qui est grosso modo celle des brésiliens déjà établis dans la région.

Leur insertion dans la société globale en tant que citoyens se produit donc au moyen de leur identification aux ressortissants brésiliens, fait reconnu par tous les autres acteurs sociaux, qui les appellent indistinctement les *agouda*. De sorte qu’on peut affirmer que les anciens négriers et les anciens esclaves ont surmonté socialement la contradiction censée insurmontable de leurs rôles sociaux précédents pour constituer ensemble un groupe social assez fort afin de consolider les avantages économiques et sociaux déjà acquis par les premiers ressortissants brésiliens. C’est cette sorte de bricolage d’une nouvelle identité ethnique que l’on va étudier en examinant la situation actuelle en même temps que le processus diachronique de sa construction.

### III. Considérations sur la recherche

Le fait d'être un ressortissant brésilien et d'avoir une allocation du gouvernement brésilien pour effectuer cette recherche l'a certainement légitimée et mise en valeur aux yeux des béninois. Je suis en effet le premier chercheur dans ces conditions à faire un travail de longue haleine au Bénin. J'ai été bien accueilli partout et très souvent on m'a exprimé l'intérêt d'établir des contacts avec le Brésil et les "parents" de là-bas. Il faut également tenir compte du fait que j'ai effectué ma recherche de terrain aussitôt après la Coupe du Monde de Football de 1994, dans laquelle le Brésil est sorti champion pour la quatrième fois. L'immense médiatisation de cet événement sportif et la popularité du football parmi les africains ont rendu le Brésil très présent dans la vie quotidienne béninoise. "*L'Afrique a supporté le Brésil, on a gagné!*", m'a-t-on dit partout dès que ma nationalité était connue. Les "brésiliens" eux-mêmes ont profité de l'occasion pour afficher publiquement la fierté de leurs origines, notamment à Porto Novo, où réside le consul honoraire du Brésil. Dans cette ville les *agouda* ont fêté la conquête de la Coupe en faisant le "carnaval" dans la rue avec les drapeaux de la République Fédérative du Brésil, "*pour montrer qu'on est des brésiliens*", m'a expliqué Jean Amaral, co-président de l'Association des Ressortissants Brésiliens – *Bourian*.<sup>9</sup>

Dans ce contexte j'ai pu développer de relations amicales qui m'ont permis de participer à la vie quotidienne comme quelqu'un "de la maison". J'ai participé à des cérémonies telles que des funérailles, des messes, des premières communions, des réunions de conseil de famille, etc. J'ai eu, en l'occurrence, un grand choix d'informateurs appartenants à différents milieux sociaux et représentant différents cas de figure. C'est ainsi qu'en ce qui concerne les unions, j'ai pu rencontrer des couples mixtes de "brésiliens" et non-"brésiliens", des couples issus de la même famille, ou bien encore des jeunes hommes et jeunes femmes célibataires. J'ai également trouvé des interlocuteurs grâce aux noms de famille affichés dans les maisons, situation où mon patronyme brésilien m'a certainement beaucoup aidé. De surcroît, plusieurs personnes se sont spontanément

---

<sup>9</sup> Entretien avec Jean Amaral le 13 janvier 1995 à Porto Novo.

présentés à moi dans le but de “*défendre leurs origines*”, ce qui constitue un indice de plus du poids de cette question d’identité ethnique dans la vie sociale béninoise actuelle. J’ai également interrogé plusieurs béninois non-“brésiliens”, soit directement en interaction avec des “brésiliens” soit dans des situations isolées.

En ce qui concerne ce domaine de la recherche, il faut remarquer l’utilisation d’une procédure particulière. Il s’agit de la “dévolution” des entretiens aux informateurs. J’ai empruntée cette procédure de la démarche, assez répandue, de quête d’informations à l’appui des photographies prises sur le terrain. J’ai, à cet effet, donné aux principaux informateurs des photocopies de la transcription intégrale des entretiens effectués avec eux, en leur demandant leur avis sur l’exactitude des informations et s’ils n’avaient pas par hasard quelque chose à ajouter, à enlever, à corriger etc. Cette démarche s’est montrée très efficace pour approfondir un échange avec eux, dans la mesure où, se sentant ainsi distingués, ils sont devenus plus coopératifs. Cela leur a permis, de plus, de réfléchir davantage aux questions qu’ils n’avaient pas eu l’occasion de se poser auparavant. La même procédure auprès des interprètes s’est également révélée fertile, puisque le collaborateur chargé de faire les transcriptions était lui aussi en mesure de traduire les langues concernées et donc de contrôler le travail de l’interprète. J’ai pu, par ce biais, disposer d’une traduction plus attentive.

Finalement, j’ai eu, pendant ma recherche de terrain – de août 1994 à février 1996 - l’opportunité de participer à deux événements majeurs dans le domaine de l’expression identitaire: les célébrations de la traditionnelle fête catholique du *Nosso Senhor do Bonfim* (Porto Novo, 1995 et 1996) et le choix et l’intronisation du Chacha VIII comme successeur du célèbre Dom Francisco Félix de Souza (Ouidah, 1995 et Abomey, 1995 et 1996). Ces situations d’*identité en action* ont évidemment joué un rôle déterminant dans ma recherche, en tant qu’elles représentent de véritables moments-synthèses du processus social de représentation, construction et réaffirmation public de l’identité ethnique.

Un des objectifs de ce travail a été d’étudier l’utilisation de la photographie comme un outil de recherche par les sciences sociales.

D'une certaine manière, je peux dire que l'étude de l'identité sociale des *agouda* au Bénin aura constitué le *terrain* de cette proposition.

La démarche utilisée est donc celle d'une recherche anthropologique – basée principalement sur l'observation participante, les histoires de vie et les études de cas – mais dans laquelle la photographie joue un rôle privilégié comme outil de recherche et comme moyen de présentation des conclusions. Les objectifs, dans ses principales lignes, sont:

- rechercher et décrire les mécanismes d'identification relationnelle des "brésiliens : les multiples identités, utilisation de réseau "brésilien", ethnographie de lieu et de situation d'identité, etc.;
- faire l'inventaire et l'analyse critique des documents photographiques sur ce sujet;
- constituer une documentation photographique du patrimoine culturel d'influence "brésilienne" et de la communauté "brésilienne" au Bénin;
- montrer les potentialités de l'utilisation de la photographie dans la construction de la connaissance anthropologique;
- définir les éléments de la production de la photographie et du langage photographique qui confèrent toute son efficacité à la photographie en tant qu'outil de recherche.

En ce qui concerne l'utilisation de la photographie, l'expérience de terrain a montré qu'il existe plusieurs aspects particuliers à prendre en considération. Le travail de documentation photographique présuppose une posture et un état d'esprit envers la réalité qui sont tout à fait différents de ceux requis généralement pour la recherche anthropologique. La première conséquence est qu'une seule personne peut difficilement faire les deux travaux en même temps, ce qui représente une véritable contrainte pour l'utilisation systématique de la photo comme outil de recherche sur le terrain, dans le cadre d'un travail individuel. J'ai donc été contraint de choisir, de manière exclusive, quelle technique de recueil des données utiliser, soit l'observation *sans photo*, soit l'observation *par la photo*, selon la nature des données envisagées. Le problème reste qu'à opérer nécessairement un choix, on prend le risque de perdre de nombreuses informations. Et ce d'autant plus qu'on fait le mauvais choix, le risque encouru est alors de rater complètement le travail.

J'ai pu, à deux reprises, travailler "en équipe" avec un deuxième chercheur, ce qui a modifié complètement le processus de travail. Ces situations sont signalées dans le texte et examinées dans la Seconde Partie.

L'utilisation de la photographie, compte tenue de son importance dans la présente étude, mérite une exposition plus complète, que l'on trouvera dans la Seconde Partie de ce travail. Néanmoins, pour aider à une meilleure compréhension de la Première Partie, il me semble opportun d'avancer l'idée que le corpus photographique provient de deux sources différentes: la production du chercheur lui même, au cours de la recherche; et les documents obtenus auprès des informateurs; photos anciennes et "albums de famille", quand les photos sont considérées en tant que production émique.

Cet ensemble de photographies fut utilisé tout au long des différentes phases de la recherche, de la quête des données à la présentation des conclusions. Les divers procédés d'utilisation de la photographie sont analysés dans la Seconde Partie. Dans la Première Partie, un choix de photographies, aussi bien émiques que étiques, est présenté sous la forme d'une sorte de "monographie visuelle" sur l'identité ethnique *agouda* . Autrement dit, le discours visuel constitue une autre manière de s'acheminer vers mes conclusions dans un dialogue permanent avec le discours écrit mais qui peut aussi bien être lu indépendamment du texte.

## PREMIÈRE PARTIE

### Du bricolage de la mémoire à la construction de l'identité ethnique des *agouda*

*Ainsi soit-il. Ainsi soit-il.  
Je ne suis d'aucune nationalité  
prévue par les chancelleries ...*

A. Césaire

"Cahier d'un retour au pays natal"

## CHAPITRE I

### LES "BRÉSILIENS" DU BÉNIN

Les *agouda*, sont ainsi désignés en Fon, en Yoruba ou en Mina "*les cousins de Ouidah*", c'est-à-dire les béninois qui possèdent des patronymes d'origine portugaise. Au Nigeria du XIX<sup>ème</sup> siècle, tous les catholiques étaient également appelés *agouda* (Cunha, Manuela. 1985:189) mais dans le Togo actuel cette appellation désigne plutôt les ressortissants libanais, syriens et indiens et leurs descendants.<sup>10</sup> Le mot *agouda* provient probablement de la transformation du mot portugais "Ajuda" (l'aide), appellation portugaise de la ville de Ouidah, très connu aussi dans la région à cause du fort portugais de Ouidah, appelé São João Baptista da Ajuda.<sup>11</sup> Bâti au début du XVIII<sup>ème</sup> siècle et aujourd'hui transformé en Musée Historique, ce fort est une référence majeure de la présence brésilienne dans le Golfe du Bénin, et cela bien qu'il soit un établissement portugais. La construction du fort a été en effet prise en charge par des commerçants bahianais, qui ont payé tous les frais de son entretien. Il se trouvait de plus attaché, au niveau administratif, au vice-roi du Brésil, pays d'où provenait la majorité de sa garnison (Mattoso, K. 1979: 35 et Verger, P. 1968:140-1). Après l'indépendance du Brésil en 1822, le fort a été placé sous l'autorité du Gouverneur de la province portugaise de São Thomé, qui a chargé plusieurs Chacha de

---

<sup>10</sup> Entretiens avec M. Honoré de Souza le 01 octobre 1995 à Ouidah et M. Seraphino de Souza le 11 octobre 1995 à Grand Popo.

<sup>11</sup> Paul Hazoumé (1937:35) présente le mot *agouda* comme une transformation du mot fon ou houéda *agoudam*, qui selon lui nommait les européens "vaniteux et indolents". Cette version ne me paraît pas compatible avec les autres données historiques disponibles et n'est reprise par aucun auteur, il semble donc préférable de retenir l'explication en vigueur jusqu'à nos jours. (Cf. Braga, J. S. 1968)

l'administrer. En français, les *agouda* sont appelés, et s'appellent eux même, tout simplement "brésiliens", entre guillemets à l'écrit.<sup>12</sup> Ainsi, les *agouda* ont des origines diverses et se rencontrent actuellement dans toutes les classes sociales, ils sont soit catholiques, en majorité, soit musulmans. La plupart d'entre eux sont certes des descendants de négriers ou de commerçants brésiliens ou portugais établis sur cette côte, ou encore des descendants d'anciens esclaves revenus du Brésil. Mais il en est aussi dont l'aïeul était économiquement ou socialement lié à la culture dite brésilienne et qui ont été absorbés par cette culture.

Les descendants des ressortissants brésiliens et portugais qui se sont établis en Afrique au XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup>, c'est-à-dire les premiers *agouda*, se considèrent comme les seuls "brésiliens" *authentiques*, sans pour autant afficher publiquement cette position. Selon Mme Amélia Sossah, par exemple, les vrais *agouda* sont ceux qui ont du sang de blanc dans leurs veines, les autres sont simplement des "esclaves", ou des "affranchis", qui ont pris le patronyme de leurs maîtres *agouda*.. *"La différence – explique la soeur du Président Sylvannus Olympio – c'est la manière de vivre. Les vrais agouda ont reçu une éducation un peu supérieure à celles des autres. Leurs parents les ont installés comme des patrons, ils ont vécu comme leurs pères, ils étaient des maîtres, ils commandaient les autres. Ils connaissaient ceux qui n'étaient pas des vrais agouda et ils mettaient la différence entre eux. Et ils ont formé un club, tous ces métis de brésiliens, ils étaient tous ensemble. Ils étaient à l'écart. Ils étaient tous des commerçants, ils étaient plus aisés que les autres. Voilà, c'est ça la différence."*<sup>13</sup>

Mais le groupe le plus important est justement celui des descendants d'anciens esclaves, qui à leur retour en Afrique ont rapporté du Brésil, outre le patrimoine culturel acquis, les patronymes d'origine portugaise de leurs propriétaires ou d'autres adoptés là-bas. À ce groupe s'ajoutent les descendants d'autochtones qui étaient des

---

<sup>12</sup> Actuellement, quelques scientifiques sociaux béninois commencent à utiliser l'expression *afro-brésilienne* pour désigner les *agouda*. Néanmoins, je préfère employer l'expression déjà consacrée "brésiliens" pour ne pas confondre avec l'adjectif relatif à la culture africaine de la diaspora, et, davantage encore, parce que "brésiliens" est le terme étnique des populations concernées, ce qui représente, en soi, un important facteur d'affirmation d'une identité sociale.

<sup>13</sup> Entretien avec Mme Amélia Sossah, née Omympio le 09 juin 1995 à Lomé.

esclaves de négriers ou d'anciens esclaves revenus, lesquels ont adopté à leur tour le patronyme de leurs maîtres, comme ces derniers avaient fait avec leurs maîtres brésiliens. On trouve encore des descendants de français ou d'espagnols, qui ont été pris dans la dynamique sociale de la culture brésilienne dominante à l'époque. Ils ont, alors, "brésiliennisé" leur nom de famille, qui s'est également transmis à leurs esclaves. Le cas le plus connu est celui de la famille Olivier/Oliveira, fondée par Olivier de Montagner, ancien commandant du fort français à Ouidah. Une partie de la famille a d'ailleurs repris la forme originelle française de leur patronyme, plus prestigieuse de nos jours.<sup>14</sup>

Parmi les aspects les plus remarquables de l'apport culturel des *agouda*, on peut nommer: la famille patriarcale mononucléaire et l'usage du patronyme; le catholicisme et les fêtes religieuses comme celle de *Nosso Senhor do Bonfim* et celle de St. Cosme et St. Damien; de nouvelles techniques agricoles et de nouvelles habitudes alimentaires, comme le manioc, la feijoada, la concada, etc.; l'utilisation de couverts de table et d'autres ustensiles de la vie quotidienne; des techniques de construction et un nouveau style d'architecture et d'occupation de l'espace domestique; des techniques agricoles, de charpenterie, menuiserie et ébénisterie, etc.

La langue portugaise a été si répandue dans la Côte, que l'école de la Mission Catholique de Lyon, établie à Ouidah en 1862, l'utilisait déjà dans ses cours. Seuls les enfants "brésiliens" avaient le droit de les fréquenter, le roi du Dahomey interdisant à ses sujets de s'y rendre.<sup>15</sup> Cette pratique a, bien sûr, été abolie peu après par l'administration coloniale française. Cela n'a, toutefois, pas empêché de nombreux mots portugais d'entrer définitivement en usage dans les langues de la région, notamment dans la langue Fon, comme on aura l'occasion de l'envisager plus tard.

Certains "brésiliens", en plus d'exercer plusieurs métiers, étaient à l'époque pratiquement les seuls alphabétisés, ce qui constituait une

---

<sup>14</sup> Normalement, les descendants de français ou d'autres ressortissants européens, hormis les portugais et les espagnols, se considèrent et sont considérés comme des métis, et non comme des *agouda*. Entretiens avec M. Karl Emmanuel Augustt le 04 septembre 1995 à Cotonou et M. Émile Poisson le 23 septembre 1995 à Pahou.

<sup>15</sup> Sinou (1995:110). Voir aussi, entre autres, Braga, J. S. (1970:93).

raison de plus pour qu'ils soient largement employés par l'administration française lors de son implantation dans le pays, en jouant aussi un rôle d'intermédiaires entre le pouvoir colonial et les autochtones (Sanvi, A. 1977 et Turner, 1975). L'administration française sans les reconnaître comme étant au même niveau que les européens, admettait qu'ils étaient tout de même plus "évolués" que les autres africains. De sorte qu'elle a participé à leur trouver un statut spécial, dans lequel ils méritaient le traitement de "Sieur", tandis que les français étaient appelés "Monsieur" et les autochtones "le nommé" (Verger, 1968:612). Très bien établis dans le commerce, depuis la traite d'esclaves, grands propriétaires terriens, ils dominaient l'économie de la région. Plus tard, ils ont été progressivement écartés des affaires au profit des intérêts français.

Paul Mercier dans son ouvrage désormais classique sur le Bénin <sup>16</sup> nous présente un portrait à la fois riche et synthétique des "brésiliens" qu'il a lui même connu au début du siècle, et qui a été repris par Verger (1968:612): *"Ils avaient formé avec le temps une sorte de bourgeoisie assez impressionnante par sa dignité et sa finesse, un peu désuète. Nous avons le souvenir de quelques vieillards appauvris, mais mettant leur point d'honneur à garder les apparences d'autrefois; portrait stéréotypé, avec la moustache blanche, le costume strict, le panama et la canne. Leurs fils se sont fondus dans la nouvelle élite africaine. Le rôle d'intermédiaire entre les Africains et les Européens, qu'ils ont joué pendant une certaine période, s'est effacé, parce qu'il avait de moins en moins de raisons d'être. Ils ont été à un certain moment des éducateurs; on leur confiait des enfants pour qu'ils leur apprennent les bonnes manières. Ceux d'entre eux qui étaient musulmans ont quelques temps dirigé la communauté musulmane de leur ville; ainsi à Porto Novo. Puis, cette position dominante a été contestée. Ils ont pourtant, en tant que groupe apportant des influences nouvelles, laissé des traces par tout le pays. En particulier, cette architecture, dite "brésilienne", héritière effectivement d'un certain style baroque du Brésil du XVIII siècle, et qui garde encore aujourd'hui son prestige. Non seulement dans les villes comme Porto Novo, Ouidah et Lagos, mais dans tel village de l'intérieur du pays Yorouba, où nous avons vu des*

---

<sup>16</sup> *Civilisation du Bénin*, Paris, 1962.

*commerçants enrichis faire construire, pour leur retraite, des maisons aux sculptures de stuc, aux portails compliqués, aux vitrages de couleur, que l'on aurait dit transplantées de Bahia la brésilienne."*

Actuellement, le rôle des "brésiliens" en tant que groupe social dans la société béninoise n'est pas très clair, il n'y a pas en effet de réseaux d'intérêt spécifiquement "brésiliens", soit politique soit économique, soit tout simplement culturel. Néanmoins, on trouve dans tous les domaines de la vie sociale, des *agouda* en position d'importance. L'ancien président de la République remplacé en mars 1996, M. Nicéphore Soglo, est marié à une Vieyra. L'homme fort de son gouvernement était son beau-frère Désiré Vieyra, qui était à la fois ministre d'État et ministre de la Défense. Il a commencé son discours de clôture du colloque international de l'UNESCO "La route de l'esclave", en août 1994 à Ouidah, en soulignant comme un fait politique important *"qu'un fils d'esclaves, dont le nom est justement Vieyra, soit chargé de clore ce colloque"*.<sup>17</sup> À son côté se trouvait un autre illustre "brésilien", M. Marius Francisco, ministre de la Culture. Le nouveau gouvernement béninois élu en mars 1996 compte toujours des "brésiliens" parmi les plus hauts fonctionnaires, comme Mme. Marina Massougbodji, née D'Almeida, ministre de la Santé et de la Condition Féminine.

Dans le domaine des arts plastiques, l'un des noms les plus connus et respectés est celui de M. Fortuné Bandeira, descendant d'un africain revenu du Brésil, auteur d'un mémorial aux victimes de la traite négrière, à Ouidah. Mais le "brésilien" le plus éminent et le plus présent dans la vie sociale et politique béninoise actuelle est certainement Monseigneur Isidore de Souza, évêque de Cotonou. Issu de la plus grande et de la plus "brésilienne" des familles, fondée par le célèbre D. Francisco Félix de Souza, le Chacha de Ouidah. Mgr. De Souza a été le président de la Conférence des Forces Vives de la Nation, qui en février 1990 a fait la transition politique entre le régime marxiste de parti unique et la pluralité démocratique, ce qui lui a donné un prestige politique qui ne cesse de s'accroître encore (cf. Tall, 1995a:201). Quatre des neuf évêques du Bénin sont

---

<sup>17</sup> L'histoire de la famille Vieyra est présentée plus loin dans cette étude.

d'ailleurs d'origine "brésilienne", que ce soit du côté du père ou de la mère.

## I. Les brésiliens sans guillemets

Comme on l'a évoqué, le Golfe du Bénin était si important pour l'économie de Bahia que cela a justifié l'investissement financier pour la construction du fort de Ouidah et pour l'entretenir. Cette importance s'est encore accrue à partir du début du XIX siècle, suite à l'interdiction de la traite négrière au nord de l'équateur. Celle-ci, en ce qui concerne le Brésil, est passée au contrôle presque exclusif des hommes d'affaires bahianais. On peut supposer qu'il existait donc à cette époque un nombre remarquable de brésiliens sur place pour mener les affaires. À partir des extraits de plusieurs ouvrages d'époque sélectionnés par Verger (1953:15), on apprend que la communauté d'expression portugaise au début du siècle dernier à Ouidah, quand le Rév. W. Allen <sup>18</sup> l'a connue, comptait "*pas moins de 200 Portugais et Espagnols engagés dans ce trafic inhumain, sans compter beaucoup d'indigènes*", ce que confirme R. F. Burton,<sup>19</sup> qui affirme que "*une douzaine d'années auparavant il y avait à Ouidah 200 Espagnols et Portugais, Brésiliens et métis inclus*" mais que ce nombre avait diminué considérablement au moment où il l'écrivait, en 1864. Cela est sans doute dû au fait qu'à partir de 1850 la traite d'esclaves a été effectivement interdite au Brésil et a pris fin, ainsi qu'à Cuba treize ans plus tard. Souza (1992:295-6) a fait une liste, à partir du livre de registre des baptêmes tenu à Ouidah par les pères Borghero et Courdioux, et a trouvé, pour l'année de 1863, descendants de blancs et d'anciens esclaves confondus, 66 familles "brésiliennes" à Ouidah et 58 à Agoué; et, en 1861, 34 familles à Porto Novo.

En ce qui concerne les portugais répertoriés par les auteurs de cette époque, il faut considérer que le Brésil a fait partie de l'empire portugais jusqu'en 1822. De nombreux bateaux en provenance du Brésil portaient donc systématiquement le drapeau portugais. Cette pratique, pour diverses raisons, a été maintenue encore après l'indépendance du Brésil. Le rapport de 1839 de la commission chargée de juger les prises de bateaux négriers par la marine britannique le confirme, en informant que 11 bateaux ont été

---

<sup>18</sup> *Description de Wydah et de Badagry*, Paris, A.M.C., 1846.

<sup>19</sup> *A mission to Gelele, king of Dahomé* (2 vol.), London, 1864.

condamnés au cours de cette même année, et portaient le pavillon portugais tout en appartenant au Brésil, dont 10 en provenance de Bahia (Verger, 1968:549).

Les ressortissants portugais qui arrivaient au Golfe du Bénin à cette époque, à quelques exceptions près, venaient du Brésil, où ils s'étaient établis. Portugais et brésiliens étaient donc très souvent répertoriés ensemble, comme le fait d'ailleurs Burton. Ainsi, est-il légitime de considérer que plusieurs familles "brésiliennes" ont été effectivement fondées par des ressortissants portugais. C'est le cas de la famille De Medeiros, dont le fondateur est un portugais de souche qui n'a jamais vécu au Brésil. De même que la famille de Samuel da Costa Soares, qui s'est installée à Agoué vers 1850; et celle fondée par le capitaine de navire Jacynto Joaquim Rodrigues, à Ouidah (Turner, 1974:125-8).

Pierre Verger ((1968:457-475) nous donne une liste des principaux commerçants et capitaines de navires de la traite en provenance de Bahia qui se sont établis sur la Côte, la plupart à Ouidah, au début du siècle dernier. On y trouve: Manuel Joaquim D'Almeida,<sup>20</sup> les frères Asselino, Joaquim et Pedro Martins Jambo, André Pinto da Silveira, Caetano Alberto da França, Antonio Querino (né à Lisbonne), Francisco Félix de Souza, Domingos José Martins, José Francisco dos Santos (surnommé *Alfaiate*, le tailleur) et Marcos Borges Ferras (aussi connu comme "*Senhor Marcos*"). Ils eurent tous, avec des femmes autochtones, une nombreuse descendance, et ont ainsi constitué les familles telles que nous les retrouvons encore aujourd'hui.

---

<sup>20</sup> Il était le maître de Joaquim et de Antonio, qui une fois affranchis et forts du patronyme de leur maître se sont eux aussi établis en Afrique, et sont tous les trois à l'origine des familles D'Almeida du Bénin et du Togo.

## 1. Du pacte de sang au pacte social: de l'importance du Chacha de Souza, vice-roi de Ouidah

Parmi ces ressortissants brésiliens, Francisco Félix de Souza, né à Bahia en 1754 de père portugais et de mère indienne d'Amazonie (Souza, 1992:25 et Turner, 1975:89), mérite une attention spéciale pour l'immense pouvoir qu'il eut dans toute l'ancienne Côte des Esclaves pendant la première moitié du XIX siècle.<sup>21</sup> Il arriva probablement en Afrique vers 1788 et vécut à Ouidah, Badagri et Anécho (Hazoumé, 1937:28). Dans ce trois villes, on trouve jusqu'à présent des quartiers appelés Adjido, transformation de l'expression portugaise "*Deus me ajudou*" (Dieu m'a aidé), tous fondés par lui, qui est aussi à l'origine de la fondation de la ville de Agoué (Cf. Agbanon II, 1991 et Souza, 1992:35 et suiv.).

Ancien greffier et plus tard devenu responsable du Fort São João Baptista da Ajuda durant plusieurs années, il était déjà un important marchand d'esclaves établi à Anécho quand le roi Adandozan le fit emprisonner pour une affaire d'argent. "*Je voudrai bien savoir ce que tu as dans ta tête et ce qui te donne tant d'audace*", aurait dit le roi au traitant qui lui réclamait son dû, selon Paul Hazoumé (1937:28). "*Comme je crois plutôt que c'est de la couleur de ta peau que tu veux te prévaloir pour affronter l'Idole des Danhoméno, je saurai bien t'obliger à sa vénération*", aurait raisonné Adandozan, qui le fit tremper dans un grand canari d'indigo plusieurs fois par jour quatre ou cinq fois à chaque lune, afin de noircir sa peau. Toujours prisonnier, Dom Francisco fit alors un pacte de sang avec le prince Gakpé, jeune frère du roi, qui l'aidât à s'enfuir en échange de son soutien pour renverser le roi.<sup>22</sup> Le prince Gakpé, après le

---

<sup>21</sup> D. Francisco est une référence incontournable dans tous les livres et articles sur l'histoire de la traite d'esclaves en Afrique de l'Ouest ou sur le Dahomey, notamment: Almeida Prado (1954); Hazoumé, P. (1937); Souza, Simone de. (1992); Turner (1975) et Verger, P. (1968). Il existe encore un roman biographique à son sujet, *The vice-roy of Ouidah*, par Bruce Chatwin (Jonathan Cape Ltda., Londres, 1980), qui a inspiré le film *Cobra Verde*, de Werner Herzog. Au Carnaval de 1984 à Rio de Janeiro, l'histoire de D. Francisco a été prise comme thème du défilé de l'école de samba *Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo do Rio de Janeiro*, intitulé "*O Xaxá de Ajudá e a rainha mina do Maranhão*".

<sup>22</sup> Paul Hazoumé, dans son ouvrage classique sur le sujet, nous explique que le pacte de sang – *alé* ou *vodun-nou-nou* en Fon – "*crée trois choses sûres: l'esprit de solidarité (pour le bien et pour le mal), une confiance illimitée parmi les contractants, et enfin une grande discrétion à l'égard des confidences faites au nom du Pacte de sang qui châtie infailliblement les parjures.*" (Op.cit. p.3)

coup d'état, fut intronisé sous le nom de Ghézo et consacra Don Francisco vice-roi de Ouidah, sous le titre de Chacha, détenteur du droit de monopole sur la traite d'esclaves au royaume du Dahomey (Djivo, 1977:23-4 et Hazoumé, 1937: 28-32).

L'origine du mot *Chacha*, qui est devenu une sorte de titre héréditaire, a donné lieu à plusieurs interprétations, répertoriées par Verger (1953a:27-28), à savoir: – transformation du mot *chanchan*, qui en patois brésilien de l'époque signifiait "faux monnayeur" (Ed. Foa, 1895. *Le Dahomey*. Paris, Hennuyer, p. 22); – expression indigène qui se traduit par "marcher à pas courts et pressés" (Le Herrissé, 1911. *L'ancien royaume du Dahomey*. Paris, Larose); – imitation de l'onomatopée de l'expression *já-já*, "vite-vite" en portugais, dont D. Francisco se servait pour inciter les africains au travail (Achile Féraud, 1915. *Livre de la famille d'Oliveira*, manuscrit); – nom d'un grand matelas en tiges de joncs et de graminées qui enveloppa le brésilien lors de sa fuite d'Abomey: "Qu'y a-t-il dans ce gros paquet?", auraient demandé les soldats d'Adandozan aux sauveteurs du prisonnier qui lui répondirent: "Vous le voyez bien, un chacha!", de sorte que tous s'échappèrent (Ed. Dunglass. "Le Chacha F. F. de Souza", *France-Dahomey*, mai-juin 1949); – et, enfin, la version de J. F. de Almeida Prado (1949, *A Bahia e suas relações com o Dahomé*), qui avance l'hypothèse selon laquelle D. Francisco aurait hérité du sobriquet de son frère Xavier qui l'a précédé au fort portugais,<sup>23</sup> dont le diminutif familial était *Xaxa*.

C'est donc sous le titre de Chacha que, plusieurs décennies durant, Francisco Félix de Souza fût le tout-puissant seigneur de Ouidah, désormais le plus important comptoir de la traite d'esclaves dans la région. C'est dans cette condition qu'il est devenu, au cours de son séjour d'un demi siècle en Afrique, "le plus grand trafiquant d'esclaves de tous les temps" (Verger, 1992:85) et "a ouvert le royaume du Dahomey, à travers le port de Ouidah, aux potentialités et dangers du monde extérieur" (Turner, 1975:97), cela m'a

---

<sup>23</sup> Le frère de Francisco F. de Souza s'appelait en effet Jacinto José de Souza et fut le directeur du fort portugais entre 1804 et 1805, moment où il décéda. La direction du fort fut désormais assurée par le magasinier Francisco Xavier Rodrigues da Silva (Verger, 1968:240). C'est certainement à lui que l'auteur fait référence.

d'ailleurs été dit personnellement par l'Adjaho, titre lié à l'ancienne fonction de ministre de l'Intérieur, le chef des cultes vodouns de la cour d'Abomey.<sup>24</sup> Théodore Canot, l'un des rares négriers à laisser un témoignage de son activité, connût Dom Francisco aux environs de 1830 et négociait avec lui. Il livre ainsi ses impressions: "*Chacha avait résolu, tant que lui serait accordée la faculté de jouir de la vie, qu'aucun des plaisirs que l'argent peut procurer ne manquerait à Whydah. Il s'était construit une agréable et vaste habitation, dans un beau site, à proximité d'un fort portugais abandonné. Il avait accumulé tous les luxes et toutes les commodités qui pouvaient satisfaire les caprices ou flatter les sens. Vins, denrées de choix, friandises, vêtements y étaient apportés de Paris, de Londres, de la Havane. Les plus belles femmes de la côte étaient adroitement attirées dans son établissement. Des billards, des salles de jeu servaient à distraire les navigateurs retenus. Bref, notre homme s'entourait de tout ce qui pouvait corrompre la vertu, flatter les passions, tenter la cupidité, faire apparaître les faiblesses, satisfaire la sensualité et compléter l'image de la traite telle qu'elle s'incarnait au Dahomey.*" (Canot, 1993:205, cité aussi par Verger, 1953 et 1968)

Le Prince de Joinville, François d'Orléans, troisième fils de Louis-Philippe et beau-frère de l'empereur brésilien Dom Pedro II, a également rencontré D. Francisco quelque temps plus tard, en 1843. Dans son ouvrage *Vieux souvenirs (1818-1848)*, cité par Verger (1968:461), il nous donne davantage d'informations sur les dernières années de vie de D. Francisco: "*J'allais voir à mon tour un curieux personnage, plus roi à Wydah que le roi du Dahomey lui-même qui ne peut se passer de lui, car il est le fournisseur de fusils, de la poudre, pour aller à la guerre, de l'eau-de-vie pour griser les amazones. C'est un Brésilien appelé Don Francisco de Souza, mais universellement connu sous le nom de Chacha, domicilié à Wydah depuis 43 ans et vétéran négrier à qui les anglais ont pris trente-quatre navires, dont deux encore récemment. Petit veillard à l'oeil très vif et à la figure expressive, il a dit-on deux mille esclaves dans ses baraquons et il est père de quatre-vingts enfants mâles; on n'a pas*

---

<sup>24</sup> Entretien le 14 février 1996 à Abomey, par l'entremise de M. Gabin Djimasse, qui a fait la traduction.

*compté les filles. Tous ses fils sont élevés convenablement, je les vois se promener vêtus de blanc et coiffés de chapeaux de panama. Ce sont en général de fort beaux mulâtres.*” Il continue, cité par Cornevin (1981: 271): *“Le soir je dînais chez lui dans la vaisselle plate, avec des candélabres et des chandeliers d’église pour éclairage. À ce dîner assistaient la plupart des enfants de Chacha et plusieurs capitaines de négriers, plein de récits d’aventures. Chacha me fit don d’une boîte de cigares de La Havane comme n’en avait jamais fumé le roi de toutes les Espagnes.”*

Almeida Prado <sup>25</sup> fait ainsi l’état de la renommée du vice-roi de Ouidah: *“Nous sommes loin des versions qui le peignent comme mulâtre dégénéré, faussaire de monnaie, ancien forçat, ennemi d’Adandozan parce que celui-ci lui aurait refusé un règlement de cauris, vendu à Français contre Anglais, à Brésilien contre Portugais, à Portugais contre Espagnol, etc.... en plus monstre de malhonnêteté, méchanceté et escroquerie. Un Anglais, son contemporain, évaluait sa fortune à 120.000.000 de dollars, suffisant, comme nous le voyons, pour éveiller l’envie de ceux qui cherchaient à l’imiter et n’y parvenaient pas.”*

En effet, on a connaissance des documents rédigés par Dom Francisco en sa qualité de greffier et de commandant du fort portugais qui attestent du fait qu’il possédait d’assez solides notions du droit des gens et une parfaite compréhension des lois (Cf. Verger, 1968:461). On constate d’ailleurs que presque tous les voyageurs qui ont connu D. Francisco personnellement et qui ont laissé leurs impressions, le font toujours de manière plutôt favorable, comme le remarque encore Verger (1968:461) en citant l’anglais John Duncan qui raconte: *“Même les plus grands ennemis de M. de Souza, s’ils le connaissaient, admettraient qu’il est très généreux et bon et un parfait gentleman dans ses manières. Je ne pus m’empêcher de regretter qu’un tel homme fût impliqué dans un trafic aussi abominable que d’acheter et vendre des êtres humains car il porte véritablement les caractéristiques de l’homme le plus généreux et le plus humain des côtes d’Afrique.”* Le capitaine de Monléon, cité

---

<sup>25</sup> *A Bahia e suas relações com o Dahomé*, 1959, p. 406, cité par Verger, 1953a:40.

dans le même ouvrage,<sup>26</sup> a eu une impression semblable, quand il affirme: *“Ses dîners sont des festins de Balthazar, recherchés, servis avec luxe, même ceux que nous avons trouvés au bout de nos courses, ils ne le font toutefois jamais dévier de la sobriété sévère et défiante à l’extrême qu’il s’est imposé depuis plus de 40 ans qu’il est à Wydah, et à laquelle il doit, dit-il, ses longues années et de n’avoir jamais été un seul instant malade. Sa maison, dans laquelle les hommes ne pénètrent seulement que dans une seule salle, n’est servie que par des femmes dont six privilégiées sont exclusivement attachés à sa personne, et doivent goûter avant de les lui offrir tous les aliments qu’il prend.”* Avant de conclure que *“en dehors de son commerce d’esclaves, ce veillard est grand, bon et généreux; son esprit juste, délié, et d’une finesse remarquable fait regretter qu’il n’ait pas appliqué ces heureuses facultés au véritable bien-être de ce pays qu’il a adopté.”*

La meilleure étude parue sur D. Francisco, toujours selon Verger (1968:463), est celle de Sir Henry Huntley, commandant de la frégate anglaise *The Tinette*, qui croisait la Côte entre 1831 et 1838.<sup>27</sup> L’auteur affirme que F. F. de Souza avait commencé à faire la traite quand il était encore le commandant du fort portugais, vers 1807, afin d’assurer l’entretien de cet établissement, qui se trouvait complètement abandonné par la métropole. *“Il conduisait toute ses opérations de traite avec une intégrité tellement inflexible et indiscutable – témoigne Sir Huntley – que bientôt il fût recherché comme l’élément de transaction pour toutes les affaires commerciales de l’endroit.”* D’autres auteurs plus récents comme Almeida Prado (1954:209), vont dans le même sens, et souligne *“qu’il maintenait encore le Fort Saint Jean Baptiste à cause de la chapelle où les catholiques pouvaient pratiquer leur culte”*, et *“que ses esclaves étaient considérés comme les plus heureux de la Côte, avec un meilleur traitement, logement et condition de vie que les Dahoméens libres”*. Elle ajoute en se rapportant à des auteurs d’époque (p.208) qu’il *“envoyait souvent ses esclaves provoquer des tumultes autour des bûchers et autres supplices destinés aux criminels”*. Turner (1975:91), remarque que, quand le futur Chacha

<sup>26</sup> Et également dans Verger, 1953:35.

<sup>27</sup> *Seven Years’ service on the Slave Coast of Africa*, Londres, 1850.

a quitté Anécho pour Ouidah vers 1820, à la demande du roi Ghézo, il a laissé derrière lui une communauté brésilienne composée des enfants qu'il avait reconnu ainsi que des domestiques et esclaves à qui il avait légué le nom De Souza.

Si les références écrites sur Dom Francisco sont assez nombreuses, on ne connaît, en revanche, qu'un seul portrait de lui (photo 1). C'est une peinture à l'huile qui le représente tête et buste, dans sa maturité, vêtu d'un simple chemisier, d'un foulard autour du cou et coiffé d'une sorte de calotte brodée dont un ornement pend sur le côté droit. Il a une posture imposante et un regard attentif et percutant, ainsi qu'une allure d'aventurier qui peut faire penser à Giuseppe Garibaldi (1807-1882), héros de l'unification italienne, souvent représenté avec les mêmes parures.

Verger (1953:44), qui a également remarqué la ressemblance entre cette image de Chacha et celle du révolutionnaire italien, avance l'hypothèse selon laquelle ce portrait aurait été fait par le même peintre qui fit celui de son fils "Chicou", lequel était le Chacha III entre 1858 et 1880. Les deux tableaux auraient donc été forcément faits après la mort de Dom Francisco, puisque "Chicou" était déjà Chacha quand il s'est fait faire le sien.

Celui de Dom Francisco traduit sans doute mieux l'impression qu'il a du laissé de lui que ses traits physiques véritables, bien qu'une certaine ressemblance soit probable. En ce qui concerne notre étude l'impression est bien plus importante que la physionomie. Cette image fut désormais indissociable du personnage et s'est reproduite ainsi dans l'imaginaire collectif servant de base pour la représentation que ses descendants se font d'eux même jusqu'à nos jours, comme nous le verrons au cours de cette étude.

On connaît plusieurs versions de cette toile. Celle présentée par Verger (1968), qui est reproduite dans la photo 1, se trouvait exposée dans la galerie des portraits de la famille De Souza il y a 50 ans. Elle est cependant différente de celle exposée actuellement dans la même galerie à Singbomey, la concession familiale à Ouidah, comme on peut le constater en observant les photos 73 et 75. Le portrait original, assez sobre, a été "mis à jour" et a gagné un halo,



Photo 1 – Dom Francisco Félix de Souza

un peu comme dans les représentations des saints catholiques, ce qui convient d'ailleurs au genre d'adoration dont fait actuellement l'objet le vice-roi de Ouidah.

L'avènement de D. Francisco F. de Souza comme vice-roi de Ouidah a été fondamentale pour l'économie et la politique du royaume fon, mais a surtout amené à une progressive redéfinition des droits et du rôle social et économique des blancs résidant sur la Côte. Depuis la conquête du royaume Huéda par le roi Agadja en 1727, les blancs se trouvaient sous l'autorité et le contrôle direct du gouverneur de Ouidah, appelé *Yévogan* (*Yévo*, blanc, *gan*, chef). Au début du règne de Ghézo, les pouvoirs du Yévogan furent restreints et les blancs désormais placés sous la protection du Chacha (Hazoumé, 1937:31). Les auteurs de l'époque attestent d'ailleurs *"l'inépuisable générosité avec laquelle Francisco Félix secourait les Brésiliens et les Portugais"*, selon l'expression d'Almeida Prado (1954:209), qui retient encore le témoignage d'un voyageur anglais qui rapporte que *"sans son intervention auprès du roi, il n'y aurait pas grande sécurité pour les blancs au Dahomey"*.

De Souza, en plus de faire tourner l'économie et principalement la machine de guerre du royaume, était frère-de-sang du roi, son alter-ego. Édouard Foa, dans son ouvrage de 1895 déjà cité, nous rapporte que *"étant l'ami du roi, son pouvoir devint illimité; il obtint le monopole de la traite et du gros commerce à Wydah; il était le vrai roi du Dahomey"* (d'après Verger, 1953a:34). Un siècle et demi après sa mort on dit encore à Abomey que *"Ghézo mangeait avec Chacha dans le même plat, ils buvaient ensemble"*.<sup>28</sup>

Il semble évident que le pacte de sang entre le roi et le négrier, de par les circonstances qui l'encadraient, était avant tout un pacte commercial et politique, avec toutes les conséquences sociales qui en découlent. Ainsi, les blancs n'y faisaient plus figure de simples étrangers, mais étaient désormais formellement inscrits dans le pacte social du règne de Ghézo, et avaient un rôle de premier ordre dans

---

<sup>28</sup> Entretien avec le prince Dah Abouissoukpè, vice-président du CAFRA (Conseil d'Administration de la Famille Royale d'Abomey), le 15 février 1996 à Abomey, par l'entremise de M. Gabin Djimassè, qui a assuré la traduction.

la stratégie du pouvoir. Comme le remarque Sinou (1995:118), *“la puissance du roi Ghézo et de son royaume s’appuie paradoxalement sur un groupe économique nouveau au détriment de l’aristocratie traditionnelle, groupe qui favorisera un peu plus tard l’installation des Occidentaux”*. Mito Chacha Adjinakou,<sup>29</sup> le représentant de ce groupe, était donc la plaque tournante de la politique d’ouverture du royaume Fon vers le monde extérieur et de son affirmation comme puissance hégémonique dans la région.

C’est dans cette condition que le trafiquant bahianais obtint du roi Ghézo des terres à Ouidah ainsi qu’ailleurs dans le royaume, tandis que l’accès à des concessions agricoles était interdit aux étrangers. Ce fait a engendré de grandes conséquences pour l’établissement des blancs et la constitution d’une véritable communauté brésilienne sur la Côte. Il a surtout rendu possible aux anciens esclaves de retour du Brésil, *une fois qu’ils étaient considérés comme des agouda*, d’obtenir eux aussi des terres et de contribuer ainsi au développement de l’agriculture du pays (cf. Turner, 1975:137). Le pacte social, symboliquement représenté par l’existence d’un Chacha, a surtout contribué à donner un minimum de sécurité aux blancs et aux anciens esclaves revenus – en somme à la communauté *agouda* – aussi bien que la stabilité indispensable à leur activité économique.

Cornevin (1981:272) reconnaît, sans pour autant prendre en considération tous les différents enjeux et acteurs sociaux concernés, que *“le Chacha Adjinakou constitue véritablement le trait d’union entre la période des négriers et celle de l’installation européenne du XIX siècle”*. Le rôle des “brésiliens” dans la transformation radicale de cette région de l’Afrique fut néanmoins remarqué par G. Freyre (1990:119), qui souligne *“l’aspect économique de la révolution culturelle occasionnée en Afrique par la présence et par l’action de l’africain “brésilien”, qu’il ne faut absolument pas oublier. Il signale le vague mais aussi significatif début d’une bourgeoisie capitaliste*

---

<sup>29</sup> Mito, “notre père” en Fon. *Ajdinackou*, l’éléphant, était l’un de surnoms du Chacha. Selon la légende, Ghézo aurait amené son ami en visite au roi déchu, Adandozan, qui à la vue de son vieil ennemi se mit en colère. *“L’hyène ne peut rien contre l’éléphant”*, aurait dit Ghézo, qui l’a fait également appelé *Agossu*, “le crapaud”, pour mettre en valeur son invincibilité: “le crapeaud ne se noie jamais”. *Zo bô nu ko tô*, “celui qui fait sécher l’argile par le feu”, par contre, lui a été attribué par le peuple, en allusion à la méthode qu’il aurait employé pour sécher les murs de sa maison (Cf. Souza, 1992:21 et 41; et Cornevin, 1981:270).

*africaine dans une région du monde alors encore vierge de bourgeoisie et de capitalisme indigène.*”

Bien que la résidence principale de Dom Francisco à Ouidah ait disparu, plusieurs constructions de “l’agréable et vaste habitation” à laquelle le Capitaine Canot faisait allusion tiennent encore et sont habitées par la famille De Souza. En face de sa concession, appelée Singbomey, D. Francisco avait établi ses esclaves et des familles alliées. C’est le “Quartier Brésil”, qui est toujours sous l’influence des descendants de ses 63 enfants reconnus et baptisés (Souza, 1992:109).<sup>30</sup> Il semble qu’il ait certainement eu une progéniture beaucoup plus étendue – on parle de 80 enfants mâles – mais on ne connaît par contre, ni le nombre ni les noms de toutes ses épouses. Ses premiers mariages connus sont, toutefois, révélateurs de sa stratégie à se faire accepter par les chefferies locales. Établi d’abord à Aneho, il se marie successivement avec deux princesses du royaume Guin, Djidjiabu, mère de Isidore Félix, et Ahossi, mère d’Ignacio Félix, Antonio Kuaku Adekpeti, Ayavavi Félix et Ambavi Félix de Souza (Verger, 1953a:42 et Agbanon II, 1991:47).<sup>31</sup> À Aneho, il aurait eu encore plusieurs enfants reconnus avec d’autres femmes du pays, et qui formaient déjà une petite communauté “brésilienne” quand il quitta la ville, en 1820 (Turner, op. cit.).

Quand Dom Francisco Félix de Souza mourut le mardi 8 mai 1849, à l’âge de 94 ans, le roi Ghézo envoya à Ouidah deux de ses fils à la tête d’un détachement de 80 amazones pour accomplir les rites traditionnels, ce qui confirme son importance dans le royaume. Le roi a donné 51 pagnes du pays à la famille, un pour chaque fils ou fille du Chacha encore vivants, et sept personnes pour être sacrifiées en son honneur. Isodore, aîné de la famille et futur Chacha II, a

---

<sup>30</sup> Il revient au chef de la famille De Souza, jusqu’à nos jours, de présider le “tribunal familial” qui délibère sur les disputes dans le Quartier Brésil, actuellement peuplé d’environ 15.000 habitants. Le “tribunal familial” est une institution traditionnelle du pays, qui dans la pratique règle, en première instance toutes les disputes qui ne constituent pas des crimes.

<sup>31</sup> Verger (op. cit.), dans la légende de la Fig. 2, qui représente Ahossi, la présente comme la première femme de D. Francisco, conformément à l’inscription du dessin. Il s’agit certainement d’une erreur, puisque dans le même article (p. 42), il donne plus précisément la généalogie des deux princesses, dans laquelle on peut lire que “Djidjiabu est la grand tante de Ahossi qui est la mère d’Isidore, fils aîné de D. Francisco”, qui lui a succédé comme Chacha II. Djidjiabu est morte peu après la naissance d’Isidore, qui n’a donc pas connu sa mère, selon Agbaton II (op. cit.). Tous les honneurs et les fonctions d’apparat dus à la première épouse sont donc passés à Ahossi, ce qui explique certainement l’inscription sur le dessin qui la représente.

refusé le sacrifice en alléguant que son père était un blanc (Verger, 1968:467). Selon d'autres versions, toutefois, un garçon et une jeune fille auraient été effectivement décapités et inhumés avec le tout-puissant seigneur de Ouidah, en même temps que trois hommes furent sacrifiés en son honneur sur la plage.<sup>32</sup> Les funérailles, organisées par Domingos José Martins un autre bahianais établi à Ouidah sous la protection du Chacha, qui lui a succédé comme le plus important marchand d'esclaves de la région (Ross, 1965:83), ont pris plusieurs mois.

## 2. Exilés dans le croisement des cultures I

La présence brésilienne, ou plutôt bahianaise, dans la région de l'actuelle République du Bénin est donc devenue plus importante, comme on l'a vu, à partir de la construction du Fort São João Baptista da Ajuda, en 1721, par le capitaine de mer et de guerre Joseph Torres, envoyé à cet effet par le vice-roi du Brésil (Verger, 1968:132 et suiv.). Mais cette présence a pris une dimension politique, économique et culturelle remarquable dans la première moitié du siècle dernier, lors de la période de la traite négrière clandestine. C'est à ce moment que D. Francisco Félix de Souza consolide son pouvoir, que le roi Ghézo entreprend sa politique d'ouverture du royaume vers le monde occidental, et que se met progressivement en route une transformation radicale de l'économie de la région. Il y a eu passage d'une économie basée sur la guerre et sur la traite vers une économie de marché, basée sur l'exportation d'huile de palme et de quelques autres produits locaux. Ce nouveau cadre économique, au contraire du précédent fondé sur la guerre, a surtout besoin de paix et de stabilité sociale pour se développer.

Ce nouvel ordre économique s'est effectivement installé au cours de la deuxième moitié du siècle, et a provoqué, entre autre, une "crise de l'aristocratie" militaire et commerciale dont le pouvoir était fondée sur la traite négrière, et l'avènement progressif d'une nouvelle élite, plus apte à répondre aux besoins de cette nouvelle

---

<sup>32</sup> Récit du Commandant F. E. Forbes, de la marine britannique, dans son ouvrage *Dahomey and the Dahomans* (London, 1851, vol. I, p. 49), cité dans Carnot (op. cit.), qui rejoint la tradition de la famille.

réalité déjà nettement capitaliste sur le fond et sur la forme. L'huile de palme est devenue un produit très demandé dans le marché européen et nord-américain dans la mesure où il a remplacé le boyau dans la fabrication du savon et a été de plus en plus recherché comme lubrifiant mécanique et utilisé par l'industrie de l'alimentation. Il s'est alors trouvé que les personnes les plus capables d'assurer le développement de ce commerce étaient, hormis quelques représentants des sociétés commerciales européennes, précisément les brésiliens et portugais déjà intégrés dans la vie du pays, ainsi que les anciens esclaves revenus, qui parallèlement pratiquaient les uns comme les autres toujours le trafic d'esclaves (Wolf, 1982:330-1).

D. Francisco Félix de Souza et ses descendants semblent être l'exemple le plus évident, du côté *agouda*, de cette aristocratie liée à la traite qui éprouva des difficultés à s'adapter aux nouveaux temps. En effet, il semble qu'ils n'ont pas mesuré l'importance du changement économique en cours, et, à quelques exceptions près, ont essayé de trouver des moyens pour que survive la traite négrière – comme le montre l'affaire qui a coûté la vie au Chacha IV, qui sera analysée au cours de cette étude – plutôt que de se lancer dans le commerce d'huile de palme comme l'a fait Domingos José Martins et d'autres "brésiliens". Cette résistance des De Souza, dans un premier temps, au commerce de l'huile de palme peut être bien illustrée par l'attitude d'Isidore, le Chacha II, qui au moment où on lui proposa de traiter une affaire de ce genre, aurait répondu selon Frazer, vice-consul britannique, "*pour qui me prenez-vous, pour un nègre?*"<sup>33</sup>

Le Signor Domingos a été, en revanche, le plus grand négrier de la Côte Sous-le-Vent entre la fin des années 40 et la décennie suivante, en même temps où il s'imposait comme un producteur et exportateur incontournable d'huile de palme. La pénétration coloniale française, a cependant, permis que les sociétés Régis, Daumas et Fabre, qui avaient été elles mêmes des clients de Domingos José Martins, devancent les "brésiliens" dans ce genre de commerce, suite à l'obtention du droit d'utilisation du port de Cotonou, en 1864.

---

<sup>33</sup> Cité par Ross, 1965:81 note 10.

Le Chacha et les siens, qui gardaient leurs fonctions d'apparat dans le royaume d'Abomey et étaient lieutenants-colonels de la milice portugaise, représentaient encore quelque chose de l'ancien prestige et de l'ancienne opulence du temps de Dom Francisco, même si le nombre de brésiliens et de portugais installés à Ouidah s'était considérablement réduit à la fin de la traite négrière vers le Brésil, Cuba et le sud des États-Unis (Verger, 1968:609). Cependant, les "brésiliens" – les blancs aussi bien que les anciens esclaves revenus – ont gardé longtemps encore une participation active dans la construction de ce nouvel ordre économique qui s'implantait dans le pays.

Richard Burton a remarqué le changement de situation dans la région, lors de son passage en 1863, et a constitué une liste des principaux "brésiliens" résidant à Ouidah.<sup>34</sup> Dans cette liste, plus réduite que celle présentée par Souza (op. cit.), on trouve, hormis la famille Souza: "5 Portugais: 1. Antonio Vieira da Silva, établi à Ouidah, Grand-Popo et Agouet, 2. Francisco de Souza Maciel, 3. Ignatio de Souza Magalhaes à Ouidah, Porto-Novo et Badagry, 4. Jacintho Joaquim Rodrigues à Ouidah et Porto-Novo, 5. J. Suares Pereira. 14 Brésiliens: 1. Francisco Antonio Monteiro, 2. F. J. Medeiros, maintenant à Agouet (on le dit Portugais, né aux États-Unis), 3. Francisco Olympio Silva à Porto Seguro, 4. Marcos Borges Ferras, 5. João Pinheiro de Souza, communément appelé Taparica, 6. Gulielme Martins de Nascimento, 7. Marcelino dos Martins Silva, 8. Ricardo Augusto Amadie, il parle français et anglais, 9. João Victor Angelo, 10. José Francisco dos Santos appelé "Alfaiate": "le tailleur", 11. Angelo Custadio das Chagas, 12. João Antonio Dias, 13. Francisco George, 14. Domingo Rafaël Martinez, fils de J. Domingo Martinez; et 4 femmes Brésiliennes: 1. Maria Elena de Carmo, 2. Benvinda Teresa de Jesus, 3. Leopoldina Teresa de Jesus, 4. Maria da Piedade do Nascimento. N. B. – Il y a quelques Brésiliens de moindre importance attachés aux maisons ci-dessus. Les dix suivants sont des Africains ou Brésiliens libérés, qui sont en général Nagos (Egba) ou gens de Ouidah: 1. João Antonio de Rego, 2. Elisbao Lino, 3. Thobias Berreto Bandao, 4. Joaquim das Neves, 5. Damião de Oliveira, qui est considéré comme le meilleur maçon

---

<sup>34</sup> R. F. Burton, op. cit., cité par Verger, 1953a:15-6.

de Ouidah, 6. Antonio d'Almeida, 7. José Fonseca Muñiz, le 2e. fils de feu J. C. Muñiz, 8. Pedro Pinto da Silveira – c'est le marchand d'esclaves bien connu Pedro Cogio, de Petit-Popo. Il a un fils qui réside à Ouidah et dirige les affaires de José Alfaiate, son nom est: 9. Domingos Francisco da Silveira, 10. Pedro Fellis d'Almeida. Ils sont tous des "god-men" ce qui en Anglo-africain est opposé à "devil-men" ou païens. La prochaine décade trouvera tous les survivants dans le coton ou l'huile de palme ou réduits à rien."

La plupart de ces ressortissants brésiliens et portugais, aussi bien que les "africains libérés", a laissé une nombreuse descendance et a participé activement à la vie sociale, politique et économique de la région. Domingos José Martins, José Francisco dos Santos, dit "Alfaiate", Francisco José de Medeiros et Francisco Olympio da Silva, dont les histoires de vie sont présentées ci-après, constituent des exemples emblématiques de la situation des brésiliens sur la Côte au moment où la culture occidentale s'y est implantée plus massivement et où la nouvelle identité *agouda* a commencé à prendre forme. Ils ont tous poursuivi la traite négrière pourtant interdite et sont devenus, vers la deuxième moitié du siècle, producteurs et marchands d'huile de palme, comme l'avait prédit Richard Burton. Les trois premiers étaient – au moins dans le début de leurs "carrières" – des alliés de D. Francisco et de la famille De Souza. Francisco Olympio est à son tour, semble-t-il, le seul brésilien qui ait réussi à s'imposer de manière effective hors du cercle d'influence de la puissante famille de Ouidah.

### *Domingos José Martins*

Bahianais comme Francisco Félix de Souza, Domingos José Martins lui succède comme le plus puissant des blancs sur la Côte, aussi bien sur le plan économique que politique. Fils naturel de Domingos José Martins, un important homme politique brésilien,<sup>35</sup> il arrive en Afrique en 1833, en tant que membre de l'équipage d'un bateau au

---

<sup>35</sup> Originaire de l'état du Espírito Santo, entre Rio de Janeiro et Bahia, Domingos José Martins père fut directeur de la Banque du Brésil, et l'un des principaux chefs politiques de la révolution républicaine de Pernambuco, en 1817. Arrêté et fusillé par le pouvoir colonial portugais en 1818, il a été déclaré héros national après l'Indépendance du Brésil, en 1822.

service de Dom Francisco. Le bateau fut capturé par la marine anglaise et Domingos fut débarqué à Ouidah, où il se mit sous la protection du Chacha pendant quelques années avant de partir à Lagos pour y mener ses propres affaires. Dans cette ville, il a constitué, avec d'autres brésiliens, la société "Dos Amigos" dans le but de faire la traite négrière vers la Bahia, ce qui lui a apporté en très peu de temps une fortune évaluée entre un et deux millions de dollars (cf. Ross, 1965:79). En 1844, il rentre à Bahia pour revenir deux ans plus tard en Afrique, et y reste jusqu'à sa mort, en 1864.

En effet, Domingos José Martins représentait commercialement le banquier bahianais Joaquim Pereira Marinho, l'un des plus grands financiers de la traite au Brésil, qui possédait aussi de nombreux bateaux pour ce trafic. Pereira Marinho dominait le marché de la viande séchée au soleil, une de bases de l'alimentation à Bahia et dans tout le nord du Brésil, ce qui lui a valu le surnom de "*Carne Sêca*". Il fut membre fondateur de la Banque de Bahia et directeur de la Compagnie des chemins de fer de Juazeiro, à Bahia, et se fit octroyer par la cour du Portugal successivement les titres de baron, vicomte et comte. Sa fortune personnelle déclarée en 1884, trois ans avant sa mort, était d'environ 6 millions de *contos* de reis, ce qui valait, au cours de l'époque, 500 millions de livres sterling ou 2.500 millions de dollars. Les relations entre les deux hommes semblent avoir été étroites, Domingos José Martins était en effet correspondant de Pereira Marinho en Afrique, et celui-ci n'était pas seulement son fondé de pouvoir à Bahia, mais aussi le tuteur de ses enfants et son exécuteur testamentaire (Verger, 1968:452). Cette relation témoigne, à la fois du poids de Domingos José Martins dans les affaires, et également de l'importance de la traite et du commerce avec l'Afrique pour l'*establishment* financier bahianais.

Une fois de retour en Afrique, Martins réalisa que la situation à Lagos n'était plus la même qu'auparavant, de sorte qu'il préféra s'installer à Porto Novo d'abord, puis à Ouidah et Cotonou. Dom Francisco vit alors ses dernières années, et Martins le remplace comme le plus grand négrier de la Côte. Au contraire de celui-ci, il fait aussi le commerce d'huile de palme et obtient un grand succès dans les deux activités. Il encourage les africains à produire de l'huile de palme, et maintient lui même plusieurs plantations (Ross,

1965:81 et Turner, 1974:102). Selon les rapports de la diplomatie britannique, dans une courte période de trois mois en 1847, malgré la répression de la marine anglaise, il réussit à embarquer 45.000 esclaves vers la Bahia, et dans l'année de 1850 son commerce d'huile de palme atteint 200.000 dollars. En 1854, le consul anglais à Lagos estimait les affaires d'huile de palme de M. Martins à 5.000 tonnes par an, ce qui au cours de l'époque signifiait environ 250.000 livres sterling (cf. Rossi, op. cit.). Il devient le plus grand concurrent des maisons européennes établies sur la Côte qui étaient alors obligées de composer avec lui, puis devint peu à peu leur principal fournisseur (cf. Verger, 1968:566). Le consul britannique rapporte encore, qu'en 1853 quatre-vingt pour cent du tabac et du rhum de Bahia était consigné ou acheté par lui (Verger, 1968:581).

“Le roi est mort, vive le roi”, après Chacha et l'hégémonie absolue de la traite négrière, c'est Domingos José Martins et le commerce d'huile de palme qui prennent la relève. Si bien que la traite d'esclaves dure encore quelques années vers Cuba et le sud des États-Unis de l'Amérique, avec le même Domingos comme figure de proue. Grand importateur de marchandises de Bahia et d'Angleterre, il devient par conséquent le plus important fournisseur du roi D'Abomey. Reconnu comme “Cabécaire”<sup>36</sup> par le roi, il se constitue en tant que principal conseiller du roi sur les matières concernant la traite et le commerce, et obtient, de ce fait, un rôle de premier ordre dans la formulation de la politique dahoméenne à l'égard des européens à partir de la fin des années quarante. Sans atteindre le statut de Dom Francisco Félix de Souza, Martin s'est imposé, pourtant, après la mort de ce dernier, comme le plus proche collaborateur blanc du roi, et garant auprès d'Abomey d'un certain modèle de développement économique. La famille De Souza, encore puissante, gardait avant tout les fonctions d'apparat, et le rôle de Chacha. Aussi Domingos José Martins devint-il incontestablement le véritable leader de la communauté “brésilienne”, comme l'atteste le fait que son intervention fut sollicitée par le roi lors du choix des Chachas II et III (cf. Ross, 1974:83; Souza, 1992:253 et Verger, 1953a:40).

---

<sup>36</sup> Transformation de l'ancien mot portugais “cabeceira”, qui signifie celui qui est en tête d'un mouvement ou d'une entreprise. Dans la cour d'Abomey ce titre donnait droit à certains avantages, tel que l'usage du parasol et d'autres symboles de pouvoir.

Cabécaire avec droit au parasol, au siège, au tam-tam, et autres distinctions de sa position,<sup>37</sup> il se portait réellement comme un grand dignitaire à la manière du pays. F. E. Forbes, qui se trouvait alors en mission à Ouidah, raconte que le 25 octobre 1849, il entendit *“avec étonnement 21 coups de canon, tirés du fort anglais, et pour quoi en vérité! En honneur d’un présent remis par Domingos José Martins au roi de 30 ponchons de rhum! Une distribution d’une valeur de 5.000 dollars aux roi, aux cabécaires, à la famille du feu De Souza et au peuple. Trois pipes furent amenées au square publique pour la populace.”* Quelques mois plus tard, le 1er juin 1850, il consigne dans son journal la description des événements qui attestent le prestige et l’importance politique de Domingos auprès de la cour d’Abomey, tout à fait dans la ligne de Dom Francisco:<sup>38</sup> *“Les soldats du roi du Dahomey saluèrent Domingos José Martins, le marchand d’esclaves, qui venait juste d’arriver de Ouidah en 16 heures (ayant placé des relais de hamacaires le long de la route). Ils les remercièrent des mousquets et de la poudre, qu’il leur avait donnés pour la dernière guerre. De nouveau, ils dansèrent, saluèrent et s’en allèrent.*

*“Les amazones s’avançaient maintenant dans le même ordre et ayant salué le roi, il (Domingos José Martins) se joignit à elles, et de nouveau fit une danse de guerre. Elles chantèrent aussi en remerciement des libéralités du trafiquant d’esclaves, qui leur avait donné des mousquets et de la poudre pour faire la guerre contre leurs innocents voisins, pour s’enrichir en pourvoyant le marché d’esclaves. Ceci sont les maux qu’il faut déraciner, et pourtant ce même homme fait directement le commerce et reçoit ces mousquets et cette poudre des agents de navigation britanniques.*

*Le coeur de leur chant courait ainsi: ‘Dae mee goo / Acotoo ah noo / Ah dae mee goo’, qui peut être traduit par: ‘Domingos / nous a donné mousquets et poudre / pour combattre pour Ghézo’.*”

---

<sup>37</sup> D’après R. F. Burton, op.cit., cité par Verger, 1953:17.

<sup>38</sup> F. E. Forbes, *Dahomey and Dahomans*, London, 1851. t. I, p.91 pour la première citation, et T. II, p. 58; d’après Verger, 1968:468.

Le vice-consul britannique Frazer l'a également connu à cette époque à Ouidah, et, à son tour, le décrit dans son journal, le 22 juillet 1851:<sup>39</sup> *"Il y a chez Signor Domingos José Martins quelque chose de semblable à ce que doit être le pouvoir de fascination qu'ont les serpents sur les oiseaux; ainsi moi-même, bien que je le voie presque toute la journée, je ne peux m'empêcher de regarder vers lui, et lorsqu'il se déplace occasionnellement hors de ma vue, je me surprends à changer de position involontairement pour le conserver en vue. Il est probablement âgé de 50 ans, bien qu'il ne semble pas dépasser 40, il mesure à peu près 5 pieds et 8 pouces, est jaune de peau, a les traits lourds, les yeux pénétrants, et une apparence mélancolique, mais vous pouvez voir un sourire enjoué éclairer son expression par moment et disparaître aussi rapidement qu'il est venu; sur la tête il porte une calotte en filet; son vêtement est fait d'une sorte de blouse avec des poches sur les côtés, en calicot très sombre, et de pantalons de même étoffe. Il chausse des bottes semblables à celles de nos gardes du corps, mais de couleur brun clair. Sur la route de la ville il se fait accompagner par son tam-tam qui fait un vacarme continu, et par une suite considérable, dont beaucoup, semble-t-il, appartiennent au roi du Dahomey. Il est ici pour peu de temps, en train de charger de l'huile de palme sur les bateaux, son établissement principal est à Porto Novo. On lui témoigne ici beaucoup de respect, mais il paraît qu'à Porto Novo les gens se prosternent et jettent de la poussière sur leur tête à son passage."*

Les louanges faites à Domingos José Martins, en mélangeant Yoruba et Fon, semblent faire écho aux paroles du vice-consul britannique, qui annonçaient ainsi la présence du Cabécaire:<sup>40</sup> *"L'homme 'agouda' dénommé 'Signor' / L'homme qui seul remue la ville comme un éléphant / Le riche qui fait fureur / L'homme blanc qui porte des vêtements, propriétaire de biens et d'étoffes immenses / L'homme qui écrase ses ennemis jusque dans leur retraite / L'homme puissant qui a vaincu Oyo / L'homme qui maîtrise l'océan qui entoure le monde / Le seigneur qui fait frémir ses adversaires / le roi qui suscite la haine et la jalousie / L'homme protégé de Dieu qui ne*

<sup>39</sup> Cité par Ross, 1965:82 et Verger, 1968:467.

<sup>40</sup> D'après les versions fournies par MM. Ambroise Martins et Lucien Avy Domingos.

*craint rien / L'homme dont l'esprit envoûte son entourage fier de sa fortune / Le seigneur dont l'influence provoque le suicide des ennemis / Le roi contre qui tout mal échoue”.*

Le *Signor* Domingos était également très attaché à sa condition de catholique, comme le démontre le soutien qu'il a apporté à la mission lyonnaise lors de son installation à Ouidah.<sup>41</sup> La mission, d'ailleurs, lui était déjà reconnaissante d'avoir sauvé la vie de quelques uns de ses membres bloqués à Badagri quelques années auparavant.<sup>42</sup> Selon le témoignage de l'époque, Martins était *“toujours courtois et accueillant même pour ses ennemis les plus amers, les anglais, il décourageait invariablement, comme le premier Chacha de Souza, les cruautés des indigènes et les sacrifices humains”*, R. F. Burton,<sup>43</sup> décrit ainsi sa maison: *“Près de la mission française et au sud-est de la ville est l'établissement de M. J. Domingo Martinez, la meilleure maison de Ouidah. Les murs de l'ensemble sont, pour préserver du feu, couverts de tuiles au lieu de paille et un petit jardin d'orangers donne de la vie à l'intérieur. Il y a un ancien bâtiment sans étage loin d'être inconfortable avec de grandes et spacieuses chambres fraîches, meublées avec des boîtes à musique (ces articles sont un des fléaux de la côte ouest-africaine, votre ami blanc ne peut vous faire un plus grand compliment que de remonter les abominations; et votre ami noir vous en fera partir, s'ils les a, une demi-douzaine en même temps) et autre micmac, cependant que des portraits peints à l'huile, rareté dans la non artistique Afrique, pendent des murs. Près de ce premier bâtiment s'en construit un autre à deux étages, également couvert de tuiles, comme maison d'habitation et magasin pour le commerce des huiles.”*

Domingos José Martins possédait encore une fortune assez importante à Bahia, où il escomptait rentrer vers 1857, moment où il faisait des démarches auprès du consul britannique à Lagos et du gouvernement bahianais pour envoyer six de ses enfants au Brésil. Effectivement, cinq de ses filles se sont installées là-bas et, devenues riches héritières, se sont mariées quelques mois après la mort de leur père (Verger, 1968:470 et 473). Celui-ci est, toutefois, resté en

<sup>41</sup> R. F. Burton, op. cit., cité par Verger, 1953a:18.

<sup>42</sup> Père Borghero, cité par Turner, 1974:159.

<sup>43</sup> Op. cit.

Afrique et, malgré sa situation financière réputée difficile, continuait à jouer son rôle de grand seigneur. Le consui Campbell, cité par Verger (op. cit., p.471), dans son rapport sur la mort de Ghézo, en 1859, raconte ainsi la participation du cabécaire: *“Pour ses obsèques, le notable Domingos José Martins (bien qu'on le dise sur le point de faire banqueroute) a apporté une grande quantité de marchandises, rhum, poudre à fusil, tabac, etc. Il a amené aussi, comme présent pour le défunt monarque, pour être enterré avec lui afin qu'il puisse jouir dans l'autre existence, un grand plateau d'argent sur lequel brillaient clairement 170 nouveaux dollars, et une belle reproduction d'un chêne en argent, de 30 pouces environ, aux feuilles duquel étaient attachés de petits crochets, et à ce crochets étaient suspendus quelques centaines de cigares les plus fins de La Havane. Huit cents hommes ont été sacrifiés; il était question de deux mille, mais on n'a pu trouver cette quantité.”*

Le successeur de Ghézo, le roi Glèlè, ne comptait plus sur Domingos José Martins pour mener sa politique. En 1864, à l'issue de ce dernier, Abomey met en place un nouveau système de douane à Cotonou, et accorde à la France le droit de commerce dans cette ville. Martins se trouvait déjà malade depuis quelques jours quand il apprit la nouvelle. Selon les témoignages de l'époque, il se serait mis dans une telle colère qu'il fut terrassé d'une apoplexie (cf. Ross, 1965:89; Souza:1992:254 et Verger: 1968:472). Son certificat de décès a été signé par le Père Francisco Borghero, le supérieur du Vicariat Apostolique du Dahomey, qui atteste qu'il est mort à Cotonou, *“âgé de plus au moins cinquante ans, dans la matinée du 25 janvier 1864, ayant reçu la communion de la Sainte Mère Église Catholique; son corps a été transporté en cette église où ont eu lieu les obsèques suivant les rites de la même Sainte Mère Église, le 26 janvier, et le 27 une messe pour le repos de son âme a été célébrée avec solennité.”* (D'après Verger, 1968:485.) Le jour même de sa mort, *“le roi affirmant le ‘droit d'aubaine’ sur la propriété de tous ses sujets défunts, la clef de sa maison fut prise par le vice-roi de Wydah”*, comme le raconte Burton (op. cit.).

Domingos José Martins admet, dans son testament fait à Bahia en 1845,<sup>44</sup> qu'il n'a jamais été marié, mais déclare que *"malgré cela j'ai par faiblesse humaine eu des descendants naturels, parce que me trouvant à la Côte de l'Afrique j'ai eu des relations charnelles avec quelques femmes dont j'ai eu les enfants suivants: Maria, Leocádia, Rafael, Adeleaide, Angelina et Marcelina, lesquels sont véritablement mes enfants et comme tels je les reconnais de la façon la plus solennelle, et aucun doute ne sera admis quant à leur filiation, ma reconnaissance paternelle produisant tous les effets qu'accorde le Droit"*. Au cours de son deuxième séjour en Afrique, à partir de 1846, il a connu encore d'autres femmes et, selon Souza (op. cit. p. 254), a laissé 18 enfants au total, dont les parrains et marraines étaient tous choisis parmi les fils et filles de Dom Francisco Félix de Souza, d'après le registre du fort portugais. Cependant, selon la famille Martins, qui conteste d'ailleurs le texte de Mme de Souza sur plusieurs points, le nombre correct est 17 enfants, à savoir: Thompércio, Casuza, Luís, Marcelino, Bento, Benvinda, Ludovica, Catharina, Sofia, Jerônima et Isabel, en plus de ceux déjà nommés dans le testament.<sup>45</sup> Il faut remarquer que Benvinda ("la bienvenue") José Martins, née en 1853, était le fruit du mariage entre Domingos et Maria Félix de Souza, fille de Dom Francisco (Souza, 1992:246), ce qui montre à quel point l'alliance entre les deux plus grands négriers de la Côte était solide.

Hormis Rafael et les cinq filles aînées, qui ont fini leurs jours à Bahia, on connaît peu sur la descendance de Domingos José Martins. Son fils Marcelino s'est installé au Nigeria, où il a laissé une grande descendance, dont l'un des premiers évêques catholiques du pays, Mgr. Pedro Ayodele Martins. La seule référence connue sur les autres enfants du Signor Domingos se trouve dans l'ouvrage de Mme de Souza (op. cit. p. 254). L'auteur y affirme qu'un seul de ses enfants a fait souche à Ouidah, il s'agit de José Antonio Martins, né en 1863, surnommé "Dray". Celui-ci aurait acheté une parcelle à Olivier de Montagner, dans laquelle se trouve actuellement, entre autres constructions, une case funéraire qui abrite la tombe du premier propriétaire, sur laquelle se trouve inscrit "José Antonio dit

<sup>44</sup> Verger (1968:483-5) donne la transcription intégrale de ce document.

<sup>45</sup> Lettre de M. Ambroise Martins, secrétaire à l'organisation du Conseil de la famille D. J. M., du 23 juillet 1996.

Dray”, et celles de ses enfants Delphine, Gérardo, Domingo, Thomaz et Dominga. On trouve encore, dans la même enceinte, les noms de Domingo de Souza et de Etienne Domingo de Souza avec son fils Félix Domingo de Souza. Le nom “Martins”, par contre, n’y figure pas.

Toujours selon Souza (op. cit.), un certain Domingos José Antonio Martins – probablement un des enfants de “Dray”, Domingo, qui portait aussi le prénom de son père – était si populaire à Ouidah que tout le monde l’appelait par son prénom Domingos. Par la suite, ses cinq enfants – Sylvestre, Bernardino, Etienne, Caroline et Marie – ont pris le prénom de leur père comme patronyme, sous sa forme originelle de “Domingo”. À l’âge adulte, les garçons ont encore changé de patronyme, de sorte que Sylvestre a pris le nom de son parrain d’Almeida; Bernardino celui de sa mère, Silveira; Etienne celui de Souza; et les filles ceux de leurs maris. La famille Martins conteste cependant le lien de parenté entre le dénommé “Dray” et leur aïeul, car il n’existe aucun José Antonio ou Domingo José Antonio parmi les descendants du Signor Domingos J. Martins, que ce soit en première, ou en deuxième génération, et elle ajoute, d’ailleurs, que les enfants de “Dray”, cités dans l’ouvrage de Mme de Souza, n’ont jamais fait partie des siens.<sup>46</sup>

Il existe actuellement au Bénin deux associations de famille qui se réclament être les vrais descendants de Domingos José Martins: l’*A.F.D.J.M. B. – Association Familiale Domingos José Martins du Bénin*, présidé par M. Bernard Martins, et la *FA.D.MA.C.CO. – Collectivité Familiale Domingos José Martins du Bénin*, présidée par M. Lucien Avyt Domingos.<sup>47</sup> D’un côté se trouve donc la famille Martins, qui selon Souza (op. cit.) avait disparue, et de l’autre ceux qui portent le patronyme de Domingo, récemment transformé à nouveau en Domingos. Il existe aussi la famille José, qui prétend faire partie de la descendance du Signor Domingos et semble alliée à la famille Domingos.

---

<sup>46</sup> Lettre de M. Ambroise Martins du 24 août 1996.

<sup>47</sup> Entretiens avec Mme Josephine Abotoné Martins (Porto Novo), M. Ambroise Martins (Cotonou), Jean-Pierre Domingos (Porto Novo) et M. Lucien Avyt Domingos (Cotonou), 1995-6.

Le fait d'appartenir à la famille Martins permet, outre les gains liés au prestige et à l'insertion sociale, l'usufruit des propriétés laissées par le fondateur. Ce point a été explicitement mis en valeur par l'assemblée générale du Conseil de la Collectivité Familiale D. J. M. du Bénin, dans la séance du 7 février 1988 tenue au domicile de M. Lucien A. Domingos à Cotonou, qui établit comme l'un des objectifs de la FA.D.MA.C.CO. de *"recenser et gérer sainement au profit de la collectivité familiale les biens et autres patrimoines hérités ou abandonnés par nos parents et autres descendants de la famille Domingos José Martins"*.<sup>48</sup>

Les Martins affirment que les Domingos sont en fait les descendants des esclaves de leur aïeul, le Signor Domingos José Martins. M. Ambroise Martins, secrétaire à l'organisation du bureau exécutif du Conseil de la famille, explique qu'à l'époque, *"quand les esclaves sortaient, ont disaient: ceux là sont à qui; et les gens répondaient: ce sont les esclaves de Domingos; alors les esclaves, ayant perdu leur identité et leur famille, ont pris le nom de Domingos"*, d'après le témoignage d'un descendant d'esclave nommé Yawocha Omonia, de Ouidah et confirmé par le père de M. Ambroise Martins, déjà décédé. Les Martins argumentent que la maison des Domingos à Ouidah se trouve dans l'emplacement destiné aux esclaves de D. J. M., et que les paroles de leur louange les définissent comme appartenant au clan "Djeto", tandis que les Martins sont du clan "Awoumènou". Cette différence explique, selon eux, le fait que les Domingos parlent d'une "collectivité familiale", expression courante pour désigner la famille étendue à l'africaine. Un épisode de la chronique familiale illustre bien la relation entre les Martins et les Domingos, car dans l'opinion de M. Ambroise Martins *"il y a quelques années, un Domingos a voulu épouser une fille Martins; le père du docteur Alphonse Martins l'a renvoyé en disant qu'un esclave ne peut pas oser épouser la fille de son maître"*. En ce qui concerne M. Lucien Avyt Domingos, qui depuis des années est à la tête du mouvement qui revendique l'union des deux familles, la famille Martins, d'après ses propres recherches, l'identifierait

---

<sup>48</sup> Procès verbal de l'assemblée du Conseil de la Collectivité Familiale D.J.M. du Bénin, séance du 7 février 1988, sous la présidence de M. Prosper Domingo, qui a eu comme rapporteur M. Lucien A. Domingo et comme secrétaire M. E. Jérôme de Souza. Document fourni par M. Lucien Avyt Domingo.

comme petit-fils d'un certain "Boko Dessah", qui était l'esclave gardien de la maison d'un certain Felicio Domingo de Souza à Ouidah.

M. Lucien Avyt Domingos admet, de son côté, que son grand-père, de son vrai nom Juvencio, avait en effet le surnom de "Boko". Mais affirme, en revanche, qu'il n'était pas esclave, mais fils de Marcelino, fils de Dom Domingos. Selon lui, les descendants du Cabécaire, s'étant opposés à la mainmise de Ghézo sur l'héritage de leur père, ont été obligés de changer de nom pour échapper à la vengeance du roi. C'est pour cela, explique-t-il, que la famille présente aujourd'hui plusieurs noms, il cite encore les Mayaki, qui selon les Martins sont eux aussi les descendants des esclaves de D. J. Martins. M. Domingos insiste également sur le fait qu'ils appartiennent véritablement au clan "Awoumènou",<sup>49</sup> et que la louange de la famille fait erreur en les classifiant en tant que "Djeto".

Il expose dans le salon de sa maison un portrait anachronique de Domingos José Martins qui constitue une véritable oeuvre de bricolage sauvage de la représentation de l'identité "brésilienne" (photo 2). La représentation de soi, on le verra plus loin dans cette étude, est un des points d'ancrage les plus utilisés par les *agouda* pour établir une frontière précise vis-à-vis des autres groupes ethniques. Ils sont d'abord connus comme les "Awoumènou", c'est-à-dire, ceux qui portent des vêtements. La façon de s'habiller, et, par analogie, la façon de se présenter constituent donc un marqueur d'identité important. Or, M. Domingos a fait faire, à partir d'un portrait du père de D. J. Martins, qui avait le même nom que son fils, une représentation fictive du Cabécaire, qu'il présente comme étant le portrait du fondateur de la famille, sans sembler se rendre compte, qu'au début du XIX<sup>ème</sup> siècle on ne portait pas de veste et de cravate comme on le voit sur le "portrait". Sans remettre en cause la sincérité de M. Domingos, le résultat est que ce "portrait" semble être tout de même une sorte de manipulation de l'histoire dans la même mesure que cela l'est aussi en ce qui concerne la personne de Domingos José Martin, le légendaire cabécaire du roi Ghézo.

---

<sup>49</sup> "Ceux qui portent des vêtements".



**Señor DOMINGOS JOSE MARTINS**

UNO DE LOS SEÑORES DOMINGOS JOSE MARTINS DE COPIA 1878  
FUNDADOR DE LA FAMILIA  
DOMINGOS MARTINS D'AFRIQUE  
1771 A VICTORIA (BRASIL) 1864 A OUDAH (GUINEA)

Photo 2 – Reproduction d'un tableau qui est censé représenter Domingos J. Martins, et qui se trouve dans le salon de la résidence de M. Lucien Domingos, à Cotonou. Sur la légende, on peut lire "Fondateur de la famille Domingos Martins d'Afrique".

Dans la vie quotidienne, toutefois, les Martins et les Domingos sont tous considérés comme des "brésiliens" à part entière, et se présentent en tant que tels. Ils sont, par exemple, côte à côte dans l'organisation de la fête de N. S. du Bonfin à Porto Novo et dans d'autres groupes de *Bourian*.

La présence de descendants d'anciens esclaves autochtones portant le patronyme de leurs maîtres est pratiquement la règle dans les familles "brésiliennes", comme on peut le constater tout au long de cette étude. Ce fait représente un facteur de vive tension, dans la mesure où il touche à la fois l'orgueil et la fierté des individus, mais aussi les enjeux patrimoniaux. Le plus grave reste que ce genre de dispute menace l'un des aspects les plus fondamentaux de l'accord de base de la construction de l'identité ethnique *agouda*, puisqu'elle s'est précisément édifiée en effaçant l'origine sociale et ethnique qu'ils avaient au départ au profit de l'insistance sur les acquis culturels.

*"La feuille qui a longtemps gardé le savon – m'a dit Mme Marina Massougoudji, née D'Almeida – mousse pareil au savon."* <sup>50</sup> C'est dans cet esprit d'unité culturelle que les anciens esclaves revenus du Brésil ont trouvé le moyen de s'insérer dans la société qui les avait exclus. Une dispute comme celle entre la famille Martins et M. Lucien Avyt Domingos, qui met en valeur de façon publique, l'opposition maître/esclave au sein même des "brésiliens" représente la négation d'un principe de base de ce processus d'intégration sociale, et peut par là le contaminer tout entier. Il ne s'agit pas là seulement de rouvrir de vieilles blessures. Si on met l'accent sur la classe sociale d'origine et non plus sur la culture acquise comme marqueur d'identité sociale, cela risque de mener, théoriquement, à la révision non seulement de tout le processus initial de construction du groupe ethnique mais aussi de celui d'insertion sociale des anciens esclaves revenus. Finalement, à l'exception de quelques familles, tous les "brésiliens" ont subi l'esclavage. Parmi ceux qui ne l'ont pas subi directement, beaucoup se sont mariés ou ont eu, à l'exemple du Signor Domingos José Martins des enfants avec des femmes esclaves,

---

<sup>50</sup> Entretien avec Mme Massaboudji, le 10 février 1996 à Abomey-Calavi.

ils encourent tous, de ce fait, le risque se laisser marquer de nouveau par le stigmate de l'esclavage.

### *José Francisco dos Santos "Alfaiate"*

José Francisco dos Santos, surnommé "Alfaiate" (le tailleur), était lui aussi bahianais et selon Souza (1992:53), cousin germain de Dom Francisco Félix de Souza, qui l'a accueilli dans son entourage et l'a installé dans le quartier Womè, à Ouidah. Il est arrivé probablement en Afrique vers la fin des années 30, au cours du siècle dernier, et fut le premier maître tailleur à s'établir sur cette Côte, d'où son surnom. Ses activités professionnelles se tournèrent assez vite vers la traite négrière et, plus tard, vers le commerce d'huile de palme et autres produits régionaux.

Dos Santos s'est marié à l'une des filles de Dom Francisco Félix de Souza, Francisca, dite "Sikè Daho". Très proche de son père, Francisca a eu droit au premier mariage catholique de Ouidah, célébré dans la chapelle du Forte São João Baptista da Ajuda par un prêtre spécialement venu du Portugal (Souza, op. cit.). José Francisco et Francisca "Sikè Daho" ont eu un seul enfant, Télésphoro dos Santos Alfaiate (1840-1942), sa mère décéda des suites de l'accouchement. Télésphoro a grandi à Singbomey, loin de son père, et a épousé une domestique de la maison, appelée Vodounhen. "Alfaiate", de son côté, a eu un autre enfant connu, Jacintho da Costa Santos, né en 1841, dont la mère était, à juger par son premier patronyme, elle aussi *agouda* de la famille Costa, établie à Agoué, où Dos Santos avait des affaires. Jacintho a été élevé par son père et a demeuré pendant un long séjour auprès de sa grand-mère à Bahia, et a, plus tard, acquis une certaine importance comme représentant de la maison de commerce anglaise Swansea and Co. C'est en cette qualité qu'il provoqua involontairement un incident diplomatique qui motiva le blocus de Ouidah par la marine britannique en 1876 (Verger, 1953a:57).

Une collection de 112 lettres envoyées par "Alfaiate" à ses correspondants commerciaux a été retrouvée par Pierre Verger chez M. Tiburcio dos Santos, fils de Jacintho. Elles constituent un

document hors pair sur les activités commerciales des brésiliens, et ont été publiées dans leur intégralité et commentées par Verger (1953a:53-100). Envoyées à Bahia (104 lettres), à Rio de Janeiro (2), Marseille (3), La Havane (1), Bristol (1), et Porto Novo (1), entre 1844 et 1871, elles sont divisées en deux groupes, selon la période. Le premier rassemble les copies de 84 lettres envoyées entre 1844 et 1847 pendant la traite clandestine, et fut sellé par "Alfaiate" en 1862 pour en empêcher la lecture. L'autre groupe réunit les lettres relatives au commerce licite entre 1862 et 1871.

Par ces lettres on apprend que les "ballots" – ainsi étaient appelés les captifs – étaient marqués à fer "au sein ou au-dessus du nombril" avant leur départ. *"Par cette goélette je charge à mon compte au nom de M. Joaquim d'Almeida 20 ballots soit 12 H. et 8 F. avec la marque '5' au sein droit. Je vous préviens que la marque qui va à la liste générale est 'V sein' mais, comme le fer s'est cassé au cours du marquage, il n'y avait pour cette raison d'autre remède que de marquer au fer '5'..."*, écrit-il de Ouidah, le 22 octobre 1846, à M. Francisco Lopes Guimarães se trouvant à Bahia. L'anglais John Duncan a été témoin d'un embarquement d'esclaves, et raconte comment ils étaient marqués au fer:<sup>51</sup> *"Quand une expédition d'esclaves est près de se produire, les esclaves sont menés dehors comme pour leur sortie habituelle, enchaînés dix ou vingt par le cou, chaque individu maintenu, séparé d'une distance d'environ un yard. Ils sont de cette façon amenés à la plage, sans être prévenu de leur sort, au sujet duquel ils semblent complètement indifférents même quand ils le connaissent. Toutes les pirogues sont réquisitionnées, et la petite pièce d'étoffe de coton entourant leurs reins est retirée, chaque chaîne est amenée successivement auprès d'un feu allumé sur la plage. Là, les fers à marquer sont chauffés et quand le fer est assez chaud, il est rapidement trempé dans l'huile de palme pour éviter de coller sur la peau. Il est alors appliqué sur les côtes ou la cuisse et quelque fois même sur le sein. Chaque marchand d'esclaves utilise sa propre marque, ainsi lorsque le bateau arrive à destination il est possible de déterminer à qui appartiennent ceux qui sont morts..."*

---

<sup>51</sup> *Travels in West Africa*, 2 vol., London, 1847, cité par Verger, 1953a:55.

C'est ainsi que le trafiquant a expédié, dans la période concernant le premier groupe de lettres, 607 esclaves, dont 263 à son propre compte, malgré la surveillance des bateaux de guerre britanniques. Dos Santos se plaint de ce genre de contrainte dans plusieurs lettres, où il raconte avoir effectivement perdu un bon nombre de captifs à cause de l'intervention anglaise. Dans une lettre envoyée de Ouidah le 25 mars 1845 à M. Manuel Luís Pereira, résidant à Bahia, il raconte ainsi la capture d'un bateau négrier espagnol: *"J'ai à vous informer que le 4 courant la felouque espagnole Pépito ancra à 4 heures du soir à Agouet et commença de suite à embarquer. Malheureusement le vapeur apparut lorsqu'il avait 400 et plus à bord et que les dernières pirogues s'y rendaient avec le reste des ballots. Le capitaine renvoya à terre de suite les susdites pirogues avec cent et plus, tout ce qui était embarqué restant à bord de la felouque. Elle s'éloigna aussitôt, mais le vapeur ne la perdit pas de vue (malgré la nuit) et au cours de cette même nuit elle fut prise et le matin suivant apparut (je dis le 5) en cette rade auprès du vapeur qui resta jusqu'au 8 où il s'en fut sans laisser à terre l'équipage prisonnier. D'ailleurs on suppose que la felouque fit résistance de par les tir qui ont été entendus cette même nuit du 4. Six ballots F furent rencontrés avec la marque PL au-dessus du nombril. Les comptes furent réalisés ainsi que la révision des marques de ceux qui revinrent à terre. Je vous les remets maintenant par ce bateau contremarqués, avec le n° 5 au sein droit, ce qui m'a coûté une certaine peine en raison de ce que le bruit a couru ici que "O Braziliense" m'avait été expédié, et comme il apparut soudain, je n'ai pas trouvé le temps de vous acheter les 9 avec le tabac qui m'a été laissé ici. Il y en a grand manque car la guerre n'est pas encore venue."*

En échange des "ballots" Dos Santos reçoit principalement du tabac, du rhum en "pipas" (dix "pipas" valent un peu plus de six captifs), de la mélasse et du sucre ( huit caisses de sucre valent quatre négresses). Il importe aussi de Bahia des couteaux, des outils divers, et des pierres à fusil par 500.000 à la fois. Son correspondant commercial à Bahia était, jusqu'à 1847, Joaquim Alves da Cruz Rios. Celui-ci était également le correspondant de Joaquim d'Almeida – ancien esclave revenu sur lequel nous reviendrons – et le deuxième exécuteur testamentaire et tuteur des enfants de Domingos José Martins, à côté du banquier Joaquim Pereira Marinho (Verger,

1968:456). Ceci démontre à quel point tous les trafiquants, les blancs aussi bien que les anciens esclaves revenus, en plus des alliances établies entre eux par le biais du mariage, étaient liés aussi aux mêmes réseaux commerciaux.

M. José Francisco dos Santos, comme la plupart des "brésiliens", faisait la traite en même temps que le commerce licite avec Bahia. Il était déjà un commerçant important en 1849 quand Frederick Forbes visita ses installations. *"Il est arrivé ici sans un shilling – écrit Forbes – et a maintenant un immense établissement, bien que peu de capital; en effet, on le dit endetté, en raison de l'incertitude du commerce. S'étant lancé dans le commerce des esclaves, il est resté toujours joueur, et ses spéculations lui causent souvent des pertes. Dom José a une plantation dans laquelle il fabrique de l'huile. Sa cour est pleine de traitants, les uns avec seulement un gallon, d'autres ayant des esclaves chargés de grandes Calebasses d'huile; cependant, une douzaine de ses propres esclaves comptent des cauris pour payer le produit."*<sup>52</sup> Dom José exportait également à Bahia des noix de kola en grande quantité (environ 130.000 dans la période couverte par le deuxième groupe de lettres), ce qui atteste à quel point ce produit était recherché par les africains qui résidaient là.

L'incertitude liée à la traite était due à l'action de la marine de guerre britannique, celle du commerce de l'huile de palme prenait source principalement dans l'instabilité provoquée par les guerres locales ou parce que le roi du Dahomey réquisitionnait l'huile de ses sujets pour payer la rançon de ses soldats faits prisonniers, comme on l'apprend dans le deuxième groupe de lettres. Dans une lettre écrite à Ouidah le 19 janvier 1865, adressée à M. J. Baêta, de Bahia, "Alfaite" expose tous ces problèmes, et ajoute: *"Tout ceci vient de ce que Monsieur le roi du Dahomey aussi donne également à être voleur! Il achète et ne paye pas. À moi seulement, il doit le tabac du Destemido, du premier voyage de l'Encantador, et maintenant celui de la Maria Rosa. De même que pour le cauris... mille pesos que je lui ai prêté à Porto Novo pour racheter ses prisonniers et maintenant il ne veut pas me payer."* Et pourtant, souligne Verger (1953a:56) dans ses commentaires, "Alfaite" avait du prestige auprès du roi, et

---

<sup>52</sup> *Dahomey and the Dahomans*, London, 1851, t.1, p.114, cité par Verger, 1968:566.

Richard Burton raconte à son tour que le point final des cérémonies des coutumes annuelles des rois d'Abomey de 1864, fut marqué par l'expédition d'un cadeau de deux femmes, l'une pour Chacha – "Chicou" Félix de Souza, beau-frère de M. Dos Santos – et l'autre pour ce dernier, ce qui représentait un grand honneur.

"Alfaiate", malgré la nature de ses affaires et la froideur avec laquelle il semblait les gérer, se présente à travers ses lettres comme un homme plutôt cordial et bien élevé. Verger (op. cit.) remarque que ses lettres finissent invariablement par des formules d'une parfaite correction, et sont pleines de politesse. Il se montre comme un fils dédié qui s'occupe de sa mère restée à Bahia, en lui assurant tous les moyens de subsistance, y compris de nombreux esclaves, en même temps qu'il se montre un père attentif au baptême et à l'éducation de son fils Jacintho, qui se trouvait alors auprès de sa mère. Il a eu soin, par exemple, d'envoyer à son enfant deux "molèques" (gamins) pour lui faire compagnie. Par une commande passée en 1869, on peut également avoir une idée de ses habitudes, assez sophistiquées. Il demande à son correspondant à Bahia de lui envoyer *"2 douzaines de paires de chaussettes de la meilleure qualité, 1 coupe de drap bonne pour pantalons et vestons et pièces pour les mêmes, 10 caisses de cigares, 1 paire de pantoufles n° français 43 ou n° 8 anglais, meilleure qualité, 4 flacons de parfum (santal), 1 calendrier Laemert 1870, 1 calendrier de la guerre du Paraguay, 6 livres de poivre des Indes, 4 livres de cumin, 20 paquets d'ail, 1 livre de feuilles de laurier, 1 estagnon d'huile douce, 1 boîte de plumes d'acier, 2 de sucre cristallisé, 1 aroba de café, et 1 casse de thé."*

### *Francisco José de Medeiros*

Le fondateur de la famille De Medeiros du Bénin était un ressortissant portugais de souche aristocratique, originaire de la province de l'Île de Madera, que gouvernait d'ailleurs son père.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Entretiens avec Mme Francisca Berthe Djidé Patterson, née De Medeiros, et M. Francis d'Almeida le 25 septembre 1995, le 12 février 1996 et le 19 février 1996, à Porto Novo. Je tiens à remercier Mme Brandine Legonou-Fanou, sociologue du Centre Béninois de la Recherche Scientifique et Technique, qui a bien voulu partager les données de sa recherche sur les familles de Ouidah, dont les De Medeiros.

Capitaine et propriétaire de bateau, Francisco José de Medeiros faisait régulièrement la liaison entre l'Europe et l'Afrique, où il s'installa vers 1850. Il s'établit d'abord au Ghana, mais on connaît peu de ses activités d'alors, excepté le fait qu'il ait épousé une mulâtresse avec laquelle il eut un fils, João, dont la descendance se trouve actuellement au Bénin. Dans les années cinquante, il s'installe à Aneho puis à Agoué pour faire le trafic d'esclaves et le commerce d'huile de palme. Il se marie alors à une princesse locale,<sup>54</sup> qui donne naissance à une fille nommée Charlotte, future Mme Costa Soares.

Parmi les ressortissants portugais établis dans la région, F. J. de Medeiros est celui qui a construit la situation la plus solide, ce qui a permis à sa famille de jouer un rôle de premier ordre dans la vie économique et politique de l'ancien Dahomey durant plus d'un siècle. Il avait, selon les informateurs de Turner (1975:126), une très grande plantation de palmiers à huile à Agoué, où travaillaient de nombreux esclaves auxquels il a d'ailleurs permis de prendre son nom. Il existe donc actuellement à Agoué des De Medeiros qui ne descendent ni de Francisco José ni de ses descendants, mais plutôt de ses domestiques. Cette branche est cependant parfaitement intégrée à l'ensemble de la famille. *“Dans ma famille – explique Mme Patterson née De Medeiros et arrière-petite-fille de Chacha de Souza, qui parle donc des deux familles à la fois – nous avons beaucoup de monde qu'on appelle oncle et tante, mais dans notre éducation on nous a dit que ces personnes sont des descendants d'esclaves. On le sait, mais on nous interdit d'en parler, de les insulter, de leur sortir des gros mots. Nous devons avoir de la considération pour eux parce qu'ils ont participé à la vie de la famille. Ils ont participé à l'agrandissement de la cour et à l'enrichissement de la famille. Donc on leur donne tout le respect qu'on leur doit. Mais on sait que ce n'est pas des liens de sang qui existent.”*

C'est l'époque où la traite d'esclaves vers Cuba et le sud des États-Unis était encore possible, et Francisco José, qui connaissait bien l'anglais, est devenu le principal fournisseur d'esclaves et d'huile de palme sur le marché américain (Almeida Prado, 1954:191). En effet,

---

<sup>54</sup> Entretien avec Mme Patterson.

d'après la liste de R. F. Burton, Francisco J. de Medeiros est né aux États-Unis, ceci a été repris par Turner et Almeida Prado (op. cit.), mais non par la tradition familiale. Fort de ses affaires avec les américains, Francisco José débarque alors à Ouidah où il développe ses activités en étroite collaboration avec la famille De Souza. Il épouse la fille cadette de Dom Francisco Félix de Souza, Francisca "Sikè Kpèvi" (la petite Sikè, en hommage à sa soeur aînée, feuë Mme "Alfaiate"), avec qui il a eu trois enfants: Leopoldo (1863), Candida (1865) et Cesário (1867) (Souza, op. cit.) (photos 3 et 4). Les louanges de Francisco José, originellement en Yorouba, datent de cette époque: *"Le Monsieur qui a la démarche noble et fière / qui est si beau que toutes les filles se précipitent vers lui / et quant il se baigne dans la lagune chacune dit je te donne du savon, prend le mien / quand on le voit, on a envie de l'épouser..."*<sup>55</sup>

La liaison de De Medeiros avec la famille De Souza lui a permis de rentrer en contact plus direct avec les autorités d'Abomey, et lui a ouvert dans le même temps de nouvelles opportunités commerciales. Son prestige et sa fortune augmentent et il devient l'un des personnages les plus influents de la communauté "brésilienne" de Ouidah. Parmi les familles qui se sont placées sous sa protection, on trouve celle fondée par M. Olipon das Neves, un fon qui fut esclave au Brésil où il apprit le métier de boulanger. Lors de son retour en Afrique, Olipon a été accueilli par De Medeiros, qui l'a installé au quartier de Zomaï, l'un des domaines de Chacha de Souza à Ouidah (Turner, 1975:128). La famille De Medeiros est donc, par le biais de son protégé Olipon das Neves, à l'origine de la production du pain sur cette Côte. Plus tard, ils ont étendu ce genre de commerce à Porto Novo, où on trouve encore aujourd'hui une boulangerie appartenant à un De Medeiros.

Au contraire d'autres "brésiliens" qui n'ont pu supporter la concurrence et tous les changements imposés par la pénétration coloniale française, la famille De Medeiros a su trouver sa place dans cette période d'incertitude. Candida, fille de Francisco José et de Francisca de Souza, a épousé Achille Béraud, de Porto Novo. Ce commerçant, métis, fils de français, avait une position remarquable

---

<sup>55</sup> D'après Mme Patterson.



Photo 3 – Leopoldo et Cesário de Medeiros  
(album de famille de Mme Francisca Patterson).



Photo 4 – Candida de Medeiros avec son époux Achilles Béraud et leur fille Clotilde (album de famille de Mme Francisca Patterson).

dans la ville et fut chargé par le Colonel Dodds d'organiser les troupes du roi de Porto Novo, qu'il a commandé personnellement dans la guerre contre Behanzin. Les De Medeiros de Porto Novo, s'y trouvaient d'ailleurs à côté d'autres "brésiliens" comme les Gonçalves qui ont soutenu l'implantation du deuxième protectorat français (Turner, 1975:309).

Il existe une autre branche de la famille, qui était liée au roi d'Abomey. Il s'agit de Julio de Medeiros, fils du fondateur de la famille. Julio était agent commercial de la maison allemande Goeldt, ce qui lui a permis d'établir des contacts avec un certain Barth, agent suisse allemand installé à Lagos. Par l'intermédiaire de celui-ci, selon Turner (1975:304-5), il a pu fournir à Behanzin 800 fusils et plus de 15.000 cartouches. En 1891, dans l'un des moments les plus cruciaux de la guerre entre le royaume Fon et la France, Julio de Medeiros réussit à faire parvenir aux armées africaines plus de 5.000 fusils avec des cartouches et deux canons, qui furent transportés directement de Berlin à Abomey.

Une fois la guerre finie, les français installés dans le pays, et la famille De Souza affaiblie par ses liaisons avec le roi d'Abomey, c'est un autre De Medeiros qui devient l'intermédiaire entre la communauté marchande africaine de Ouidah et le nouveau pouvoir en place. C'est M. Jean de Medeiros, représentant avec M. Lima et M. D'Almeida de la plus grande compagnie commerciale de Ouidah, à l'exception des compagnies européennes, qui jouent ce rôle. C'est lui qui organise la réception du Gouverneur de la Colonie lors de sa visite à Ouidah en 1895, et qui stimule la communauté "brésilienne" à déclarer publiquement son soutien à la présence française. Il était considéré comme une sorte de conseiller officieux de M. Coly, le Résident français, et est devenu à la fois porte-parole des africains auprès du pouvoir colonial, et inversement (Turner, 1975:330-1).

Néanmoins, dans leur ensemble, les De Medeiros, comme la plupart des "brésiliens", ont perdu beaucoup de leur position commerciale au fur et à mesure que les français organisaient ce qui allait devenir la colonie du Dahomey. Ils ont pourtant conservé une certaine importance sociale, et représentent une sorte d'élite dans le pays (photo 5). Le premier africain francophone à suivre des études de

médecine en France a été, par exemple, M. Virgílio de Medeiros, arrière-petit-fils de Chacha, fils de Leopoldo de Medeiros et de Délia Olympio, de la puissante famille *agouda* de Agoué. Marié lui aussi à une "brésilienne", Virgine Angelo, Dr. Virgílio de Medeiros a terminé ses études à la Faculté de Médecine de Bordeaux en 1925. Après l'indépendance de l'ancien Dahomey, en 1960, il devient le premier africain à diriger les services de santé du pays. Sa popularité d'alors l'a poussé à se présenter aux élections présidentielles de 1965, sans obtenir pour autant un pourcentage de voix significatif. Selon lui (d'après Turner, 1975: 367), on lui aurait porté préjudice à cause de son nom d'origine étrangère et de la couleur de sa peau. Pourtant africain, il ne l'était pas assez aux yeux de ses compatriotes pour devenir chef de l'État. Paradoxalement, un cousin à lui, de nom brésilien et un peu plus clair de peau, a réussi à s'imposer comme le premier président de la république voisine du Togo, avant d'être lui aussi discriminé, puis, finalement, pour d'autres raisons, assassiné au cours de son mandat.

### *Francisco Olympio da Silva*

Francisco Olympio da Silva est né le 24 juillet 1833 à Rio de Janeiro. On apprend par sa famille<sup>56</sup> que son père était d'origine portugaise et sa mère d'origine indienne. Cependant, Hugo Zöllner (1990:166), voyageur allemand qui a parcouru la région au cours de l'année 1880, le décrit plutôt comme "*un mulâtre brésilien qui a été autrefois commerçant d'esclaves à Porto Seguro*". À l'âge de 17 ans, il part en Afrique comme membre de l'équipage d'un bateau appartenant à Cerqueira Lima, négrier bahianais, et débarque à Adina, sur la côte de l'actuel Ghana. Après un court séjour à Agorko et Adafiéno, il s'installe effectivement à Porto Seguro – en Mina Agbodrafo – dans l'actuel Togo. Il fait alors la traite négrière, tout au moins à son début, pour le compte de João Gonçalves Baéta,

---

<sup>56</sup> Entretiens avec Mme Ida Metonou, née Olympio le 02 juin 1995 à Grand Popo, M. Clovis Olympio le 06 juin 1995 à Agoué, Mme Amelia Sossah, née Olympio le 09 juin 1995 à Lomé, M. Carlos Olympio, chef de la famille, et Maître Bébi Olympio le 10 juin 1995 à Lomé et M. Claude Metonou le 15 septembre 1995 à Cotonou.



Photo 5 – Carmen Patterson, arrière-petite-fille de Francisco de Medeiros et de Francisca de Souza, lors de son mariage avec M. Roger Akloban, à Paris en 1973. Derrière le marié, M. Ignatio Pinto, sénateur et juge à la Cour Internationale de La Haye (album de famille de Mme Francisca Patterson).

marchand d'esclaves bahianais qui a lui aussi vécu sur la Côte durant une période, où il a laissé une grande descendance.<sup>57</sup>

La vie de Francisco da Silva a pris un tournant vers la fin des années cinquante, quand sa factorerie à Agbodrafo fut pillée par les autochtones, selon certaines versions, ou pris feu accidentellement, selon d'autres, et qu'il partit à Agoué. Dans cette ville, il fut accueilli par Iya Francisca Mondukpê Pereira Santos,<sup>58</sup> personnage de grande notoriété, propriétaire de terrains et d'esclaves, dont l'histoire est assez représentative du brassage social à l'époque.

Yorouba d'Abéokouta, Iya Francisca fut capturée très jeune par l'armée dahoméenne et vendue à un certain Pereira Santos, brésilien établi à Agoué. Le brésilien est rentré au Brésil, en laissant ses propriétés sous la gestion d'un de ses esclaves, qui avait prit le nom de son maître. Celui-ci n'est jamais revenu, et l'esclave Pereira Santos a donc gardé les propriétés, les plantations, les esclaves, le patronyme, et s'est marié avec Francisca qui, une fois veuve, est devenue la propriétaire de tous les biens appartenant au brésilien. Dotée d'une forte personnalité, Iya Francisca Mondukpê, qui n'avait pas oublié son propre passé d'esclave, a libéré tous ses esclaves et en a acheté d'autres dans le seul but de leur donner la liberté. Elle leur a fait don de parcelles de terrain afin qu'ils les travaillent et a réussi à les maintenir sous un régime clientéliste lui permettant de devenir le chef incontestable de la communauté ainsi constituée par ses anciens esclaves.

Jeune et beau – Da Silva avait alors le surnom de "Bolobi", qui veut dire "petite crevette" en Mina<sup>59</sup> – il n'a pas seulement été accueilli à Agoué par la maîtresse des lieux mais a mérité aussi une de ses filles comme épouse. Ainsi marié avec Talabi Constancia Pereira Santos, il reprend ses activités de commerçant d'esclaves, de tabac et d'eau-de-vie de Bahia. Suite à la capture par les anglais d'un bateau négrier à son service, Francisco O. da Silva fut obligé de changer de nom. Dénoncé par l'une de ses victimes, il vit débarquer à Agoué la

<sup>57</sup> M. Baeta, comme on l'a vu, figure également parmi les correspondants de M. José Francisco dos Santos, "Alfaiate", quand celui-ci ne faisait que le commerce d'huile de palme et de noix de kola.

<sup>58</sup> *Iya* veut dire "mère" en Yorouba.

<sup>59</sup> Entretien avec Karl Emmanuel Augustt le 04 septembre 1995 à Cotonou.

garnison du bateau de guerre britannique à la recherche du négrier Francisco da Silva, responsable de l'embarquement des esclaves capturés. Iya Francisca a imposé une sorte de loi du silence autour de son gendre, qu'elle attestait s'appeler Francisco Olympio. Les anglais sont partis, et le patronyme Olympio a fait souche.

Propriétaire des grandes plantations, Olympio a dû lui aussi abandonner la traite négrière pour le commerce licite dans les années soixante, tout en restant l'un des plus grands commerçants de la Côte, dont les affaires se tournaient plutôt vers Anecho et l'actuel Togo. Zöller (op. cit.), en même temps qu'il souligne l'absence d'établissements allemands, français ou anglais à Agoué, le cite parmi les propriétaires des plus grandes factoreries de la ville, à côté du sierra-leonais S. B. Cole, de l'indigène John Ahyi et d'un certain Garcia, *"portugais qui a été autrefois employé par un négrier"*. Durant ses 74 années de vie – il est décédé à Agoué, le 20 juin 1907, sans avoir jamais revu le Brésil – Francisco Olympio a eu 21 enfants de sept épouses, ainsi que "des bâtards", à qui il a aussi donné son nom.<sup>60</sup> Son premier enfant était une fille du nom d'Agnès – le nom de sa mère est inconnu – il semble qu'elle soit morte jeune mais a laissé un fils, Layé Ferdinand, qui est l'arrière-grand-père de Mme Odile Paraiso. Avec Talabi Constancia Pereira Santos, devenue son épouse principale, il a eu huit enfants: Octaviano, Leontina, Délia, Cesário, Epiphanio, Francisca Bibiana, Sintimo et Clementina; avec Maman Louza il a eu Francisco Junior, dit Chicou, Clara et Josephina; avec Maman Kuebunya, Laurinda, Julio, Julia, et Francisca; avec Maman Cecília, Urbanus et Fabriano; avec Maman Djatugbe, un seul enfant, appelé Sossou, et, finalement, Moreni et Kédji Rosaline avec Maman Onie.

Selon ses arrière-petits-enfants, le vieil Olympio était *"un homme dur, sévère et intransigeant, qui n'aimait pas voir sortir des femmes et des enfants"* et qui était aussi très dédié à la famille (photos 6, 7 et 8). Il a appris le Portugais à tous ses fils, certains d'entre eux sont allés au Brésil faire des études (c'est le cas de Julio, qui est mort là-bas), ou au Nigeria, comme Octaviano et Epiphanio.

---

<sup>60</sup> Entretien avec Mme Amelia Sossah, née Olympio, qui a aussi précisé que F. Olympio a toujours refusé qu'on donne son nom à des esclaves



Photo 6 – Francisco Olympio da Silva à Agoué, au début du siècle  
(album de la famille Olympio, à Lomé).



Photo 7 – Soupière et plat en porcelaine, personnalisés au nom de Francisco O. da Silva, quand il habitait à Agbodrafo (Porto Seguro) et portait encore le patronyme Da Silva (conservés par la famille Olympio, Lomé).



Photo 8 – Tombeau de Francisco Olympio dans le cimetière d'Agoué. La pierre tombale a été refaite , mais la famille a fait transcrire l'inscription originale en Portugais.

On peut remarquer que presque tous les enfants de Francisco Olympio portaient des prénoms brésiliens, et que toutes ses filles, dont les mariages sont connus, ont choisi leurs époux parmi les "brésiliens", un exemple de plus pour nous laisser penser que l'endogamie était la règle chez les *agouda* à l'époque. Ainsi trouve-t-on des Paraiso dans la descendance d'Agnès, Clara a épousé un Soares, Josephina un Viana, Laurinda un Amarin et après un Medeiros, de même que Leontina et Délia. Cette dernière est, d'ailleurs, la mère du Dr. Virgilio de Medeiros, dont il a été question plus haut. Parmi les hommes on trouve des cas à peu près similaires, certains sont allés jusqu'à prendre épouse à l'intérieur de leur propre famille. Octaviano, par exemple, s'est marié à une Do Rego, sa cousine germaine, et son fils Christian, à son tour, s'est marié à une De Medeiros, qui était aussi sa cousine germaine.

L'utilisation du mariage comme moyen de réaffirmer les frontières sociales est bien illustré par une anecdote assez célèbre chez les *agouda* du Bénin comme du Togo. On raconte que le vieil Olympio demandait invariablement aux prétendants des filles de sa famille: *"Qu'est-ce que tu vas manger ce soir? Est-ce que tu manges du beurre? Est-ce que tu as des fourchettes ou bien tu manges avec tes mains?"* Mme Amelia Sossah explique que, *"comme les agouda ont un peu éduqué leurs enfants, ils voulaient que les enfants se marient plutôt entre eux, pour être plus à l'aise"*. Elle ajoute encore que, quand on a commencé à se marier hors de la communauté "brésilienne", il y a eu des problèmes, car *"les maris étaient complexés, ils disaient: toi, une blanche, tu es venue, tu dois faire comme une africaine, et la blanche, la métisse, se croyait aussi supérieure à son mari, donc les ménages n'ont pas marché"*.

Quant à Iya Francisca Mondukpê d'Abéokuta, qui a aidé Francisco Olympio à construire sa fortune, elle est morte en 1899, bien intégrée au sein des "brésiliens" d'Agoué. C'est du moins ce qu'on peut constater en examinant la carte de participation d'une messe d'action de grâce célébrée à l'Église du Sacre Coeur d'Agoué, en 1973, à son intention et à celle des défunts des familles Paraiso, Dos Reis et Rustico. Sur cette carte on peut voir son portrait, où elle figure entourée de trois de ses filles: *Yaya Eburê* Andreas P. Santos,

qui "perdu son seul et unique enfant" ; *Yaya* Awa Florentina dos Reis, "mère grande et aïeule grand-mère paternelle et maternelle des Paraíso, D'Almeida, De Medeiros, Codja et Amarin" ; et *Yaya* Talabi Constancia, Mme Francisco Olympio, qui est présentée comme "mère, grand-mère et aïeule grand-mère paternelle et maternelle des Olympio, De Medeiros et Germa" . "Yaya" , explique-t-on sur la carte, est "un titre qu'on attribue à une femme, Yoyo s'il s'agit d'un homme" . On constate qu'Iya Francisca a marié ses filles dans les meilleures familles "brésiliennes" de la région, avec une telle fierté que le traitement de *Yaya* , typique de la société esclavagiste brésilienne du XIX siècle, est resté associé à ses filles jusqu'à nos jours.

Leur maison familiale se trouve toujours à Agoué,<sup>61</sup> dont le cimetière abrite les tombeaux du fondateur et de la plupart de ses descendants directs. C'est dans l'actuel Togo que les Olympio se sont établis et ont acquis une immense notoriété. "Les Olympio ont toujours été en avant dans le pays" – affirme Mme Amélia Sossah. "Ils ont été les premiers à s'enrichir, les premiers à avoir des plantations, les premiers à traiter des affaires du pays avec les gouvernements, tous les autres chefs se rangeaient derrière eux..."

En effet, le fils aîné de *Yaya* Talabi Constancia Pereira Santos, Octaviano Olympio (1859-1940), fut l'un des fondateurs de l'actuelle ville de Lomé, où il possédait de vastes plantations. Il a, d'ailleurs, été l'introducteur du cocotier dans cette région de la Côte. Quand les allemands se sont installés au Togo, c'est lui qui les a reçus, a discuté avec eux et a ensuite traduit leurs propos aux chefs autochtones. Il a également fait fabriquer les briques, fourni les ouvriers et géré les travaux de construction des premiers bâtiments coloniaux à Lomé. Considéré comme le patriarche de Lomé, Octaviano fut, jusqu'à sa mort, le plus important homme politique togolais de la période coloniale. Un de ses fils, Pedro, a été le premier médecin togolais et a ouvert dans les années trente la première clinique privée africaine dans le pays, appelée "Bon Secours" (Marguerat, 1992:43, n. 51). Un

---

<sup>61</sup> La maison du vieil Olympio, qu'il avait construite par lui même, était très délabrée et a été démolie en 1988. À son emplacement, la famille en a construit une autre, destinée aux réunions familiales. Le rassemblement de toute la descendance de Francisco Olympio avait lieu tous les ans le 20 juillet, date de sa mort, mais, depuis l'assassinat du Pres. Sylvanus Olympio, les réunions sont annulées.

fils d'Epiphanio, frère d'Octaviano et l'un des plus riches commerçants de l'époque, fut, à son tour, le premier président de l'Assemblée Représentative du Togo, encore sous l'administration française, ainsi que le principal instigateur de l'indépendance du pays, pour devenir ensuite le premier Président de la République Togolaise (photos 9 et 10).

Le président Sylvanus Olympio est né à Kpando, dans le sud-ouest du Togoland allemand, le 6 septembre 1902. Sa mère s'appelait Afè, il était l'aîné des trente enfants d'Epiphanio Elpidio Olympio, riche commerçant établi d'abord en Gold Coast britannique, puis au Togo. C'est à Lomé qu'il fit ses études primaires, à la Mission catholique allemande, et ensuite fréquenta l'école secondaire anglaise avant d'obtenir son certificat d'études dans une école française, puisqu'alors le Togo était un territoire sous le mandat de la Société des Nations confié à l'administration française. À dix-huit ans, fort des conseils de ses oncles Octaviano Olympio et J. J. Amorin, il part à Londres achever sa formation dans la prestigieuse London School of Economics. Il fait ensuite des études de Droit International à la Faculté de Droit de Dijon ainsi qu'à l'Académie de Droit International de Vienne.

En 1928, il revient en Afrique comme adjoint de l'agent général de la compagnie anglaise Unilever à Lagos, et en 1930, épouse Dina Grunitzky, fille d'un officier allemand d'origine polonaise et d'une femme anho. Avant de rentrer finalement à Lomé en 1932, en qualité d'agent général de la U.C.A. - United Africa Company, il fait encore un séjour au Togo sous mandat britannique en tant que chef de la plus grande agglomération commerciale du territoire, la société Hô.

Le premier poste politique de Sylvanus Olympio, dix ans après son retour en Afrique, fut celui de conseiller technique auprès du Conseil des Notables, organisme à caractère consultatif institué par l'administration coloniale au début des années trente. Dans cette même année de 1938 est constitué le Cercle des Amitiés Françaises, dont Sylvanus assure la vice-présidence, et apparaît le journal *Le*



Photo 9 – Résidence d'Epiphanio Olympio à Agoué, en style "brésilien", construite, selon la famille, à la fin du siècle dernier. Epiphanio a fait des études d'architecture en Allemagne.

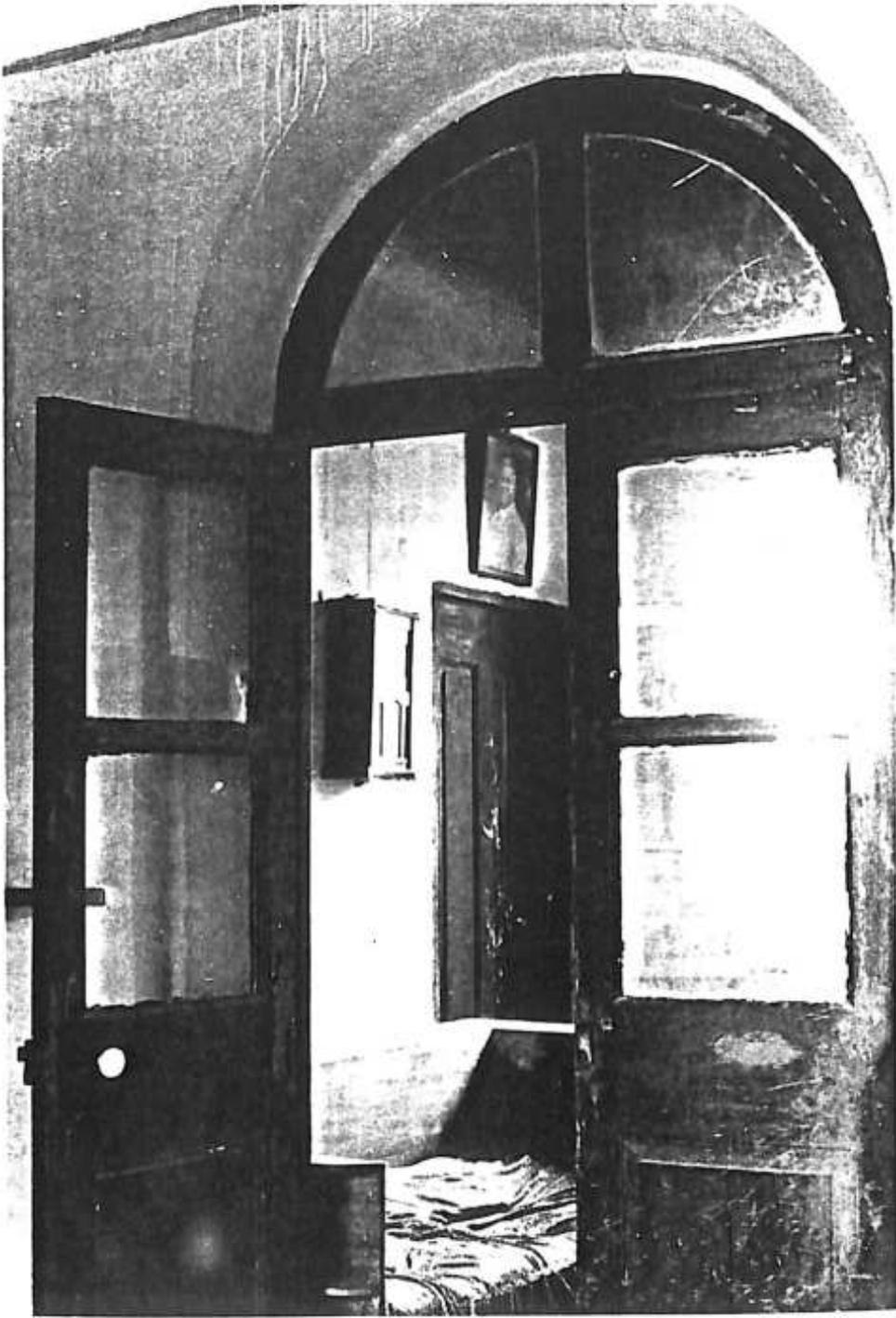


Photo 10 – Intérieur de la résidence d'Epiphanio Olympio à Agoué.

*Guide du Togo*, fondé par Jonathan Savi de Tové, auquel il participe comme membre du comité de rédaction. En 1940, le Cercle est transformé en Comité de l'Unité Togolaise, le CUT, embryon de parti politique qui, sous la présidence d'Augustino de Souza, conduira Sylvanus au pouvoir vingt ans plus tard. C'est aussi le premier pas d'une marche plus déterminée vers l'indépendance du Togo.

C'est la guerre, et Sylvanus, accusé d'intelligence avec les gaullistes par l'administration locale vichyste, est emprisonné en 1942 à Djougou, au Dahomey. Libéré treize mois plus tard, avec la formation du gouvernement De Gaulle à Alger, il sera décoré de la Médaille de la Résistance à l'occasion de la libération de la France. Cependant, déçu par les propositions de la Conférence de Brazzaville en 1944, Sylvanus devient de plus en plus partisan de l'indépendance totale et de l'unité Ewé. Le CUT, toujours sous la présidence d'Augustino de Souza, secondé par Sylvanus comme vice-président, jouit alors d'une grande popularité auprès du peuple, et finit par s'imposer lors des élections de 1946. Sylvanus devient alors le premier président de l'Assemblée Représentative du Togo. L'année suivante, les indépendantistes profitent du statut spécial de l'ancien Togoland et décident de faire recours à l'ONU pour plaider leur cause. C'est donc comme porte-parole de l'*All Ewé Conférence* que Sylvanus Olympio se rend à l'ONU, en décembre 1947. *"Nous avons appris qu'un pétitionnaire était attendu et nous ne savions pas trop à quoi nous attendre. Aucun des délégués ne connaissait grand-chose à l'Afrique et je crois sincèrement que beaucoup d'entre eux s'attendaient à voir se précipiter au Conseil, dans un roulement de tambour, un personnage vêtu d'une peau de léopard. Au lieu de cela, Sylvanus Olympio se présenta dans un élégant complet d'homme d'affaires. Les délégués ne l'ont peut-être pas perçu, mais il venait d'assister, pour la première fois, à ce que serait le spectacle de demain"*, raconte un des participants de l'événement, le gahnéen Quaison-Sackey, futur représentant du Ghana auprès des Nations Unies et futur président de l'Assemblée Générale, cité par Agbobli (1992:70).

L'administration coloniale s'acharne alors contre Sylvanus, qui est contraint de démissionner de son poste à l'UAC pour se rendre à la

Quatrième Session de l'ONU, en 1952. Peu après, en 1954, il se voit privé de ses droits politiques pour cinq ans, par accusation de transfert illégal de devises à l'étranger. L'accusation est fautive – Sylvanus utilisait tout simplement son compte bancaire à Londres, où une partie de son salaire était versée par son employeur anglais – mais ceci sert à l'empêcher de participer aux élections du 27 avril 1958. Néanmoins, les nationalistes, qui ont remporté les élections, font de lui le premier ministre, celui qui va conduire le pays à l'indépendance (Agbobli, 1992:76).

*“Sentinelle! Que dis-tu de la nuit? La nuit est longue, mais le jour viendra!”* Par ces vers de Shakespeare, Sylvanus Olympio a commencé son discours à minuit d'un autre 27 avril, pour annoncer que le Togo était désormais un pays indépendant. La nuit a été encore plus longue le 13 janvier 1963, quand un groupe de militaires l'a persécuté et assassiné, dans l'enceinte de l'ambassade des États-Unis à Lomé.

*“La thèse couramment admise – résume Agbobli (1992:19) – est bien évidemment celle d'un complot fomenté par des opposants togolais assistés par des forces étrangères inquiètes du nationalisme farouche des responsables togolais.”* L'historien Karl Emmanuel Augustt <sup>62</sup> est plus précis et explique que Sylvanus Olympio a été éliminé *“parce qu'il voulait quitter la CEAO et doter le Togo de sa propre monnaie. Il avait déjà commandé la fabrication des billets et des pièces en Allemagne, et une semaine après le jour de sa mort, le 20 janvier 1963, il allait être reçu par son ami John Kennedy pour la signature du contrat avec le Fond Monétaire International et la Banque Mondiale. Il ne voulait pas d'armée au Togo, il disait que ce dont le pays avait besoin était d'une monnaie forte et indépendante, et, surtout, d'une police sérieuse. En somme, il voulait faire du Togo une Suisse africaine.”*

*“Lors de l'assassinat de Sylvanus Olympio – affirme M. Carlos Olympio, frère cadet du président et actuel chef de la famille <sup>63</sup> – les pouvoirs politiques, pour justifier ce qui a été fait, ont voulu dire*

---

<sup>62</sup> Entretien avec M. K. E. Augustt le 04 septembre 1995 à Cotonou.

<sup>63</sup> Entretien avec M. Carlos Olympio et Maître Bébi Olympio le 10 juin 1995 à Lomé.

*que nous sommes des étrangers, que nous sommes venus du Brésil. Ce sont des esclavagistes ou des esclaves venus du Brésil qui veulent nous dominer, on disait de nous.*” Bien que le pouvoir ait été placé, tout de suite après la mort de Sylvanus, entre les mains de son beau-frère, Nicolas Gruntzki, la famille Olympio a été persécutée et obligée de s'enfuir, une grande partie s'étant exilée au Bénin ou au Ghana. Le régime militaire qui s'est installé ensuite et qui garde le pouvoir jusqu'à nos jours n'a pas rendu la vie facile à ceux qui portent le nom le plus fort du pays. Gilles Christ Olympio, fils de Sylvanus, a voulu profiter du mouvement d'ouverture démocratique qui a secoué l'Afrique de l'Ouest au début des années quatre-vingt-dix et également de la popularité presque mythique de son père pour poursuivre son oeuvre (photo 11). Candidat aux élections de 1993, il a toutefois subi un attentat qui a coûté la vie à celui qui l'a protégé de son corps et, sauvé in extremis de ses blessures, il se trouve toujours exilé au Ghana.

Au Togo, un Olympio est soutenu ou combattu, jamais ignoré. Maître Bebi Olympio, petit-fils d'Octaviano et l'un des plus éminents juristes du pays, choisit ses mots: *“Nous savons que notre arrière-grand-père est venu du Brésil, s'est marié ici avec des africaines, mais nous nous sentons complètement intégrés comme des africains. Nous n'avons pas le sentiment d'appartenir à un autre peuple, à une autre nation. Pas du tout. Nous vivons comme des africains, l'histoire ne s'arrête pas. On ne fait pas un culte de notre origine brésilienne.”* (Photo 12)



Photo 11 – Chemise faite d’un tissu imprimé en hommage à Sylvanus Olympio (Grande Poto. 1995).



Photo 12 – Fin de l’entretien chez les Olympio, dans l’ancienne maison d’Epiphanio Olympio à Lomé.

## II. Les anciens esclaves revenus en Afrique et la mémoire du temps vécu au Brésil

Le retour des esclaves affranchis et de leurs descendants du Brésil vers l'Afrique a pris de l'importance à la suite des révoltes des esclaves islamisés de Bahia. La "Révolte de Malés", en 1835, la plus grande et plus sanglante insurrection des esclaves musulmans au Brésil, a poussé le gouvernement à prendre des mesures pour déporter les esclaves inculpés et les africains affranchis portés suspects. Le président de la province de Bahia, dans un discours du 3 mars 1835, déclarait qu'il fallait "*faire sortir du territoire brésilien tous les africains libérés dangereux pour notre tranquillité. De tels individus, n'étant pas nés au Brésil, et ayant une langue, une religion et des coutumes différentes, et s'étant montrés ennemis de notre tranquillité au cours des derniers événements, ne doivent pas jouir des garanties offertes par la Constitution aux seuls citoyens brésiliens*" (Verger, 1968: 355). La déportation, punition non prévue par le code pénal de l'époque, fut néanmoins largement utilisée, et fit désormais partie de la politique bahianaise envers les africains affranchis (Cf. Reis, J. J. 1987).

Parfois poussés par des mesures gouvernementales, parfois par des raisons personnelles ou économiques (comme la concurrence avec les esclaves et d'autres affranchis et aussi les immigrants européens sur le marché du travail), des milliers d'africains libres et de *crioulos* – des noirs nés au Brésil – ont traversé l'Atlantique vers l'ancienne Côte des Esclaves. Ce mouvement de retour a eu lieu pendant le siècle dernier et s'est poursuivi après l'abolition de l'esclavage au Brésil (1888), jusqu'au début de ce siècle. Ils se sont principalement établis dans la région constituée actuellement par le Bénin, le Togo et le Nigeria.<sup>64</sup>

On ne peut pas savoir avec précision le nombre d'anciens esclaves et de *crioulos* – ces derniers étaient presque tous des enfants qui accompagnaient leurs parents (Turner, 1975:69) – revenus en Afrique. Verger (1968:633) avance le chiffre d'environ 3.000, à

---

<sup>64</sup> À ce sujet, voir principalement: Almeida Prado. (1954); Cunha, Manuela C. da. (1985a et b); Cunha, Maraino C. da, (1985); Freyre, G. (1962); Turner, M. J. (1975) et Verger, P. (1968).

partir de l'étude des passeports délivrés par la province de Bahia. Ce nombre a été repris par Turner (1975:85), qui, suite à ses propres recherches, le fait passer à 4.000. Toutefois, il me semble plus proche de la réalité l'évaluation de Manuela C. da Cunha (1985b:17), qui estime entre 7.000 et 8.000 le nombre d'africains et de *crioulos* qui ont quitté le Brésil pour le Golfe du Bénin, entre les actuelles ville de Lagos et Lomé, pendant le XIX<sup>ème</sup> siècle.

Ils étaient à leur retour d'habiles artisans, qui avaient exercé au Brésil les métiers les plus divers. Comme le rappelle Katia M. de Queiroz (1979:217), *“les esclaves qui arrivent à se procurer l'argent de leur affranchissement sont surtout ceux, hommes et femmes, qui pratiquent des métiers dont le salaire journalier est partagé avec le maître”*. On trouvait parmi eux des catholiques et des musulmans, les uns islamisés avant d'aller au Brésil, les autres “convertis” au catholicisme ou à l'Islam pendant leur captivité.

Ils avaient pour la plupart vécu à Bahia, l'une des villes les plus développées des Amériques à l'époque,<sup>65</sup> et sont revenus en Afrique imprégnés de la culture urbaine acquise là-bas. *“Ces Africains ayant été au Brésil – l'explique G. Freyre <sup>66</sup> – retournèrent en Afrique non plus ‘africains’ tels qu'ils étaient arrivés à Bahia, mais ‘brésiliens’, c'est-à-dire Africains brésiliennisés par le contact avec la nature, le milieu, la culture déjà vigoureusement métisse de cette partie de l'Amérique ... Ces Africains et descendants d'Africains, ayant séjourné au Brésil, principalement à Bahia, retournèrent en Afrique porteurs de coutumes, d'habitudes, de modes de vie, qu'ils avaient acquis en terre étrangère, ou auxquels ils s'étaient attachés pour toujours. Ils retournaient en Afrique ‘brésiliennisés’, ‘bahianisés’, ‘portugalisés’ dans leurs diverses habitudes, goûts, coutumes et même jusque dans leurs vices. Ils apportèrent leur goût pour la farine de manioc, pour les douceurs du goyave, pour leurs*

---

<sup>65</sup> Les esclaves musulmans qui ont participé à la grande révolte de 1835 étaient concentrés dans la ville de Salvador de Bahia, la participation des esclaves de plantation était dérisoire (Reis, J. J. 1987). Il semble évident – citation de K. Mattoso à l'appui – que la quasi totalité de ces anciens esclaves revenus ensuite avait la même origine urbaine, puisque les esclaves de plantation subirent des conditions de vie et de travail tellement dures que leur espérance de vie était beaucoup plus courte. Le profil des fondateurs des familles “brésiliennes”, dont on connaît les réalisations ( du commerce et de la traite négrière à la construction des bâtiments, la fabrication de meubles, etc.), ressort des entretiens avec leurs descendants et confirme cette hypothèse.

<sup>66</sup> Gilberto Freyre, 1959. *Problemas Brasileiros de Antropologia*, Rio de Janeiro, 2<sup>è</sup> ed., p. 267 et suiv.

*nourritures brésiliennes, pour les habitudes brésiliennes.*” (D’après Verger, 1968:600)

### 1. *Le retour*

Ce mouvement de retour a donc répondu à plusieurs motivations et a été entrepris dans diverses circonstances. Il y a eu des démarches collectives<sup>67</sup> et d’autres individuelles, des déportations comme des retours volontaires, payés par les intéressés eux-mêmes, très souvent aidés par des confréries catholiques d’africains affranchis (Cf. Verger, 1968:527-8 et Turner, 1975:63). Certains sont revenus sur le continent africain pour recommencer leurs vies, parfois avec le projet bien défini de faire le commerce entre la Côte et Bahia, y compris la traite négrière. C’est le cas assez connu de Joaquim d’Almeida, dit Joqui ou Zoki Azata. D’autres, par contre, ont été poussés par la nostalgie de l’Afrique et ont traversé l’Atlantique une dernière fois pour y finir leurs jours. Manuela C. da Cunha (1985b:21-23) nous présente l’histoire exemplaire du retour d’un vieil africain affranchi et son fils *crioulo*, transcrite du journal manuscrit du Père Baudin,<sup>68</sup> missionnaire au Nigeria. C’est le récit à la fois dramatique et naïf de Francisco qui, vieux et aveugle, raconte au missionnaire lyonnais son arrivée à Agoué, dans la première moitié du siècle dernier:

*“À la mort de notre maître, on a été libéré. Ma mère n’était plus vivante. Mon père, qui toute sa vie a eu la nostalgie de l’Afrique, ne voulait rien faire d’autre que revoir son pays natal: ‘Viens, mon fils, retournons dans mon pays! Qu’est-ce qu’on est heureux là-bas! Qu’est-ce que c’est beau, l’Afrique!’*

*“J’ai résisté longtemps, car j’étais tellement heureux. Mais j’ai fini par vouloir, moi aussi, voir cette terre fortunée qui faisait rêver mon père. On est parti dans un petit bateau qui nous a amené à Agoué. Tout de suite après notre débarquement, j’ai vu une foule de nègres qui quittaient leurs huttes et couraient vers nous. J’étais*

---

<sup>67</sup> Comme celle des affranchis Antonio da Costa et João Monteiro, racontée par Verger (1968:359 et suiv.).

<sup>68</sup> *Journal du Père Baudin*, 1874-75, Société des Missions Africaines, Rome.

désagréablement étonné à la vue de ces nègres presque nus, qui poussaient des cris et sautaient en notre honneur.

“Ils parlaient dans une langue incompréhensible pour moi. On a été immédiatement amené devant le chef du lieu, qui nous a reçu à la façon africaine, assis par terre dans un coin de sa misérable case, parmi des poules, des chèvres et des cochons ... Voilà, je me disais, des huttes bien misérables. Elles sont, sans aucun doute, de simples abris pour les esclaves envoyés à la pêche par le roi ... Le lendemain, j'étais prêt à partir, quand mon père m'a dit: 'Où veux-tu aller, mon fils?' – Mais, mon père, ne vouliez-vous partir aujourd'hui pour votre pays? – 'Mon pays' – m'a demandé mon père avec surprise – 'mais c'est ici mon pays, ne vois-tu pas comme nous sommes bien ici? Dans deux jours on aura une maison, puisque le roi a mis tous ses hommes à notre disposition.'

“Je n'ai pas pu répondre. J'avais le coeur serré, des larmes coulaient de mes yeux. J'étais déçu. Tous mes rêves de bonheur disparaissaient. C'était alors celle-là, la belle terre d'Afrique dont mon père m'avait tellement parlé? C'était celle-là la terre où il m'avait promis que je vivrais heureux?

“Comprenez-vous, Senhor Padre\*, le désespoir dans lequel je suis tombé? Je venais d'un pays civilisé, et d'un coup je me trouvais parmi des sauvages ...

“... C'est ici, c'est ici, il faut que j'habite ici, je me disais pendant que mes yeux pleins de larmes regardaient les choses autour de moi. Notre maison c'est cette hutte en paille où je ne rentre que tête baissée, une natte sale fait l'office de porte, pour carrelage c'est de la terre nue et ma tête touche presque le toit sans plafond ...

“J'ai fui vers la plage. Le bateau qui nous avait amené était en train de disparaître à l'horizon. 'Ô Bahia, Bahia, mon doux pays, adieu!' Je suis tombé dans le sable, rendu fou ...

---

\* En Portugais dans le texte original du Père Baudin.

*“Mon père, rajeuni par ses allégresses, n’avait pas encore pensé que peut-être je n’étais pas heureux. Tous les jours je le voyais se donner aux infernales orgies de l’Afrique avec un nouvel enthousiasme . J’ai compris donc ce qui l’avait attiré vers ces lieux: c’était la liberté sans bornes dont il avait joui dans sa jeunesse. Je lui est fait des reproches et je lui est dit qu’avec une vie pareille il était en train de perdre son âme. Il a rigolé ... Moi, j’avais été élevé dans la foi chrétienne, Senhor Padre, je connaissais bien ma religion et je ne voulais pas avoir l’âme damnée ...”*

Dans ce texte on trouve plusieurs aspects qui marquent la prise de position des anciens esclaves revenus vis-à-vis de la société africaine retrouvée. D’abord, il y a les différences de perspective entre le vieil africain et le *crioulo* . Celle-ci est importante car elle peut servir de paradigme pour aider à comprendre l’africain qui est parti en bas âge au Brésil. “Je venais d’un pays civilisé, *Senhor Padre* , et d’un coup je me trouvais parmi des sauvages...”, se plaint le vieux Francisco. Cette manière de voir la réalité africaine – l’opposition civilisation / sauvagerie – indique la posture dominante parmi les anciens esclaves revenus face aux autochtones, dont les répercussions sont d’ailleurs encore actives de nos jours.

Amadou Hampâte Bâ (1994:116) observe un phénomène du même ordre dans les relations entre les africains qui eurent à subir des années plus tard l’impact de la colonisation européenne intensive. Ceux qui avaient été colonisés les premiers se sentaient supérieurs aux autres, comme le raconte le sage peul: “*Il faut ici ouvrir une petite parenthèse, pour signaler un phénomène psychologique né de la colonisation et que j’avais constaté à diverses reprises. À l’époque, certains ressortissants des premiers pays africains colonisés s’estimaient supérieurs aux autres en raison même de l’antériorité de leur contact avec les colonisateurs. Bien des Saint-Louisiens, par exemple, indépendamment du fait qu’ils jouissaient de la citoyenneté française (comme leurs compatriotes de trois autres villes sénégalaises à statut privilégié, Dakar, Rufisque et Gorée), se croyaient les phénix des nègres de l’Afrique parce qu’ils avaient été les premiers à entrer en contact avec les Européens en 1558.*” Le vieux Francisco et les autres revenus du Brésil n’ont été, effectivement, ni plus ni moins que des précurseurs.

On perçoit aussi, chez le vieux Francisco, l'attachement au catholicisme, considéré par eux comme une évolution par rapport à la religion locale, ce qui constitue un aspect fondamentale de la construction sociale de l'identité *agouda*. Comme toile de fond, on constate le souvenir d'une Bahia idyllique, lieu où malgré tout on pouvait être heureux.

## 2. Exilés dans le croisement des cultures II

Les anciens esclaves revenus, de par leur nombre et leur capacité de travail, furent les véritables artisans de la construction de l'identité sociale *agouda*. Ils ont été les responsables de l'introduction de tout un savoir-faire aussi bien au niveau de la production de biens, comme la construction ou la menuiserie, que de la production agricole. Ils ont surtout introduit une manière de gestion de cette production, peut-être rudimentaire, mais déjà capitaliste. Les brésiliens établis sur la Côte étaient des commerçants, pas vraiment des colons, et moins encore des artisans. C'est avec l'arrivée des anciens esclaves du Brésil que la production de biens de valeur d'échange a acquis un poids réel dans l'économie de la région.

F. E. Forbes <sup>69</sup> en racontant une des visites qu'il a faite dans une ferme appartenant à un ancien esclave revenu du Brésil, nous permet d'évaluer cette contribution au développement de l'économie locale, et nous renseigne davantage sur les relations que les *agouda*, les brésiliens de souche et les africains "brésiliennisés" entretenaient entre eux, ainsi que leur habitudes. Voici son récit: "*Le 29 mars 1850, la famille De Souza m'avait invité à un pique-nique et avais promis de me montrer une plantation à l'européenne. Nous partîmes à midi en hamacs et à une distance de trois milles vers l'ouest, je vis qu'ils n'avaient pas exagéré leur description. Une splendide plantation était devant moi, des palmiers plantés serrés, mélangés de maïs, coton, igname et cassave suivant la nature du sol. Le terrain était ondulé quelque fois haut et sec, à d'autres endroits bas et marécageux. Le propriétaire était un africain, libéré de Bahia,*

---

<sup>69</sup> Frederich E. Forbes, *Dahomey et Dahomans*, London, 1851, cité par Verger, 1953a:45.

*originaires de Mahi. et la plantation était dans le plus grand ordre. Arrivés sur les lieux, nous fumâmes un cigare à l'ombre d'ogives de palmiers, cependant que le maître des lieux apportait des spécimens de noix de palme pour notre inspection. Au bout d'une heure environ, les De Souza étaient tous endormis sur des nattes; puis s'éveillant, une cantine fut sortie et on me demanda de prendre un rhum brésilien (casash), que malgré sa bonne provenance je ne pus accepter. Comprenant assez peu le Portugais, je commençais à croire que je m'étais trompé au sujet de l'invitation et me sentais satisfait qu'il eut un malentendu lorsque le contenu d'une boîte fut exhibé, de la viande cuite dans de l'huile rance, des biscuits et de l'igname. Avec un prétendu "goût" je pris part au repas et, après un autre cigare, fit avec joie une promenade autour du terrain, pas précisément dans la meilleure des humeurs, imaginant que j'avais fait une grave erreur au sujet de cette invitation et bien payé pour l'avoir acceptée d'un marchand d'esclaves. Par un sentier détourné, nous revîmes à nouveau la palmeraie, point maintenant bienvenu comme l'oasis dans le désert. Le charme de la lampe d'Aladin ne pourrait avoir apporté un changement plus grand: une nappe blanche comme lait était étendue sur les nattes et était couverte de toutes sortes de délices – vins de France, d'Espagne, du Portugal et d'Allemagne, cependant que toute la vaisselle, et même les tasses à café et les saucières, était en argent massif."*

S'ils sont partis comme esclaves, c'est comme des maîtres qu'ils sont revenus. Certains sont devenus riches et puissants, commerçants ou habiles hommes politiques, tandis que d'autres ont implanté des métiers tels que la maçonnerie, la menuiserie, etc. Mais, les uns comme les autres, ont tous gardé et transmis à leurs enfants la culture acquise au Brésil, l'adaptant aux conditions de vie africaines.

### *Ignatio Paraíso*

Le fondateur de la famille était un prince yorouba, originaire de Iyé, entre le royaume de Ibadan et Oyo, qui aurait été vendu comme esclave à la suite de luttes politiques qui ont coûté le pouvoir et la vie au chef, son père. Il a vécu de longues années à Bahia, où il fut baptisé du nom de José (ou Joseph), et prit le patronyme de Paraíso,

puis apprit le métier de barbier. À cette époque il aurait été converti à l'Islam ce qui lui fit prendre aussi le prénom de Aboubaka.

Les autorités brésiliennes lui ont délivré le 12 février 1848 un certificat de bons services et un passeport le 1<sup>er</sup> décembre 1849. C'est donc avec le nom de José Aboubaka Paraíso, et dans sa qualité de barbier, qu'il arrive à la Côte en janvier 1850, acheté par Domingos José Martins pour son confort personnel (Verger, 1992: 34 suiv.).<sup>70</sup> Martins l'a affecté à l'un de ses comptoirs sur la plage de Ohum-Sémé, le port de Porto Novo, comme gardien de nuit et barbier privé, ce qui lui a valu de surnom de "Bambero", déformation du nom portugais "*barbeiro*" (barbier).

Quand Martins mourut en 1864, il devint, de manière effective, le gérant de ses plantations dans la région, et fut pris par le roi Dé Sodji comme faisant partie de l'héritage du commerçant brésilien qui lui était destiné. Selon Marti (cité par Verger, 1992.) sa condition de prince était connue puisqu'il possédait même des liens de parenté avec le roi de Porto Novo. Quoiqu'il en soit, son expérience de vie au Brésil a fait de lui un homme utile pour le royaume, qui voulait développer les relations commerciales avec la Bahia. Il fut donc pris par le roi comme "lari", c'est-à-dire serviteur de confiance, devint son principal conseiller pour les relations avec les puissances étrangères (Verger, 1992:36).

Joseph Aboubaka Paraíso a joué alors un rôle de premier ordre dans le développement de la communauté musulmane de Porto Novo. En effet, ayant été converti au Brésil, ou s'étant converti plus tard par intérêt, il demeurait une référence pour les anciens esclaves islamisés qui revenaient du Brésil aussi bien que pour les catholiques, ce qui lui a donné une grande autorité sur la population nago de la ville.

Son fils aîné Ignacio Nounassu Paraíso avait à peu près douze ans quand son père est passé au service du roi, il a donc grandi dans l'entourage royale. C'est ainsi qu'il acquit la confiance du roi et réussit à se faire anoblir. Le roi accorda à la famille Paraíso, la

---

<sup>70</sup> Cf. aussi Verger, 1953a:20, citation de Paul Marti, Étude sur l'Islam au Dahomey, 1926, Paris: Ernest Leroux.

propriété des anciennes palmeraies de Domingos Martins sur la plage et leur destina également un vaste terrain du quartier Issala-Odo. Ignacio aurait, soit hérité de la religion de son père, soit se serait converti déjà adulte comme le prétendent ses opposants. Le fait est qu'il est devenu l'une des plus influentes personnalités musulmanes du royaume. Il fut également responsable de la construction de la Grande Mosquée, qui a fait l'objet d'une sérieuse dispute chez le musulmans, comme on le verra plus loin.

D'abord conseiller du roi, puis conseiller des français sous le régime de protectorat, il est devenu le "brésilien" le plus important de son époque à Porto Novo. Il fut l'un des premiers à soutenir les prétentions de la France à Porto Novo à côté des négociants "brésiliens" Angelo et Sant'Ana. Il faisait partie du "Conseil de Défense" pendant la guerre contre Béhanzin, et aurait même fourni des troupes au Général Dodds, grâce à son influence auprès des nago (Turner, 1975:294).

Après la conquête, l'administration coloniale a reconnu favorablement ses services et fit de lui le premier et pendant longtemps le seul africain à posséder un siège dans le Conseil d'Administration de la Colonie. Considéré comme la personnalité la plus importante de Porto Novo après le roi, il a utilisé son prestige pour protéger la communauté musulmane ainsi que les nombreux "brésiliens" qui s'étaient installés à Porto Novo à cause de lui. Cette version de l'histoire, reprise par Verger (1992), ne faisait cependant pas l'unanimité parmi ses contemporains, comme on le verra ensuite. Ignacio Souleimam Paraiso est mort le 5 octobre 1939, dans sa 87<sup>ème</sup> année, et a laissé une immense descendance issue des 135 fils et filles qu'il aurait eu, et qui étaient "tous inscrits au registre", selon la famille (photos 13 et 14).<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Entretien avec le conseil de la famille Paraiso le 14 septembre 1995 à Cotonou.



Photo 13 – Mme Epiphania Paraïso, épouse Agoli Agbo,  
devant le portrait de son grand-père Ignatio Paraïso,  
dans la maison familiale de Porto Novo.



Photo 14 – Mariage du Docteur Noël Paraiso, premier médecin cardiologue béninois, avec Aline da Silva Vieyra, à Paris en 1972 (album de famille de Mme Epiphania Paraiso).

## Sabino Vieyra

Esclave affranchi au Brésil et revenu en Afrique dans la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, Sabino Vieyra s'est établi d'abord comme commerçant à Ouidah et fut ensuite placé par Dom Francisco Félix de Souza à Calavi.<sup>72</sup> Selon son petit-fils *Papa Joaozinho Vieyra*, qui à 80 ans est toujours le chef de la famille, Sabino s'appelait Gouyé, et était originaire d'Agbogon, dans la région de Bida, ville située à l'est du Nigeria, sur le fleuve Niger. *"Il a été vendu par ses frères – informe-t-il – parce qu'il y avait des disputes entre eux, ils ne s'aimaient pas."*

Les anciens esclaves revenus en Afrique étaient certainement, pour la plupart, comme l'a remarqué Katia M. de Queiroz (op. cit.), issus de l'élite des africains partis au Brésil. Il n'est donc pas étonnant qu'une bonne partie d'entre eux aient été vendus par leurs propres familles, selon la logique qui consiste à écarter les enfants qui sont susceptibles de poser plus tard des problèmes dans la succession de la famille, comme nous avons pu le voir déjà au cours de cette étude. Sabino semble être dans ce cas. Son histoire est en partie racontée à travers les louanges de la famille, en Fon et en Nago, langue que les Vieyra parlent entre eux. La louange en Fon est : *"Djéto mi sa / Agbon gon nu / Aku do gla gla/ sin ma han / Do Anan mè."* C'est-à-dire *"Vous les Djeto, vous avez vendu l'habitant d'Abogan, mais malgré la très grande sécheresse l'eau ne manque pas sur la feuille de l'Anan (une plante de la région)"*.<sup>73</sup> Effectivement "l'eau n'a pas manqué" et Gouyé d'Agbogon est devenu Sabino Vieyra, loué en Nago: *"Obi unja / omon lokpon da / omon é akoyayo / eguilomon atouloko"*, ce qui veut dire, selon Papa Joaozinho, *"vous qui êtes venus de l'autre côté de la mer, vous êtes les premiers européens, les premiers européens venus faire le commerce"*.

C'est donc en tant que premier commerçant de la région que Sabino fut accepté par le chef du village de Calabi. À côté de Cotonou, Calabi a été fondée par Sossou Djaka, et était d'abord habitée par une population Aïzo venue d'Adja, avant d'être conquise par les

<sup>72</sup> Entretiens avec M. Alfred Vieyra le 19 septembre 1995 à Cotonou, et avec *Papa Joaozinho Vieyra* le 26 septembre 1995 à Calavi.

<sup>73</sup> Traduction de Simplicie Dako.

dahoméens sous le règne de Ghézo. Envoyés par Chacha, le vice-roi de Ghézo, Sabino et les siens ont mérité toute la considération du maître des lieux. *“Quant ils sont venus ici – Papa Joaozinho raconte la version traditionnelle de la famille – ils sont allés voir Daga, qui les a reçus, et comme il voit que ce sont des étrangers, ils les a bien reçus. Il a fait appel à tous les villageois qui sont ici là pour qu’ils viennent le voir. Il leur a dit voilà des étrangers qui viennent chez nous ici. Ils vont rester ici et ce sont eux qui d’un jour à l’autre seront la lumière dans ce pays ici. Que rien ne leur fasse du mal, qu’ils écoutent bien qu’il faut leur protéger à tout point de vue.”*

Sabino a eu douze enfants, dont trois se sont établis à Calavi, cinq à Porto Novo et quatre sont restés avec lui à Ouidah, où il a fini ses jours. Ceux qui se sont installés à Calavi – Martin, Sébastien et Yaya Marianna – ont conservé le nom Vieyra avec un “y”, tandis que les autres ont adopté le nom Vieira avec un “i” afin de faciliter l’identification des importations.

La branche de Calavi semble être celle qui a le mieux réussi dans les affaires. Toujours liés à la famille De Souza, les Vieyra comptaient parmi les plus importants commerçants “brésiliens” de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, c’est à dire au moment où les commerçants représentaient l’élite de l’époque. Papa Joaozinho, pour illustrer l’importance de la famille, raconte à son tour la même anecdote que Francisco Olympio sur le mariage. *“Auparavant – dit-il – je ne sais pas, mais j’ai appris qu’ils cherchaient à se marier entre eux, les agouda. On disait ‘tu veux marier ma fille, mais comment est-ce que tu manges, tu manges de bonnes choses ou bien tu manges avec tes mains’. Pour marier une agouda – conclut-il – il fallait être d’une catégorie sociale.”* Cela semble évident quand on voit le portrait d’un des petit-fils du vieux Gouyé, à peu près un siècle après le départ de celui-ci de Agbogon (photo 15).

L’exemple le plus frappant de la force de la présence de ces “brésiliens” à Calavi peut être représenté par l’imposante maison construite à la fin du siècle dernier par Martin Vieyra, l’aîné de Sabino, qui reste jusqu’à nos jours, malgré son état très délabré, la plus belle et grande construction d’Abomey-Calavi, devenue désormais faubourg de Cotonou (photo 16).



Photo 15 – Jacintho Vieyra, petit-fils de Sabino Vieyra,  
en photographie du début du siècle  
(galerie de portraits de la famille Vieyra, à Abomey-Calavi).

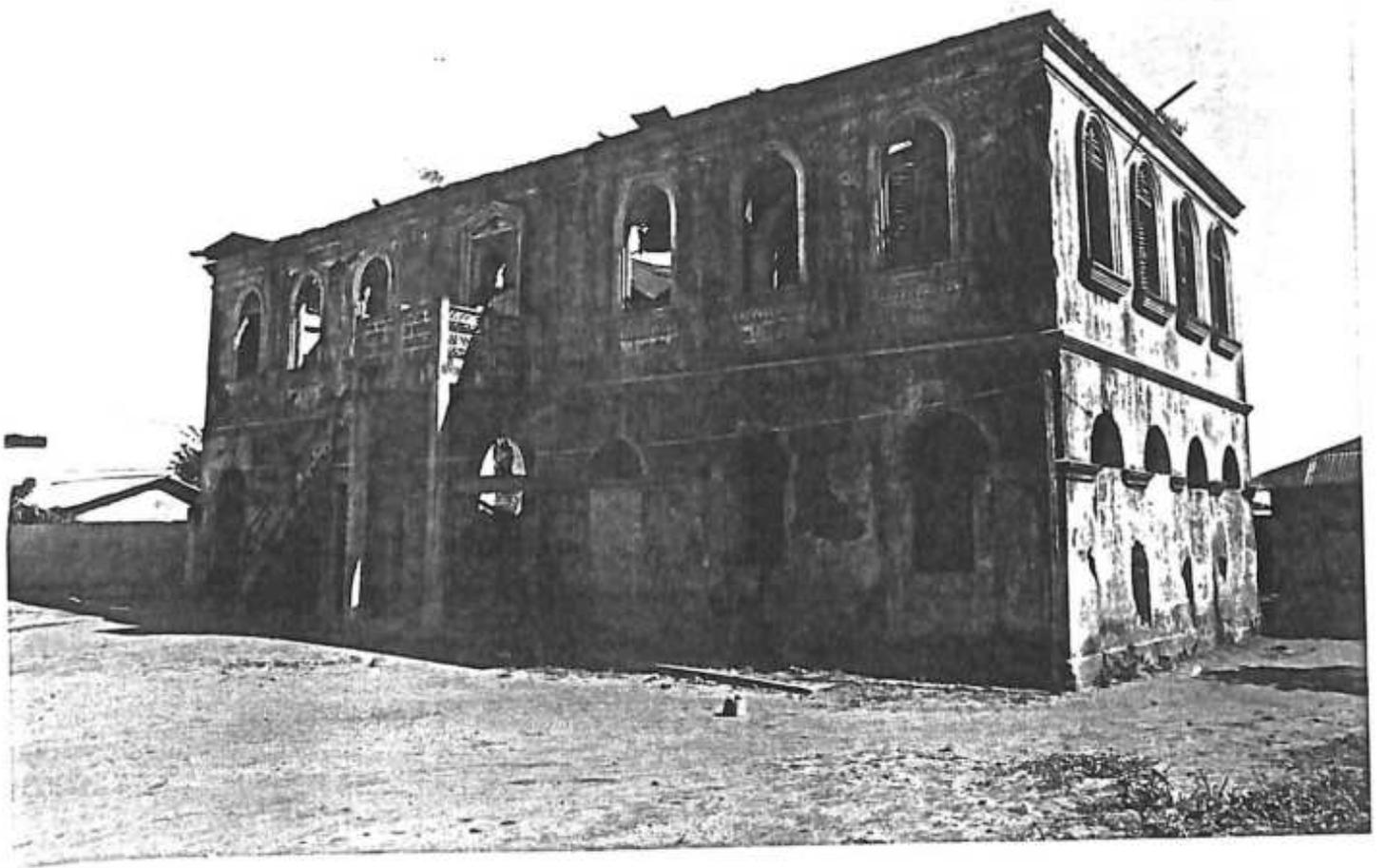


Photo 16 – Maison familiale des Vieyra à Abomey -Calavi. La famille a construit une autre maison pour y faire les réunions et y exposer les portraits des aïeux.

La famille est devenue très grande, les temps ont changé et l'ancienne opulence n'existe plus. Mais quelques habitudes demeurent et marquent la spécificité et l'appartenance des Vieyra. *"Pour se souvenir, quand l'autre est aussi un agouda, notre première salutation est 'bom dia, como passou? bem, 'brigado". "On dit ça ici"* – affirme Papa Joaozinho Vieyra, brésilien de nom, prénom et souvenirs.

### *Justino Bandeira*

L'histoire de Justino Bandeira, dont un extrait a été présenté au début de cette étude, est exemplaire à plusieurs plans des enjeux sociaux et personnels de ces populations de la Côte. Il serait né, selon la généalogie établie par la famille, vers 1797 et serait mort à Agoué en 1887, âgé de 90 ans. Son fils Francisco, devenu François, est né en 1871, ce qui nous laisse penser que Justino est probablement revenu en Afrique vers la fin des années soixante, c'est-à-dire après plus d'un demi siècle de travail au Brésil.

Son histoire a été enregistré par son petit-fils, M. Hilaire Bandeira, né en 1920, avant dernier des 18 enfants de François. Il avait pour but, en faisant cela, de faire savoir à ses descendants que leur aïeul n'était pas brésilien de souche, mais mahi de Savalou, et qu'il fut livré à l'esclavage par sa propre famille.

Sa vie durant, M. Hilaire Bandeira, aidé par ses frères et ses cousins, fit en vain toutes les démarches possibles pour retrouver leur famille d'origine. Le document qu'il a produit sur la généalogie de la famille qui était déjà en partie établie à partir du registre de la Mission catholique à Agoué, se termine par ces mots pathétiques: *"Je fais appel à tous les descendants de Bandeira présents et futurs de poursuivre les recherches partout où besoin sera dans les archives du Dahomey et celles du Brésil toutefois que l'occasion leur permettra, ceci pour retrouver l'identité réelle de nos aïeux."*

La difficulté insurmontable à laquelle la famille Bandeira est confrontée dans la quête de ses origines démontre bien à quel point le rideau de silence peut être mortel dans une société où on ne

compte que sur la tradition orale pour s'y retrouver. A partir du moment où on ne parle plus d'un fait, celui-ci disparaît comme s'il n'avait simplement jamais existé. Cela se retrouve bien à propos des vraies origines de Justino Bandeira, comme on le verra dans la suite du récit de M. Hilaire Bandeira:

*“Le chef d'Agoué devait être informé de l'arrivée des gens, tout le monde allait à la plage pour voir celui qui arrive. Le jour que mon grand-père va débarquer, tous les habitants d'Agoué sont allés à la plage. Or, par chance, il y avait une soeur de notre grand-père, ou du moins une cousine qui était là. Tu sais que parmi nous les noirs on ne sait pas comment appeler cousin, cousine. Donc il y avait une de ses cousines et ils se connaissaient de Monkpa, ils sont de la famille. Mon grand-père n'a rien fait de grandiose pour qu'on le connaisse dans ce pays. La cousine s'est donc mariée à Agoué. Son mari n'est pas d'Agoué mais du Nigeria et on l'appelle Branfo. Je ne sais pourquoi il est venu s'installer à Agoué. N'importe quel habitant de n'importe quel pays peut aller dans tous pays. Il est allé au Portugal, je ne sais pas ce qu'il est allé faire au Portugal car il est du Nigeria. Mais il est revenu avant mon grand-père et il a épousé une parente de mon grand-père. Branfo a acheté des terrains à Agoué. Là où nous appelons Haoussacomè, qui est notre maison, c'est Branfo qui l'a achetée. Ce n'est pas Bandeira qui l'a achetée.*

*“Le jour de l'arrivée de mon grand-père, Branfo est allé à la plage avec sa femme et ils se promenaient parmi les gens pour voir qui connaître parmi les arrivants et l'embrasser avec joie. Alors la cousine a rencontré son grand frère qui est notre grand-père. Le nom que le grand-père a pris en revenant est Justino, Justin. (...) Si nous voulons connaître le nom qu'avait notre grand-père, c'est dans les recherches au Brésil qu'on va le trouver. (...) Donc quand il est revenu à la plage, sa cousine l'a embrassé et ils ont pleuré, ils n'ont pas ri parce qu'ils ne savaient pas qu'ils allaient se rencontrer encore. Mais son mari Branfo n'a jamais vu mon grand-père. Il a demandé donc à sa femme qui était celui là que dès que vous vous êtes vu il y a eu des pleurs. Elle lui dit que c'est son grand frère à elle, qu'ils viennent de la même maison à Monkpa.*

*“Branfo dit à sa femme de demander à son grand frère où il va résider maintenant qu’il est venu à Agoué. Mon grand-père en venant a amené sa femme. Il était marié depuis là-bas, seulement ils n’avaient pas d’enfants. Mon grand-père dit qu’il allait partir à la mission. Branfo lui demande s’il va vraiment à la mission, il dit oui. Mais comment il va faire, il dit qu’il va servir la mission. Branfo dit à mon grand-père qu’il ne peut aller à la mission. Il dit à sa femme de ramasser les bagages pour aller à la maison. Le grand-père n’est plus allé à la mission. Par chance, il a donc vu son beau-frère. Ils sont allés donc à la maison, là où nous appelons Houssacomè. Brafo a donné une place à mon grand-père, une bonne place, il lui a donné une place qui est pour nous maintenant. Là où nous avons construit, c’est lui qui a donné à notre grand-père. Notre grand-père a dit qu’il ne veut pas une parcelle donnée à cause du futur. Alors Branfo lui dit que même s’il va lui vendre des terrains, il va lui donner quand même. Il lui a vendu un peu et a ajouté ce qu’il lui a donné.*

*“Alors, qu’est-ce qui s’est passé, la femme qu’il a amenée du Brésil et qu’on appelle Jesuina est décédée à Agoué sans faire d’enfants à grand-père. Branfo a des esclaves; c’était un esclavagiste. Les esclaves lui faisaient les champs. En ce temps, nos parents ne dévoilaient aucun secret à leurs enfants. Branfo et sa femme se sont dit voilà, nous avons un étranger qui a perdu sa femme, ça risque de poser problème. Il ne peut pas rester veuf sans femme chez nous. Ce n’est pas bon. Voilà qu’il ne connaît personne ici à Agoué pour qu’il puisse épouser une femme qu’il connaît. Branfo et sa femme ont fini par donner une de leurs esclaves à mon grand-père pour qu’il l’épouse. Cette esclave, on l’appelle Aïdékon. C’est elle, esclave, qui a donné naissance à mon père.*

*“Il y avait parmi les esclaves certaines qui étaient très intimes de la femme de Brafo, on présente à mon grand-père certaines et il refuse pour choisir Aïdekon. Mais Aïdékon est fétichiste, alors que mon grand-père va à la messe, il est chrétien. C’est là-bas qu’il a pris le nom de Justino, c’est là-bas qu’il a commencé l’église. Pour premier geste, elle accoucha d’une fille que nous appelons Tassi Ayaba, pour deuxième geste, ce fut mon père qui est François Coffi. Ils ont eu une autre fille appelé Dovi. (...) Aïdékon a eu des enfants avec d’autres hommes et non seulement avec notre grand-père. Après la*

*mort de notre grand-père, elle a fait des enfants aux gens nago d'Agoué.*

*"(...) C'est mon frère Robert, préfet du Mono, qui a fait des recherches jusqu'à la mission. Comme il est préfet, les prêtres ne peuvent pas refuser. On lui a cherché le registre, il a trouvé le nom, c'est avec ça qu'on a connu l'âge du grand-père et le nom de la femme qu'il a amené, sinon on ne saurait rien. (...) Nous avons donc fait des recherches et on a trouvé la tombe de Justino, qu'on a refait. Maintenant, nous ne pouvons plus retourner à Mokpa, notre village d'origine. Pourquoi ? Parce que nous ne savons pas le nom de famille de notre père là-bas. Si je vais à Monkpa, quel nom je vais donner, ça devient sombre."*

Justino Bandeira, ancien esclave affranchi, a donc épousé une esclave avec qui il a eu sa seule descendance. Aïdéko, son épouse, était *vodunsi*, et a pratiqué son culte tout au long de sa vie. La famille Bandeira est, en conséquence, concernée par les deux aspects les plus marquants que l'on retrouve dans la plupart des familles *agouda*, à savoir, le stigmate de l'esclavage, et la juxtaposition des croyances religieuses traditionnelles africaines et chrétiennes.

La maison de Haoussacomè, dont la famille Bandeira possède une parcelle, abrite d'autres familles qui étaient aussi liés à Banfo, probablement des esclaves qui travaillaient dans ses champs, car Hilaire affirme au cours de son récit que: "C'est parce que Banfo a donné des terres à notre grand-père que nous sommes de Haoussacomè. Nous ne sommes pas des gens achetés à Haoussacomè. Les quatre familles restantes là sont les Domingo, Faustino, Benedita et Jouba. Ce Jouba c'est Branfo. (...) Les autres qui sont dans la maison sont des esclaves, mais on ne peut pas le leur dire. Sinon on te fait disparaître. Notre grand-mère aussi était esclave."

La cohabitation de différentes pratiques religieuses constitue une règle chez le Bandeira, comme d'ailleurs dans la plupart des familles "brésiliennes", et ce, qu'elle soit ouvertement admise ou simplement niée. Le récit de M. Hilaire est aussi exemplaire à ce sujet, et nous sert à comprendre comment les choses se sont organisées dans la mentalité des gens aussi bien que dans leurs pratiques quotidiennes:

*"L'enfant de Bovi, la benjamine de mon grand-père a épousé un bokonon (devin du Fa). Or que dans la maison il y a des voduns. Aïdékon aussi a un vodun. Notre divinité qui est à Agoué est de Aïdékon. Mon père a dit qu'aucun de ses enfants ne sera vodunsi mais qu'il accepte les vodun qu'on a amené dans la maison. S'il y a des cérémonies, il peut participer, mais aucun de ses enfants ne sera vodunsi. (...) Le vodun de notre grand-mère qui est dans la maison, c'est ça que nous adorons. Nous ne pouvons pas faire les lettrés et rejeter cela. Notre père l'a accepté ainsi que les autres. Nous l'acceptons aussi. Mais c'est un vodun qui ne tue pas et ne fait pas de mal. Si tu fais une prière pour qu'il tue ou gâche le travail de ton prochain, on te chassera de la maison. Ce que notre grand-mère a laissé, c'est pour protéger la maison. Ce n'est pas pour tuer."*

M. Bandeira poursuit en expliquant que d'autres voduns ont été apportés à la maison par les liens du mariage. C'est le cas d'une certaine Ola, ancienne esclave de la famille Santana, de Agoué, qui a amené le vodun de sa mère, appelé "Chamba". *"Nous ne pouvons pas garder pour l'un et rejeter pour l'autre"* – raisonne-t-il. *"Nous avons aussi le fétiche "Axolou", que nous appelons vodun de la terre, ça c'est pour notre grand-mère. "Sohossou", qui est de chez nous à Savalou, est dans la maison maintenant. Pourquoi ? Le vodun "Sohossou" est une pierre. Agoué n'est pas un pays montagneux, mais une plage. Alors on a découvert une pierre dans la maison. Quand le sable s'enlève, la pierre grossit. Dans la maison il y a plus de musulmans que de chrétiens. C'est une maison cosmopolite. Les nago (musulmans) font leurs cérémonies dans la maison. (...) Un jour ils ont commencé par creuser la pierre. En creusant ils trouvent que la pierre grossit en bas. Ils ont su que c'est un mystère. Ils se sont rapprochés encore des aînés qui leur ont dit que c'est un vodun qui appartient à notre grand-père. Nous ne sommes pas brésiliens. (...) Dans la maison, tout le monde cotise pour les cérémonies du vodun, que tu sois nago, protestant ou catholique."*

Néanmoins, les Bandeira restent à l'origine de la fête de Pâques à Agoué, qui n'a d'ailleurs pas duré longtemps. *"Nous avons créé la fête de Pâques"* – affirme M. Bandeira. *"Aujourd'hui aucun habitant d'Agoué ne sait que c'est Bandeira qui a créé Pâques. C'est nous."*

*Comment ? Le chef Olympio, qui était le chef d'Agoué, était aidé par notre père Francisco. On allait faire une fête d'enterrement. On était huit environ. Nous sommes partis. On jouait la musique du Brésil, "pandeiro". Quand il nous a vu, il était très content. À la fin de la visite il nous a dit de créer une fête pour que les enfants d'Agoué viennent fêter. Mon grand frère lui a dit qu'on fêtera Pâques. Le groupe s'appelait MOA, Mouvement des Originaires d'Agoué. Après, des gens pour des intentions inavouées on crée un autre qui s'appelle GOA. (...) La fête n'a pas réussi, le groupe s'est cassé."*

### *Joaquim d'Almeida*

Gbego Sokpa était le nom de Joaquim d'Almeida quand il fut capturé dans son village de Hoko, région mahi au nord d'Abomey.<sup>74</sup> Vendu au capitaine négrier Manuel Joaquim d'Almeida, qui partageait son temps entre la Bahia et la Côte-sous-le-Vent, où il a laissé descendance, Sokpa fut baptisé et pris le nom de son ancêtre. Affranchi plus tard par Manuel J. d'Almeida, Joaquim est revenu en Afrique en 1835.

À Bahia, il avait épousé Mino, une des épouses du roi Adandozan, vendue aux négriers par Ghézo pour venger sa mère d'avoir été vendue par Adandozan (Agbanon, 1991:84). C'est donc par peur d'être persécuté par Ghézo, s'il on en croit la tradition familiale, qu'il s'est décidé à s'installer à Agoué, et non à Ouidah, qui était à l'époque le plus grand centre économique de la région. À Agoué, où il était connu par le sobriquet de Zoki (ou Joqui) Azata, il a fondé le quartier Zokikomè. Comme il parlait bien le Portugais, il obtint du roi Glidji Aloffa la charge de percevoir les droits de plage de tous les navires qui touchaient la côte d'Agoué (Agbanon, op. cit.).

Fervent catholique, Zoki était à Bahia, membre de l'*Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção*. De retour en Afrique, il amène une copie de l'image qui était sur l'autel de l'église de l'*Irmandade* ainsi que tout le nécessaire à l'installation d'une

---

<sup>74</sup> Cf. Verger, 1992:43 suiv.

chapelle. C'est ainsi qu'il en fit construire une à Agoué, trente ans avant l'arrivée du premier missionnaire lyonnais.

Il était, selon le consul britannique de Bahia, l'un des trois plus grands négriers de la Côte en 1853, pendant la période finale de la traite. Neuf ans plus tôt, tel qu'on peut le constater par son testament déposé à Bahia, il possédait des esclaves à la Havane et au Brésil, en plus de ceux qu'il gardait à son côté (Verger, op. cit.). De même que d'autres "brésiliens" célèbres, Joaquim d'Almeida a engendré une large progéniture.

En effet, dans le livre de registre de la chapelle d'Agoué on peut trouver les références des baptêmes de quinze fils et six filles de Zoki, et de 73 de ses esclaves, le 2 juin 1855. Le 2 et le 3 mars 1857, il fait baptisé encore deux fils, deux filles et 19 esclaves. Verger (op. cit.), a trouvé 55 descendants directs du négrier en plus à partir des livres de registre des églises de Porto Novo, Ouidah et Lagos, et des inscriptions des tombeaux. Ses descendants ont fait construire un mémorial à l'entrée de sa concession à Agoué, où ils lui rendent hommage jusqu'à nos jours (photo 17).

En 1857, Joaquim d'Almeida eut une sérieuse dispute avec un autre "brésilien" important de la région, Pedro Codjo Landjékpo da Silveira, qui lui aura coûté la vie, le 11 mai de cette même année. Selon Agbanon (op. cit.), Pedro Codjo avait confié une cargaison d'esclaves à un négrier nommé Dom Joao. À son retour à Agoué, Dom Joao, n'ayant pas trouvé Codjo qui était parti à Abomey, aurait confié l'argent de la vente à Zoki Azata. Celui-ci, aurait refusé par la suite de restituer cet argent à son destinataire, ce qui fut la cause de la dispute.

Zaki était considéré comme un adversaire redoutable, de sorte que Codjo, au lieu de l'attaquer directement, eut recours à deux malfaiteurs d'Akoda pour l'empoisonner. En effet, Zoki mourut sur la plage, dans sa chaise longue pendant qu'il jouait une partie de dames avec son ami Chicovi de Souza. Codjo attaqua alors les possessions d'Azata à Agoué avec le soutien d'autres "brésiliens", parmi lesquels se trouvaient un De Medeiros et un Costa Soares.



Photo 17 – Devant le mémorial de Zaki Azota à Agoué,  
l'un de ses descendants.

Un autre Almeida, dénommé Antonio, était également un esclave du capitaine Manuel Joaquim et finit donc ses jours en Afrique. Olufadé de son vrai nom, Antonio serait en fait un prince yoruba, fils d'Olukokum, roi d'Iseyin. À l'occasion de la révolte des esclaves musulmans à Bahia, il aurait sauvé la vie de son maître qui en signe de reconnaissance le libéra. Il vint s'installer ensuite à Ouidah, où il fit fortune dans le commerce. On trouve actuellement au Bénin des D'Almeida originaires de ces trois sources c'est à dire du négrier brésilien et de ses deux esclaves affranchis.

### III. Les assimilés

Les brésiliens et les anciens esclaves revenus possédaient eux-mêmes des esclaves, aussi bien dans les plantations qu'en tant que domestiques. À en juger par les problèmes toujours présents dans les familles *agouda* à propos de l'origine servile de quelques uns de ses membres ainsi que par les histoires de familles recueillies au cours de ma recherche, cette population d'esclaves a subi une influence culturelle semblable à celle que leurs maîtres avaient subi à leur tour au Brésil. Il faut considérer aussi que pour ces esclaves autochtones, leurs maîtres étaient porteurs de la culture qui s'est imposée dans le même temps à l'ensemble de la société, et par là constituait un exemple à suivre. À cela s'ajoutent les mariages entre maîtres et esclaves et les enfants nés en dehors du mariage.

Il existe encore d'autres européens pris dans la dynamique de la culture "brésilienne" dominante. L'exemple le plus évident reste toujours celui de la famille Ollivier / Oliveira. Cette famille a pris ses racines en Afrique, selon Hazoumé (1937:31), avec l'arrivée à Ouidah, vers 1623, de François Nicolas Ollivier de Montaguere. Celui-ci s'installa près de la case de Patè, introducteur des blancs sur la Côte. François Nicolas, qui s'était enrichi considérablement grâce à la traite négrière, épousa Sophie, une mulâtresse d'origine portugaise, avec qui il eut deux enfants, Nicolas et Jean-Baptiste.

En 1671, les français construisirent leur fort dans le voisinage des Ollivier. Un d'entre eux, probablement petit-fils du premier, devint le commandant du fort en 1787, tandis qu'un autre du nom de Nicolas, assura les fonctions de gardien de l'établissement français en 1841, quand le fort fut affecté à la Maison Régis de Marseille qui y avait installé son commerce. Nicolas Ollivier devint alors l'agent de la Maison Régis à Ouidah. Il était grand ami de Francisco Félix de Souza et du prince Gakpé, et aurait lui aussi contribué au coup d'état qui fit de ce prince le roi Ghézo. C'était d'ailleurs Nicolas, que Ghézo envoya à Anécho pour chercher Dom Francisco afin de l'installer à Ouidah.

Une fille de Nicolas, Francisca dit "Chica", aurait été une des épouses de Ghézo, selon la tradition familiale (Souza, 1992:23). Un

capitaine de bateau négrier aurait fait cadeau au roi, d'une icône de *Nosso Senhor do Bonfim*. Le roi, considérant que ce Dieu des blancs pouvait lui apporter d'autres grâces de plus que celles de ses voduns, a demandé à Nicolas sa fille en mariage, pour qu'elle puisse faire les cérémonies à ce Dieu des blancs. Le mariage aurait été fait par procuration, avec Dom Francisco comme remplaçant du roi, son frère de sang. Francisca aurait effectivement installé un autel dans ses appartements du palais royal à Abomey, où elle faisait des prières à *N. S. do Bonfim*. Toutefois, elle n'aurait pas eu d'enfants ni de Ghézo ni de son successeur Glèlè, et aurait fini ses jours oubliée par tous à Djidja, aussitôt après la chute de Béhanzin.

La transformation du nom Ollivier en Oliveira date de cette époque. Selon un document de la famille, produit par M. Ernest Constance Th. Ollivier de Montaguere,<sup>75</sup> on explique cette transformation par le fait que "les prénoms prononcés en Portugais faisaient prestige" à l'époque. "C'est ainsi" – affirme Ernest Constance – "que nos grands-parents ont appris le Portugais. (...) Ma tante, soeur aînée de mon feu père, Christine Ollivier de Montaguere, née en 1889, savait parler plus couramment le Portugais que le Français et sur la tombe de l'oncle Achille Béraud, au cimetière municipal de Porto Novo, on peut lire une épitaphe en Portugais."

En 1942, une instruction du chef de la Légion Française des Combattants de l'Afrique Noire a déterminé un prélèvement de la terre de Ouidah pour faire partie des cérémonies funéraires d'un certain Philippe Ollivier de Montaguere. Cet acte de prestige semble avoir réveillé pour la famille, selon le document cité, la fierté de ses origines françaises. Effectivement; en 1960, le chef de la famille se présente comme "Ollivier de Montaguere, dit Oliveira", en attendant l'aboutissement des démarches légales déjà engagées pour le changement officiel du patronyme. Un jugement, identifié dans ledit document comme étant le n° 42/81, du 1<sup>er</sup> novembre 1981, a finalement rendu officiel le retour au patronyme d'origine française. Une partie de la famille a donc changé de nom, tandis qu'une autre s'appelle toujours Oliveira. Néanmoins, en ce qui concerne la

---

<sup>75</sup> Je tiens à remercier Mme Blandine Legounou-Fanou pour les informations et les documents qu'elle m'a fourni sur la famille Ollivier/Oliveira, à l'exemple de celui-ci.

pratique de la vie sociale, les "Ollivier" ont été vraiment des "Oliveira" pendant tout le XIX<sup>ème</sup> siècle, c'est à dire quand la culture "brésilienne" s'est implantée sur la Côte.

Un autre exemple de ce processus d'assimilation culturelle est celui de la famille Sastre, fondée par un des espagnols dont nous a parlé Burton, João Sastre, qui était surnommé "Adan tu eye" (serviette achetée à Adam) en raison de son élégance. Il eut un fils à Anécho vers 1835, appelé João Sastre, surnommé "Tutu", qui grandit parmi les enfants de Isidoro de Souza, son parrain. João Sastre fut à son tour le parrain de plusieurs enfants De Souza, et épousa Judith Félix de Souza, fille de Don Francisco (d'après De Souza, 1992:243). Les familles Sastre et De Souza, unies par plusieurs mariages, se considèrent comme des familles alliées.

#### IV. À propos du phénomène religieux

L'appartenance religieuse représente toujours un important marqueur d'identité sociale. En ce qui concerne le processus de construction de l'identité ethnique *agouda*, elle a peut-être été l'instrument le plus utilisé et le plus efficace au même rang que la présentation de soi, parmi les moyens employés par les anciens esclaves revenus pour établir des frontières nettes vis-à-vis des sociétés locales. Sans mettre en doute la sincérité des individus, le fait est qu'en tant que groupe ils ne pouvaient réussir à s'insérer socialement dans la place déjà accordée aux premiers *agouda* qu'en utilisant leur condition de catholiques.

*“Une attribution catégorielle est une attribution ethnique”* – explique Barth (1995:210) – *“quand elle classe une personne selon son identité fondamentale, la plus générale, qu'on présume déterminée par son origine et son environnement. Dans la mesure où les acteurs utilisent des identités ethniques pour se catégoriser eux-mêmes et catégoriser les autres dans leur but d'interaction, ils forment des groupes ethniques en ce sens organisationnels.”* Or, les anciens esclaves avaient besoin, pour se faire intégrer dans la société qui les avait expulsé, de surmonter socialement leur condition antérieure d'esclave, autrement dit, de n'être plus perçu comme tel par les autres acteurs sociaux. La solution fut de se mettre symboliquement hors la de porté du jugement des autres africains en utilisant ouvertement leur nouvelle appartenance religieuse, acquise en même temps que la nouvelle origine, ce qui constituait le point de départ de leur “nouvelle vie”. L'utilisation de cette appartenance religieuse se traduisait presque automatiquement en gains sociaux, comme on peut le constater par l'observation du R. P. Cordioux à ses supérieurs de Lyon: *“le baptême donnait le droit de s'habiller à l'européenne et, conséquemment, d'être exempté du service militaire (pour le roi du Dahomey).”*<sup>76</sup> C'est-à-dire que seul le simple fait d'être baptisé faisait de n'importe quel individu un “Aweménou”.

---

<sup>76</sup> Lettre de cordioux à Planque, Porto Novo, le 12 novembre 1872, citée par Manuela Carneiro da Cunha, 1985a, p. 191.

Le R. P. Borghero a été témoin de ce processus, clairement décrit dans le texte qui suit:<sup>77</sup> *“Le baptême est comme une espèce d'affranchissement qui fait considérer l'enfant de l'esclave comme s'il était l'enfant du maître. Cette influence du christianisme a été si puissante que, même dans la langue des naturels, les noms de Blancs, de Chrétiens, sont synonymes de Seigneur et de Libre; tandis que Noir et Païen équivalent à serviteur, esclave. Au Dahomey surtout on appelle Blancs tous les chrétiens, fussent-ils d'ailleurs noirs comme l'ébène.”* De même qu'à Lagos on appela tous les chrétiens *agouda*, fussent-ils des “brésiliens” ou non, comme on l'a remarqué au début de cette étude. Le missionnaire poursuit: *“Les naturels païens, même les plus haut placés près du roi, se disent ouvertement ses esclaves, fléchissent le genou devant lui, se couvrent de poussière la tête et le corps; tandis que les chrétiens, tout en étant noirs, ne saluent le roi qu'à la manière européenne.”*

La préséance du catholicisme sur les autres pratiques religieuses était surtout évidente au niveau des relations sociales. L'Islam et les cultes traditionnels faisaient aussi partie de la vie quotidienne et des relations familiales et pouvaient s'inscrire comme un choix personnel légitime qui n'entraînait aucune contrainte à celui qui les pratique, au contraire. On vient de voir l'exemple de la famille Bandeira, qui rejoint tout à fait à ce que remarque le R. P. Borghero dans un autre texte<sup>78</sup>: *“L'idée selon laquelle il peut y avoir une religion fautive et une autre vraie ne se présente pas à un noir. Pour lui, la religion n'a qu'une utilisation strictement locale. On a une religion comme on a ses propres habitudes et coutumes. Chaque pays a ses propres fétiches: les blancs ont peut-être des fétiches plus astucieux que les noirs, car ils ont plus de ressources. Mais ce qui est bon pour l'un ne l'est pas si bon pour l'autre, ce qui convient à un blanc peut ne pas convenir à un noir. Celle-ci c'est la réponse invariable qu'on nous donne quand un noir est coincé par le raisonnement évident (sic) sur la futilité de son culte et l'excellence du culte catholique. Selon le noir (au Dahomey et dans les environs, cette manière de voir est généralisée) il faut avoir des fétiches comme on a des amis.”*

<sup>77</sup> “Relation sur l'établissement des missions dans le vicariat apostolique du Dahomey”, *Annales de la Propagation de la Foi*, t. 36, Lyon, 1864, p. 439, cité par Verger, 1968:601.

<sup>78</sup> *Journal de la Mission du Dahomey 1860-1864*, cité par Manuela Carneiro da Cunha, 1985a:161.

*Plus on en a, mieux c'est, si l'un ne peut pas t'aider, l'autre le fera... J'ai vu un bon nombre de ces esclaves originaires de ces pays qui ont été amenés en esclavage au Brésil, où ils ont vécu sous des maîtres chrétiens, qui se disent eux aussi des chrétiens, car ils ont reçu le baptême mais sans gêne ils professent en même temps le mahometisme (sic) et cultuent tous les fétiches de sa région... "*

Un fait assez commun chez les *agouda* est qu'une même famille puisse être à moitié catholique et à moitié musulmane, permettant que les individus puissent passer d'une religion à l'autre sans contrainte. Les enfants sont, par conséquent, baptisés dans les deux religions et portent un double prénom, l'un chrétien et l'autre musulman. C'est le cas de l'actuel consul honoraire du Brésil, dont la mère est née Paraiso, qui s'appelle Karim-Urbain da Silva. Il se présente comme le "Premier Dignitaire de la Communauté Islamique du Bénin", ce qui ne l'empêche guère de participer à la fête du *Nosso Senhor do Bonfim*. Cette pratique est d'ailleurs parfaitement conforme aux origines brésiliennes, comme l'explique Verger (1968:603), *"l'esprit de tolérance et de mutuelle compréhension qui existait à Bahia se prolongeait jusqu'en Afrique. A Bahia, certains étaient à la fois catholiques par l'autorité de leurs maîtres, musulmans, en opposition à cette contrainte, et restaient en liaison avec le culte des orishas et voduns ancestraux"*.

En revanche, on ne trouve pas dans la région, le phénomène de syncrétisme religieux tel qu'on le voit au Brésil, certainement parce que les cultes traditionnels ne sont pas là obligés de s'abriter derrière les saints catholiques. Les cultes religieux se superposent, sans que cela pose le moindre problème au niveau théologique. Paul-Henri Dupuis, prêtre et historien qui vit depuis un demi siècle au Bénin, explique que *"le vrai vodun ne s'adresse pas à Dieu. Ils disent clairement, 'le vodun c'est pour boire, pour manger, pour avoir des enfants, pour avoir de l'argent, et ce n'est pas de tout un culte rendu à Dieu'. Ils disent que Dieu a créé le vodun justement pour qu'on n'aille pas s'adresser à lui. L'homme est trop petit pour s'adresser à Dieu. Donc, c'est pour s'occuper de la vie quotidienne des hommes qu'il y a les voduns."* <sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Entretien avec M. Paul-Henri Dupuis le 30 septembre 1995 à Pahou.

## 1. Catholiques

Les “brésiliens” sont à l’origine de l’implantation du catholicisme dans cette région du Golfe du Bénin et ce sont les esclaves revenus du Brésil, plutôt que les commerçants bahianais, qui ont joué le rôle le plus important dans ce domaine. La première chapelle de la côte a été celle du fort portugais, cependant que les toutes premières initiatives non officielles vinrent effectivement des “brésiliens” par le biais des anciens esclaves.

Ainsi, en 1835, Venossa de Jésus, riche créole brésilienne – comme nous la présente Mme Sanvi, née Da Matha (1977:132) – fit construire la première chapelle publique de la région, à Agoué, dont l’emplacement est, suite à un incendie, devenu le cimetière chrétien de la ville. Dix ans plus tard, comme on l’a vu, l’ancien esclave Joaquim d’Almeida fit construire à son tour une nouvelle église, détruite il y a quelques années seulement. Le missionnaire Abbé Pierre Bouche l’a trouvée à son arrivée sur la Côte, et nous raconte son histoire: <sup>80</sup> *“En 1842 ou 1843, Joaquim d’Almeida, créole brésilien (en fait il était affranchi), était sur le point de quitter Bahia. Il se procura les objets nécessaires à la célébration de la messe, résolu à bâtir une chapelle en Afrique à son arrivée, et à se procurer le bonheur d’assister au saint sacrifice, lorsque l’occasion d’avoir un prêtre s’offrirait à lui. La chapelle était terminée à la fin de 1845. Elle fut dédiée au Senhor Bom Jesus da Redempção en souvenir d’une église de Bahia, connue sous ce vocable, où se fait un grand concours de pèlerins. Les origines chrétiennes d’Agoué remontent donc à plus de trente ans avant notre arrivée définitive. Divers prêtres portugais ou français avaient déjà conféré le baptême à plus de huit cents personnes dans cette localité, depuis l’érection de la chapelle de Joaquim d’Almeida ...”*

En effet, c’est le soutien de la communauté “brésilienne” qui a rendu possible la fixation des missionnaires de Lyon sur la Côte, selon Turner (1975:162), qui affirme que, dans la relation de dépendance

---

<sup>80</sup> *La Côte des Esclaves et le Dahomey*, Paris, 1885, p. 266.

réci-proque qui s'est installée, les "brésiliens" étaient les patrons et les missionnaires leurs clients (op.cit. p.156). À Ouidah en 1864, (Sanvi, op. cit. p. 131), les missionnaires français trouvèrent asile auprès de la famille Monteiro, après avoir été délogés du fort portugais sous la pression du Chacha III. Ils furent, de surcroît, aidés dans leur mission apostolique par deux "brésiliens", Pedro et Mariano, tous les deux fils d'un ancien esclave.

Outre la célébration du *Nosso Senhor do Bonfim*, qui fera l'objet d'une étude plus approfondie dans le Chapitre III, les premiers *agouda* ont gardé principalement, en Afrique, la dévotion à l'Immaculée Conception, très répandue au Brésil (Cf. Verger, 1968:618). Cette fête fut jusqu'au début de ce siècle la plus importante fête catholique de Ouidah, célébrée par la famille Da Souza.

Les "brésiliens" sont aussi à l'origine d'une autre fête catholique de Porto Novo, celle de l'Épiphanie, auparavant appelée "carnaval". La fête de l'Épiphanie se compose d'une représentation théâtrale de la "Passion du Christ" suivie d'un pique-nique dans le jardin de la Cathédrale Notre Dame des Apôtres. À la fin de l'après-midi les paroissiens défilent jusqu'à la place du grand marché. Cette manifestation fut mise en place dans les années vingt par le curé de la cathédrale, avec la participation active des *agouda*, dans le but d'attirer de nouveaux fidèles (photo 18).

Actuellement, toutes les paroisses de la ville y participent, même si à l'époque la quasi totalité des catholiques était des "brésiliens". Cette préséance "brésilienne" a sûrement contribué à donner au défilé un aspect de "carnaval", encore visible dans les années cinquante, comme l'a remarqué P. Verger (1953:25). À présent, la fête n'est plus perçue comme une manifestation propre des *agouda*, comme c'est le cas de la fête du Bonfim. J'ai pu en effet constater (en 1995 et 1996) que la participation des "brésiliens" y était dérisoire et que l'organisation était assurée par d'autres catholiques. Bien que le défilé ait ses moments de ressemblance avec le carnaval "brésilien", cette appellation n'est plus employée de nos jours (photo 19).



Photo 18 – Conseil paroissial de la Cathédrale de Notre Dame des Apôtres, vers 1930, constitué exclusivement de “brésiliens”.  
M. Casimir d’Almeida, président de l’*Irmandade Brasileira Bom Jesus do Bonfim de Porto Novo*, est le dernier à gauche (album de famille de Mme Patterson).



Photo 19 – Fête de l'Épiphanie à Porto Novo, janvier 1995.

## 2. Musulmans

L'Islam, par contre, a été apporté dans la région par des Yoruba du Nigeria, qui se sont installés à Porto Novo en 1776 (Sanvi, op. cit. p.134). Ces premiers musulmans virent leur nombre s'accroître avec l'arrivée des esclaves déportés du Brésil suite à la "Révolte de Malés", en 1835. Parmi ces anciens esclaves établis à Porto Novo (Sanvi, op. cit., nous cite les familles Marcos, Lopes, Do Rego, Moreira, Manuel, entre autres), Soulaymane Ignacio Paraíso en est sans doute le plus représentatif.

Il est en effet à l'origine du projet (1913) de construction de la Grande Mosquée de Porto Novo qui fit l'objet d'une dispute conséquente dans la communauté musulmane, dans laquelle le pouvoir colonial fut lui aussi impliqué.

Malgré le fait que les musulmans d'Afrique ne prenaient pas toujours aux sérieux les nouveaux arrivés qui, selon eux, n'avaient qu'une connaissance très limitée du Coran, les "brésiliens" ont tout de même eu un rôle assez important dans la communauté musulmane de Porto Novo.

Un fait assez commun chez les *agouda*, on l'a déjà remarqué, est qu'une même famille peut être à moitié catholique et à moitié musulmane. Les enfants sont, par conséquent, baptisés dans les deux religions et portent un double prénom, l'un chrétien et l'autre musulman. C'est le cas de l'actuel consul honoraire du Brésil, M. Karim-Urbain da Silva (dont la mère est née Paraíso) qui se présente comme le "Premier Dignitaire de la Communauté Islamique du Bénin", ce qui ne l'empêche guère de participer à la fête du *Nosso Senhor do Bonfim*.

Les "brésiliens" musulmans et catholiques étaient donc plus unis par leurs affinités culturelles que séparés par leurs convictions religieuses. Paul Marty semble très impressionné par cet aspect de l'arrangement social des *agouda*, lorsqu'il écrit au début du siècle: <sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Études sur l'Islam au Dahomey, Paris: Leroux, 1920, p. 33, cité par Verger, 1992:38.

*“Il faut être à Porto Novo pour voir les vénérables patriarches de la communauté (islamiste), l’honneur de la mosquée, Al-hadj Mohamed Mokhtar, ou Soulé, de retour à leurs boutiques redevenir les respectables M. Lopes ou Ignatio Paraïso.”*

Les relations entre ces respectables commerçants et le reste de la communauté ont toujours été effectivement très tendues. Les non-“brésiliens” ne prenaient pas toujours très au sérieux ceux qui avaient été convertis au Brésil. La connaissance que ceux-ci avaient du Coran était considérée comme très limitée, et cette sorte de bricolage des pratiques religieuses dans les familles “brésiliennes” n’arrangeait pas les choses vis-à-vis de ces africains qui étaient encore très attachés à la logique du Djihad qui les avait amené à l’Islam. C’est à l’occasion de la construction de la Grande Mosquée, à partir de 1913, que le conflit entre les deux catégories de musulmans a véritablement éclaté. Ce conflit, qui a duré plusieurs années, a fini par mettre en évidence les véritables enjeux politiques et économiques qui se cachaient derrière les discussions dogmatiques.

M. Ignacio Souleïmam Paraïso était la personnalité africaine la plus importante de la colonie du Dahomey quand il prit en charge la construction de la Grande Mosquée de Porto Novo. Dès le début, il lui a fallu compter avec l’opposition des secteurs les plus traditionalistes de la communauté islamique, qui étaient dans leur majeure partie constitué par les gens les plus modestes et non-“brésiliens”. Une série de lettres adressées par les opposants de M. Paraïso à l’administration coloniale nous permet de saisir non seulement quels étaient les intérêts en jeu, mais aussi la politique française de l’époque.

Ces lettres nous renseignent également sur l’histoire personnelle de son principal protagoniste et sur la manière dont elle était perçue par ses contemporains. Les lettres de M. Paraïso et de ses partisans, qui nous auraient certainement permis d’avoir des informations complémentaires fondamentales, ne sont pas disponibles à la consultation. Voici donc quelques extraits de ses lettres:<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> *Mémoires du Bénin*, n° 3, Spécial Religions, introduction de Mme Elise Paraïso, directrice des Archives Nationales, Cotonou: Les Éditions du Flamboyant, 1994, pp.43-81.

– De M. Aminou Balogun, président du Comité Franco-Musulman à M. Amédée Lavenarde, datée du 30 juin 1920:

*“ (...) Il y a environ un mois aujourd’hui que nos prières habituelles se trouvent interrompues par suite des discussions que soulèvent M. Ignace Paraiso et sa mineure partie contre nous. Par l’appui solide de nos autorités de Porto Novo qui sont: Gouverneur Foum, chef de la Colonie, et M. Maria, administrateur en chef, Résident de Porto Novo, qui encourage davantage, a abusé de notre bonté. Ceci provient de l’amitié qui les lie.*

*“(...) Notre évêque, c’est-à-dire Limamou chef de tous les musulmans de Porto Novo, voyant par la suite de sa vieillesse et maladie qu’il ne pouvait continuer encore pour longtemps à diriger la marche de notre religion (...) a choisi un des meilleurs musulmans de Porto Novo, plein de confiance et d’esprit du devoir, capable de mener à bien notre religion. Il s’appelle Affa Salouhou.*

*“(...) M. Paraiso et sa faible partie s’est levé contre Limamou et la majorité en disant qu’il est totalement contre le choix de notre Limamou. (...) Nous n’avons pas laisser faire car il nous est impossible de rejeter la volonté de notre chef et avons dit que M. Paraiso n’a pas à commander dans notre religion. Nous devons nous soumettre au choix de notre Limamou.*

*“(...) L’affaire devient grave et elle fut portée à la connaissance de l’autorité que nous croyons rendre justice. Car M. Paraiso n’étant pas proprement musulman, il ne peut en aucun cas rejeté le désir de notre chef de religion. (...) Après un long entretien avec les deux autorités, nous avons remarqué qu’elles ne rendent pas la justice (...) elles ont toujours pris le parti de M. Paraiso en nous disant qu’il faut que nous soyons d’accord avec lui pour accepter son choix. Nous avons répondu aussi qu’il nous sera impossible de nous mettre d’accord avec un étranger dans notre religion comme M. Paraiso qui ne connaît rien dans la religion de musulman quoiqu’il se dise musulman ceci est pour la forme.*

*“(...) Après cela la partie de M. Paraiso a voulu faire la guerre avec nous en nous menaçant avec des coupe-coupe et armes ce qui s’est produit le même jour où nous faisons la prière dans la petite*

*mosquée de Limamou à Zébou. (...) Nous ne refusons pas M. Paraiso dans notre religion et nous n'admettons pas non plus qu'il mette toujours le trouble pour mettre la séparation entre les musulmans."*

– Lettre de protestation de treize représentants illettrés, de la communauté musulmane de la ville de Porto Novo au Gouverneur de la Colonie à propos de la nomination d'un nouveau Imam, datée du 6 juillet 1920:

*"(...) On exige maintenant la capacité de la langue arabe pour être l'Imam de la ville de Porto Novo. L'histoire ne nous a jamais appris et notre loi rituelle n'exige de pareille capacité. (...) Pourquoi réclame-t-on la capacité de la langue arabe, alors que l'Administration locale, elle-même, interdisant ce langage dans son territoire, avait ordonné la fermeture des écoles arabes que nous avions créés à Porto Novo ?"*

– Lettre de l'Imam Saroucou et ses partisans au Gouverneur du Dahomey, datée du 4 avril 1921:

*"Nous, musulmans de Porto Novo (..) avons l'honneur de vous adresser la présente pétition qui établie d'une façon indiscutable notre droit sur la grande mosquée de Porto Novo. (...) Le royaume d'Ajachè (Porto Novo) était, grâce à la grande prospérité qu'il a connu dans la seconde moitié du XVIIIème siècle, c'est-à-dire à partir du règne de Dè Gbéyon, un grand centre d'attraction pour les Yoroubas de l'Est que la curiosité et surtout le désir de se procurer les choses nouvelles, poussèrent vers les comptoirs de Porto Novo. Les rois de cette époque ayant été favorables aux étrangers, un grand nombre des Yoroubas qui venaient commercer dans le royaume s'y installèrent avec leurs femmes et leurs enfants.*

*"(...) Depuis cette époque jusqu'au règne de Dè Messè inclusivement les musulmans de Porto Novo ont toujours pourvu au remplacement de leurs chefs religieux sans avoir été inquiété par l'ingérence politique des autorités du pays. Mais au moment de la nomination du quatrième Imam, sous le règne de Toffa, des difficultés devaient surgir par suite des intrigues du sieur Paraiso dit Nounassou dont nous allons établir l'origine, expliquer l'ascendance qu'il a pris sur ses coreligionnaires et en démontrer les funestes conséquences pour l'islamisme.*

*“(…) Le village d’Iyé (dans le Nigeria anglais) dépendait des Ibadans, ennemis jurés du royaume d’Oyo. Elépo, originaire d’Iyé, avait ambitionné pour lui et pour Odjo, son unique fils, les insignes de la noblesse. Les Ibadans mis au courant de sa prétention en conclurent qu’il voulait rendre Iyé vassal du royaume d’Oyo. Elépo ayant entraîné un grand nombre de ses compatriotes dans son ambition de s’anoblir, les Ibadans ont résolu de détruire le village, et ils ont vendu les rebelles aux négriers. Elépo, dont la sotte vanité a causé la destruction du village, a été sans doute mis à mort, car on n’a jamais su ce qui était advenu de lui. Son fils Odjo a été vendu au Brésil, dans la ville de Bahia.*

*“(…) Domingo; le commerçant brésilien, qui faisait la traite des esclaves dans le royaume de Porto Novo sous le règne de Sodji, retrouva ici une esclave revenue du Brésil. Elle était originaire d’Isséyin et portait le nom d’Oyagbami. (...) Très gêné d’être obliger de se faire racler la tête avec des rasoirs, faute d’un perruquier dans le pays, Domingo a appris de son amie Oyagbami l’existence à Bahia d’un esclave nommé Odjo qui servait de perruquier à son maître, le sieur Paraïso.*

*“Sur le conseil d’Oyagbami d’écrire à ce dernier pour le prier de lui céder son perruquier, Domingo fit l’acquisition d’Odjo qui, outre sa fonction de perruquier chez son nouveau maître, exerçait aussi celle de veilleur de nuit dans le comptoir de la plage (Ocoun Sémè) où on l’appelait “Barbiero”, mot qui a dégénéré en “Bambeiro” et était le seul nom qui resta désormais pour le désigner dans la ville.*

*“L’amitié qui existait entre Oyagbami et Domingo a profité beaucoup à Odjo dit Bambeiro à qui son nouveau maître a marié à une esclave du comptoir. Le fils qui est né de cette union a été tenu sur les fonds par Oyagbami qui l’a nommé Ignacio Paraïso. Le dernier nom lui était donné certainement en souvenir du sieur Paraïso de Bahia, le premier maître d’Odjo.*

*“(…) Le commerçant Domingo qui attribuait sa fortune à la bienveillance et à la protection dont l’a honoré le roi Sodji, lui a laissé, comme gage de sa gratitude, un grand nombre de ses esclaves*

dont les plus connus étaient Acangba et Odjo dit Bambero. (...) Odjo dit Bambeiro a obtenu une concession au quartier Hounou. Une nuit, le roi Sodji entendit battre du "Zinri". Il s'informa et apprit que son serviteur Bambero ayant contracté une dette qu'il ne pouvait pas payer, le créancier était venu réclamer son dû à coups de "Zinri" qui est une jarre vide à l'ouverture de laquelle on battait avec un éventail en cuir de boeuf. Ce tambour était accompagné de trompette et de ferrailles de toutes sortes pour faire un charivari inouï qu'entrecoupait les vociférations des huissiers.

"(...) Le roi a convoqué Bambero et son créancier. Un serviteur du palais ayant reconnu dans la suite de Bambeiro le jeune homme qu'on cherchait depuis quelque temps pour outrage aux messagers du roi, rappela le fait au roi Sodji qui s'est écrié 'Nounassou!' ce qui signifiait 'les biens s'accroissent'. Le roi voulait dire: le père m'a été donné, le fils m'appartient de ce fait. Je vais les racheter en payant pour eux une dette criarde. (...) Bambero, ou tout au moins son fils Ignacio Paraiso dit Nounassou aurait dû à partir de ce jour-là demeurer au palais de Sodji pour augmenter le nombre de 'larys' (cabécères) du roi si ce n'était la religion catholique qu'ils étaient sensés professer et qui réprouvait les pratiques fétichistes auxquelles donnait lieu la nomination d'un homme à la fonction de cabécère.

"À cette époque vivait dans le pays un autre esclave revenu du Brésil et qu'on désignait sous le nom de Bambero parce qu'il avait exercé lui aussi, la fonction de perruquier auprès de son maître. Cet autre Bambero demeurait chez Aplogan au quartier Abocomey. Affranchi probablement bien avant la mort de son maître, il jouissait d'une grande popularité grâce à sa fortune et à ses qualités de coeur. Au moment des fêtes musulmanes auxquelles participaient même les fétichistes, les deux Bambero montaient sur des chevaux pompeusement parés et suivaient les musulmans à l'endroit où ils faisaient des prières.

"Nos deux chrétiens s'y rendaient uniquement pour se faire admirer, aussi rivalisaient-ils d'ornements. À la fin des prières, les musulmans reconduisaient les deux Bambero jusqu'au Grand marché d'Oja Omo avant de se séparer.

*"Mais toute la sympathie des musulmans allait à Bamber d'Abocomey, qui était riche, généreux et très affable. Odjo dit Bambero ne l'ignorait pas: aussi cherchait-il l'occasion et le moyen de supplanter son homonyme. Les notables musulmans qu'il mit au courant de son ambition lui apprirent que la prééminence qu'il désirait avoir sur l'autre Bambero ne lui serait possible qu'en embrassant l'islamisme; c'était la seule condition que le musulman parraient déceimment le reconduire jusqu'à chez lui après les jours de prière.*

*"Le catholicisme lui avait servi à épargner à toute sa famille les rigueurs de la servitude dans le palais de Sodji et il est demeuré sous la bannière de cette religion tant qu'elle était utile.*

*"Mais le danger est passé, et un nouvel intérêt venait de paraître. Odjo dit Bambero rêvait de la domination sur les musulman de la ville; à partir de ce moment, la religion catholique a vécu pour lui: son instinct lui faisait pressentir que l'ascendant qu'il prenait sur les musulmans l'aiderait vite à satisfaire sa sale vanité de s'anoblir, vanité qui était l'héritage ancestral et avait causé, comme nous l'avons vu, le malheur de tout un village qui vivait jusque-là dans la paix et n'avait que le souci de faire prospérer ses terres. Aussi Bamber a-t-il abjuré le catholicisme sans se le faire dire deux fois. Tous ses enfants ont suivi son exemple. Le chrétien Ignacio Paraïso surnommé Nounassou par le roi Sodji a pris le nom de Soulé. C'était désormais Odjo dit Bambero converti à l'islamisme que les musulmans de Porto Novo, fidèles à leur parole, reconduisaient chez lui à la fin des prières les jours de fête."*

*"(...) Odjo dit Bambero avait, comme tous les habitants d'Iyé, ces tatouages qu'on nomme "Kêré houchê". L'enthousiasme que la conversion de la famille d'Odjo dit Bambero a produit chez les musulmans de Porto Novo les (les nobles) a aveuglé à tel point qu'ils fait inconsciemment à cette famille de prosélytes beaucoup des concessions sur leurs droits. L'autorisation de se tatouer à la façon des nobles et la reconnaissance de cette qualité qu'Odjo dit Bambero avait réussi à obtenir des nobles de son temps, pour toute sa famille dont l'ancêtre était un roturier d'Iyé, les repas de cinq cents plats que*

ce parvenu a offert à cette occasion à tous les nobles, d'après la tradition, ont achevé de le consolider dans l'estime des musulmans.

"(...) Mais sur l'insistance du sieur Ignacio Paraiso-Soulé dit Nounassou, le roi Toffa a détruit l'ordre de succession établi, en mettant son veto à la consécration de Bawala en remplacement de l'Imam Soumaïnou. Cependant ce successeur choisi par le conseil des notables et recommandé tant par sa vie de sainteté que par son prédécesseur était irrépréhensible à tous les points de vue. Nounassou ne jugeait pas tous ces titres dignes de son respect et il a élevé Mamadou de Hassou à la dignité de l'Imam, nous savons en récompense de quels services. C'était bien à contrecœur que nous avons ratifié cette nomination irrégulière qui nous était imposée.

"(...) Le percement de la grande route de l'ancien marché à la lagune de Porto Novo, dans le quartier Apassa a obligé l'administration française à démolir notre première mosquée de Vendredi: une concession nous fut donnée en compensation au quartier Zincomey. Le Gouvernement nous alloua au surplus une indemnité de 5.000 francs. Cette somme ne devait pas suffire pour la construction de la mosquée, aussi les musulmans ont-ils cotisé 22.000 francs. Les cotisations étaient recueillies dans une caisse déposée chez Nourou dit Gonsalo Lopes; la clé de la caisse se trouvait entre les mains de l'Imam Bissiriou. Les musulmans nommèrent un comité qui était chargé d'acheter les matériaux et de payer les ouvriers. Nounassou se trouvait dans ce comité où il a su exploiter sa condition de "Malécricio": musulman descendant d'un soi-disant brésilien, pour s'imposer à ses collègues. Même les hautes notabilités, comme notre lecteur de prières et notre chef politique eurent la coupable faiblesse de n'opiner que du bonnet à toutes les décisions ou propositions de Nounassou qui, à la fin ne voulut plus souffrir de contrôle au moment des achats de matériaux.

"(...) À la mort de Cassomou, Nounassou voulut s'ériger en pontife de tous les musulmans de Porto Novo et déclara orgueilleusement que ce serait El-Hadj Lawani que nous devrions reconnaître pour Imam. Ce dictateur a cru pouvoir renouveler impunément le coup qui lui avait si bien réussi à plusieurs reprises. (...) Pour lui sa parole ne devrait plus être sujette à discussion; elle était même plus

*que celle du Coran et devait l'emporter sur une coutume séculaire. Tous les musulmans qui ne pensaient pas comme lui devaient être des objets d'horreur et de mépris et en butte à toutes sortes de vexations.*

*"(...) Cette majorité qui, dans les pays des honnêtes gens fait la loi, devrait proclamer un Imam que les notables consacrerait et présenteraient ensuite aux autorités du pays. Aucun chef chrétien, à plus forte raison, un chef idolâtre n'avait le droit de nous imposer un Imam. Mais au mépris de cette raison supérieure de notre doctrine et des intérêts de toute la communauté religieuse, les musulmans dissidents commirent le double sacrilège; 1° de faire proclamer un Imam par un chef idolâtre; 2° d'offrir un présent de 750 francs à ce chef afin d'obtenir la nomination illicite d'El-Hadj Lawani comme Imam."*

– Rapport politique du Gouverneur Du Dahoet au Gouverneur Général de l'A.O.F. suite aux incidents de Porto Novo en 1923, daté du 21 avril 1923, classé "secret", A. P. N° 209s:

*"Le dossier précédemment envoyé joint à la lettre N° 144s du 24 mars sur le nommé Hunkanrin indique comment ce dangereux ami et représentant aux Dahomey des membres du Comité d'Études Inter coloniales du parti communiste a réussi à accaparer à son profit les groupements qui se sont constitués à Porto Novo sous les étiquettes d'Associations métropolitaines, le Comité d'Action Franco-Musulman et la Ligue des Droits de l'Homme, plus quelques mécontents isolés comme Sohingbé et Dossou Toffa.*

*"(...) De tout ce qui précède, il est aisé de conclure que Mouteirou Soulé est un homme dangereux. (...) Agent de liaison entre les propagandistes d'Égypte et ceux de Paris, tous inspirés par Moscou et Berlin, il est des hommes qu'il serait imprudent de laisser encore au Dahomey les mains libres."*

– Rapport politique du Gouverneur du Dahomey au Gouverneur Général de l'A.O.F., daté du 21 avril 1923, classé "secret", A. P. N° 210:

*"(...) Les relations du parti dissident musulman de ce cercle avec certains partis communistes d'Europe sont nettement établies; d'autre part, certains renseignements recueillis laisse soupçonner les contacts*

*de ce même milieu, par la Nigeria et le Soudan Égyptien avec les éléments orientaux.*

*“(...) La question de l’Imanat à Porto Novo se rattache étroitement à une querelle dynastique des familles royales fétichistes et le parti jeune musulman, soutien de la branche royale évincée n’a plus vu depuis Bawala le roi ou Chef Suprême, appartenant à la branche de Hapon, choisir un Imam dans son clan. C’est du fait d’avoir été ainsi écarté de la direction des affaires musulmanes que ce parti jeune musulman cherche à créer sans cesse des difficultés à l’Administration.*

*“Il est donc permis d’affirmer que la question musulmane de Porto Novo est une question politique dont l’autorité locale doit tenir compte et non une question religieuse dont le règlement ne lui appartiendrait pas.”*

Cela dit, il nous semble que M. Ignacio Soulé Paraïso faisait effectivement partie du Conseil d’Administration de la Colonie du Dahomey.

## CHAPITRE II

### LA CULTURE "BRÉSILIENNE" VISIBLE ET INVISIBLE

Les négriers brésiliens et les esclaves revenus se sont établis un peu partout sur l'ancienne Côte des Esclaves, comme on l'a vu, mais c'est au Bénin, pays de référence de cette étude, que la culture brésilienne a pris ses plus fortes racines. On trouve, jusqu'à présent, des aspects toujours visibles de cette culture, comme les patronymes, les constructions – les plus anciennes du pays – les mets, les fêtes et la couleur de la peau des *agouda*, très souvent plus claire que celle des autochtones. En revanche, d'autres aspects peuvent être, au premier regard, invisibles ou moins évidents malgré leur importance. C'est le cas de la manière de se présenter ou de s'habiller, de recevoir les invités, de se comporter à table, ou encore de la gestion de la maison et de l'éducation des enfants, pour prendre quelques exemples.

*"Un fon évolué, actuellement, est pareil à un agouda. Mais, quand on regarde bien de près, on voit qu'un "brésilien" est toujours un "brésilien", explique une dame de solides origines agouda. En effet, les premiers brésiliens, que ce soit des commerçants, des négriers ou des anciens esclaves, se prenaient tous pour de grands seigneurs et vivaient effectivement comme tels dans la mesure du possible. Les anciens esclaves, eux aussi, avaient vécu un processus de socialisation urbain, en tant que domestiques ou en tout cas du fait de leur proximité à la vie quotidienne de leurs maîtres. C'est donc les manières de leurs maîtres et non celles de n'importe quel blanc, qu'ils vont tenter de reproduire en Afrique.*

La construction de cette nouvelle identité sociale, qui a permis l'insertion de ce groupe de revenus dans la société africaine en

transformation, a été basée sur l'opposition entre les notions de "civilisation / modernité" et de "primitivisme / sauvagerie". Cette équation se traduit par le fait que pour les autochtones de l'époque et jusqu'à nos jours, les "brésiliens" étaient et sont toujours des "esclaves", des "gens importés"; tandis que pour les "brésiliens", les autochtones sont à leur tour toujours perçus comme des "sauvages". Tous les *agouda* interviewés, sans exception, ont affirmé avoir été traité d'*esclaves* et de *gens importés* par les autres africains qui se disent *du pays*. Ces derniers, de leur côté, se défendent en disant qu'ils ne font que réagir à la qualification de *sauvages* donnée par les *agouda*. La confrontation se produit surtout à l'école et au marché, où il existe naturellement une situation de concurrence.

*"Les relations (entre peuples ravisseurs et peuples raziés) se maintiennent sur la base de la non-reconnaissance de l'exotisme et demeurent d'une altérité irréductible"*, comme l'explique C. Meillassoux (1986:74). Ainsi, *"ce rapport d'altérité"* – ajoute-t-il (p.76) – *"est en vérité l'explication idéologique d'un rapport de dominant à dominé qui oppose l'ensemble des citoyens francs des sociétés esclavagistes à l'ensemble des populations raziées, ponctionnées, dans le passé, le présent et l'avenir"*. C'est précisément ce rapport de dominant à dominé que les anciens esclaves vont subvertir au moyen de la construction d'une nouvelle identité, sans pour autant parvenir à gommer complètement les relations d'altérité qui sont précisément irréductibles.

## 1. La représentation de soi

La représentation de soi est l'un des indices les plus évidents de la construction de l'identité.<sup>83</sup> Une fois donnée la permanence de ce processus, on peut en suivre les traces encore visibles jusqu'à nos jours. Les portraits des fondateurs et des autres ancêtres des familles *agouda* de toutes origines, exposés à l'intérieur de toutes les maisons selon la coutume du pays, font toujours état de messieurs habillés à l'européenne. Ceci a certainement pour but de montrer qu'ils étaient déjà "évolués" avant que la colonisation française ait généralisé des "manières de blanc" à l'ensemble de la population.

Pour mieux étudier la représentation de soi, envisagée en tant qu'instrument de construction et d'affirmation de cette nouvelle identité sociale *agouda*, on peut examiner les photographies 20, 21 et 22, qui sont des reproductions des photos de famille exposées au salon de M. Eustache Prudêncio de Cotonou. Poète reconnu et récompensé en France et au Bénin, ancien ministre, ancien ambassadeur, officier de la Légion d'Honneur de la France et de l'Ordre du Dahomey, chevalier de l'Ordre National du Bénin, M. Prudêncio, dont la mère est née De Souza, est une éminente personnalité au Bénin. Son nom se prononce Prudêncio, la syllabe tonique étant *dên* comme en Portugais et non le *o* final, comme en Français.<sup>84</sup> Le père de son arrière-grand-père, d'origine yoruba, aurait été selon lui un collaborateur de D. Francisco de Souza, et plus précisément le bokonon, c'est à dire celui qui pratique la divination par le Fá.<sup>85</sup> Le brésilien l'a amené à Bahia, où il s'est fait baptiser sous le prénom de Prudêncio. Le prénom est ensuite devenu patronyme, démarche très commune chez les *agouda*. La famille Prudêncio a toujours habité à côté de la concession des De Souza à Ouidah. M. Eustache Prudêncio a donc été élevé au cœur même de la culture dite "brésilienne". Le fait qu'il soit à la fois descendant de D. Francisco de Souza, un négrier, et d'un de ses collaborateurs contribue à faire de lui un exemple assez représentatif de cette problématique.

<sup>83</sup> Cf. Bourdieu, 1965 et Goffman, 1973.

<sup>84</sup> Les *agouda*, d'une manière générale, sont très fiers de garder l'accent originel de leurs noms et prénoms: Bandeira, Monteiro, Cipriano etc. Toutefois, on trouve de plus en plus, surtout chez les jeunes, la prononciation française des prénoms et des noms d'origine brésilienne.

<sup>85</sup> Entretien avec M. Eustache Prudêncio, Cotonou le 06 février 96.

Le portrait, comme on le sait, est la définition visuelle d'un individu, l'image qu'il a choisi pour le représenter personnellement et socialement. De plus, faire faire son portrait, comme l'a remarqué G. Freund (1974:11), est "*un de ces actes symboliques par lesquels les individus de la classe ascendante rendent visible à eux mêmes et aux autres leur ascension et se classent parmi ceux qui jouissent de la considération sociale.*" C'est le cas des portraits de la famille de M. Prudêncio, où, conformément aux habitudes des *agouda*, les personnages ont pris le parti de se représenter eux mêmes de la façon la plus européenne possible (ou la plus proche de celle des grands seigneurs brésiliens) et en conséquence la moins africaine.

Ces trois photos ont été prises à partir d'un point qui se situe au dessous du niveau des yeux des personnes photographiées, ce qui est destiné à mieux les mettre en valeur. M. Eustache a choisi, pour son salon, une photo le représentant lors d'un séjour d'étude en France. Cet aspect prestigieux – faire des études en France – est symboliquement équivalent au col haut de son oncle ou à la décoration de son père. La représentation de soi permet ainsi aux "brésiliens" d'établir d'emblée une frontière franche en marquant leurs différences face à l'ensemble de la société. Le fait que M. Eustache Prudêncio mette en valeur ces images dans son salon exprime bien l'importance qu'il y a à maintenir en évidence cette différence depuis ses origines et à l'entretenir toujours.

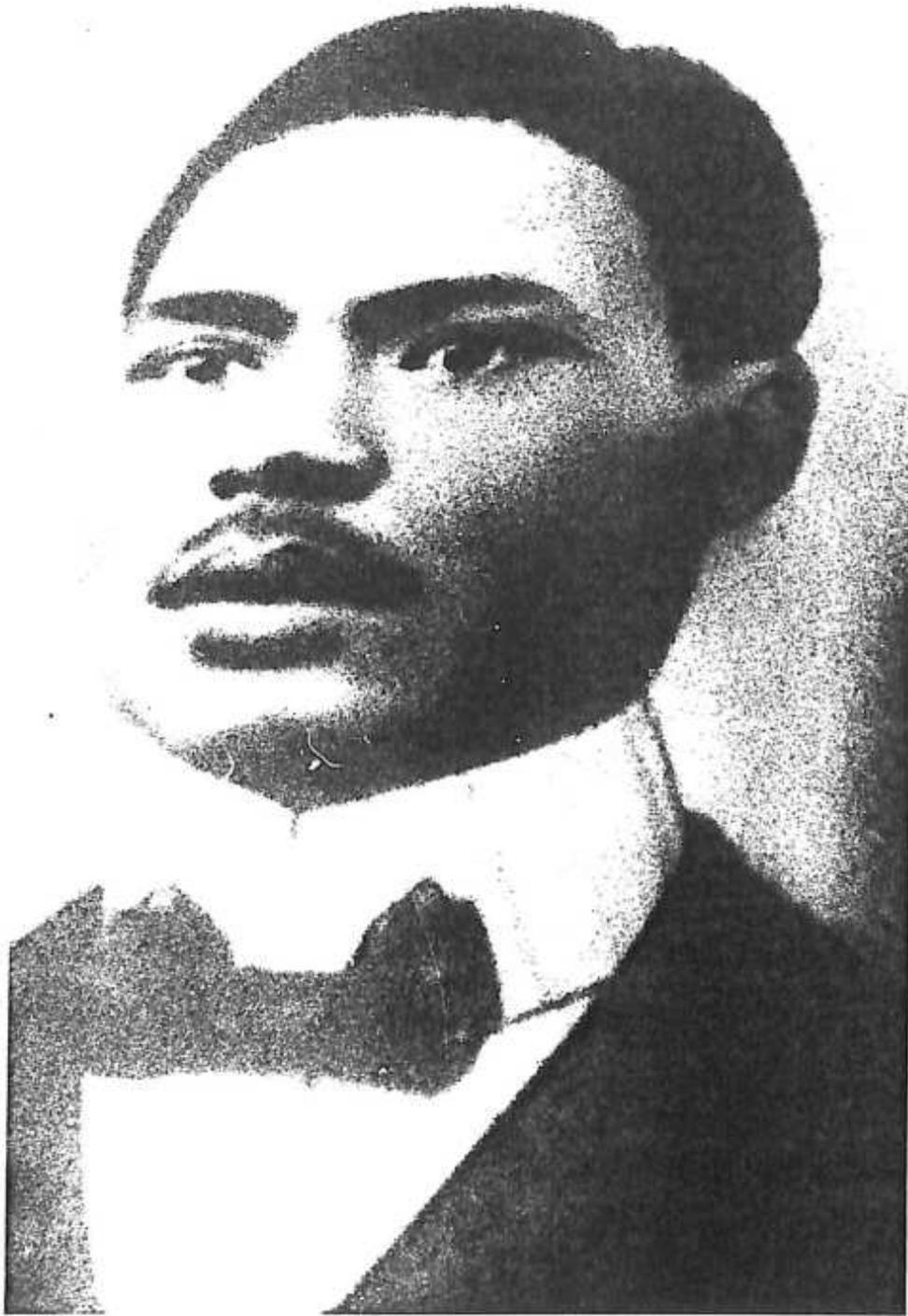


Photo 20 – M. Emiliano Norberto de Souza, arrière-petit-fils de Chacha I et oncle de M. Eustache Prudêncio, en 1936.



Photo 21 – M. Cipriano Prudêncio,  
père de M. Eustache Prudêncio, *circa* 1945.



Photo 22 – M. Eustache Prudêncio à Nice (France), en 1949.

## 2. L'architecture

Avec les "brésiliens", la région du Golfe du Bénin est véritablement entrée dans l'ère des constructions durables, faites de briques, selon la technique et le style d'architecture employés au Brésil du XIX<sup>ème</sup> siècle.<sup>86</sup> Les maisons à étages en constituait apparemment le grand succès. La première maison à étage construite au Bénin, exceptée celle du fort portugais, a été, semble-t-il, la résidence de Don Francisco de Souza à Ouidah, appelée Singbomey ("singbo" veut dire étage). Il en a fait également construire une autre à la même époque, à l'entrée du palais royal de Ghézo à Abomey, appelée Sigboji, et qui existe toujours. Le Hérissé, cité par Segurola (1968:473), signale un autre étage, qui aurait été construit par Agadja vers 1720, date de la construction du fort portugais. On ne possède toutefois pas d'autres informations sur cet étage.

De beaux bâtiments de style colonial brésilien, à la finalité commerciale ou résidentielle, ont été construits à Ouidah, Porto Novo, Agoué, Grand Popo ainsi qu'un peu partout sur la Côte. Ce sont les constructions les plus anciennes du pays, c'est pourquoi elles sont actuellement très délabrées faute d'entretien. À Porto Novo, les "brésiliens" étaient propriétaires de tous les bâtiments construits à l'europpéenne, et les louaient à l'Administration française. Ce monopole a duré jusqu'au début du siècle et a provoqué la réaction des administrateurs coloniaux qui protestaient contre l'augmentation considérée abusive des frais de location. Cela se vérifiait tout particulièrement pour M. Angelo qui était le plus grand propriétaire des maisons de la ville.<sup>87</sup>

Un exemple remarquable de l'architecture "brésilienne" au Bénin est la grande mosquée de Porto Novo achevée en 1930, qui est une parfaite copie d'une église baroque bahianaise à laquelle on a dû ajouter un minaret (Photos 23 à 27).

---

<sup>86</sup> À ce sujet, voir principalement Cunha, Mariano C.da (1985) et Sinou, A. (1988 et 1995).

<sup>87</sup> Archives d'Outre-Mer, "Rapport sur le Sénégal et Dépendances". St. Louis, 21 août 1888, cité par Turner, 1975276-7.

Au moment où on change de culture, on change aussi de maison, et vice versa. Toute une série de biens deviennent alors indispensables, notamment la fourniture domestique. Le travail des ébénistes et des menuisiers était, à l'instar de celui des maçons, marqué par la technique et le style appris au Brésil, ce qu'on peut constater à la vue de quelques pièces qui ont résisté jusqu'à nos jours (photo 28).

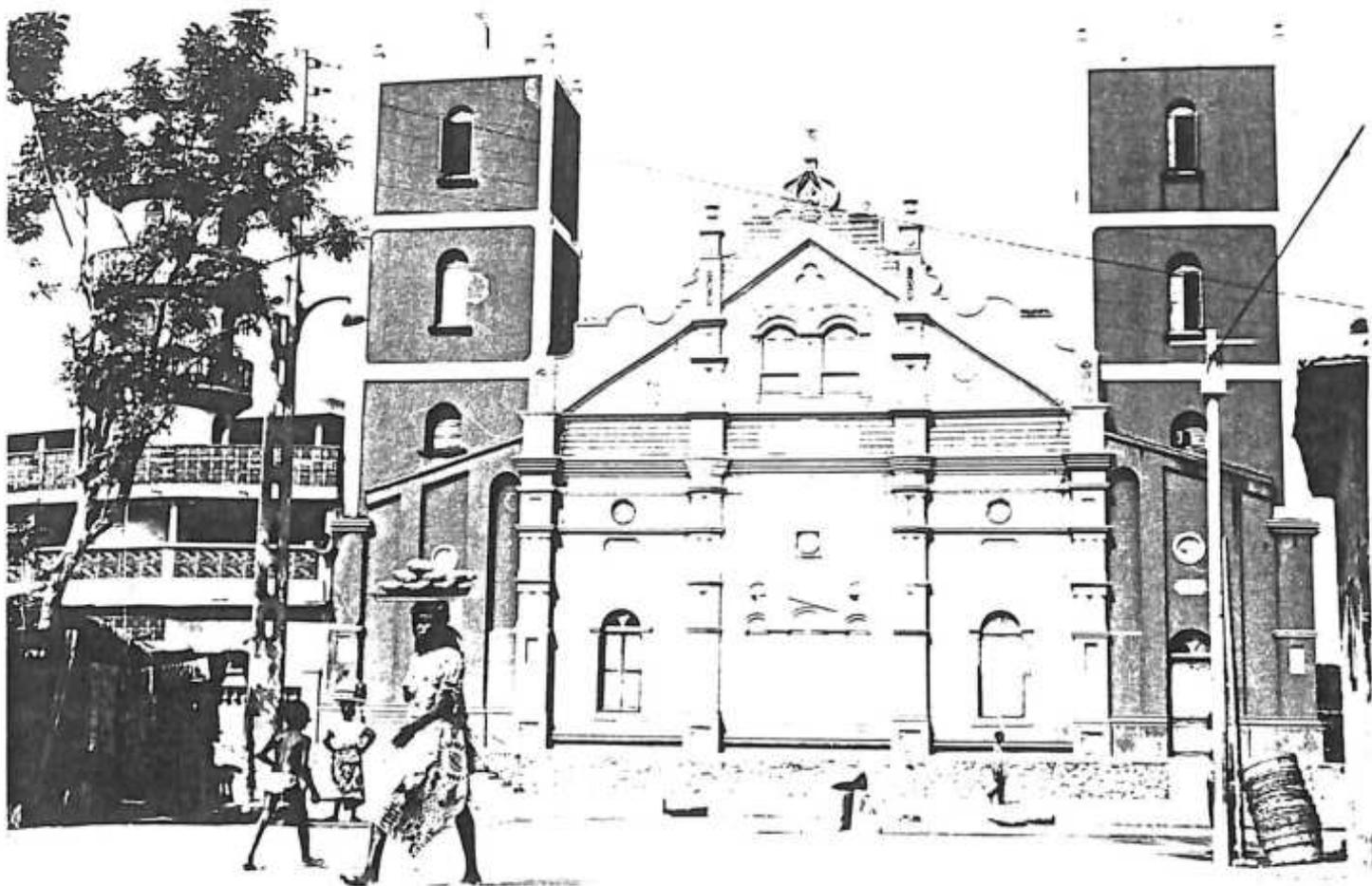


Photo 23 – La Grande Mosquée de Porto Novo,  
une copie des églises catholiques de Bahia.



Photo 24 – Maison “brésilienne” dans le quartier “Fila”,  
à Porto Novo.



Photo 25 – Maison “brésilienne” (1902) dans le quartier “Avassa”, à Porto Novo, actuellement appartenant à M. Ibrahim Onifade.



Photo 26 – Détail de la façade de la maison de M. Onifade.

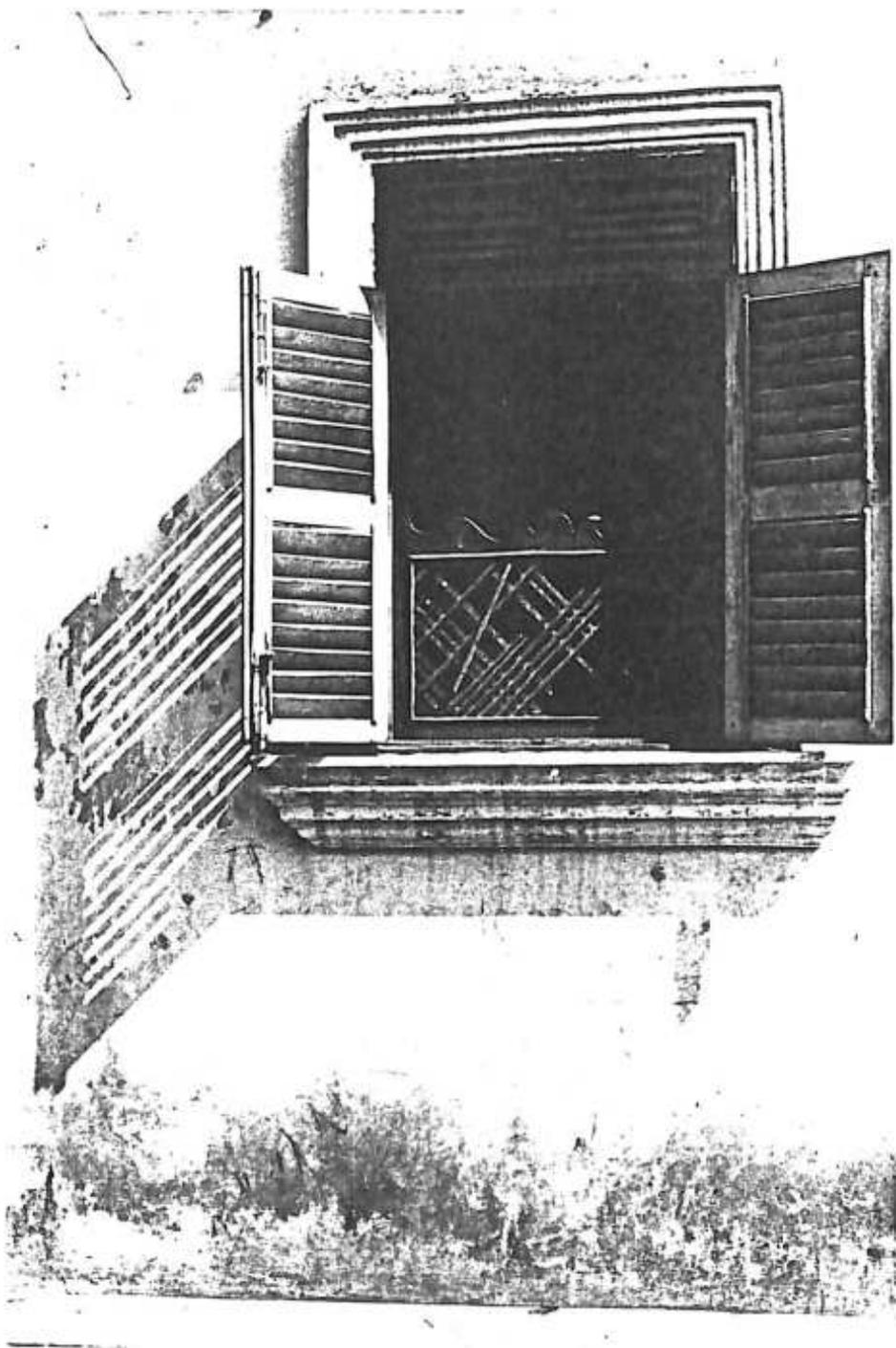


Photo 27 – Fenêtre d'une maison "brésilienne"  
dans le quartier "Zèbouhaja" à Porto Novo.



Photo 28 – Canapé fabriqué par des ébénistes “brésiliens”  
probablement au siècle dernier, à Porto Novo.

### 3. L'éducation et l'espace domestique

*"Tu rentres dans une maison 'brésilienne', tu vois tout de suite qu'elle est différente"*, a-t-on l'habitude d'entendre au Bénin. Il y a un siècle, cela va de soi, on pouvait le comprendre. Les "brésiliens" ont construit les premières maisons "en dur", selon les techniques de construction et les manières d'occupation de l'espace domestique à l'européenne. Ils ont aussi fabriqué les premières tables, chaises, etc. Mais, actuellement, tout le monde en ville habite plus au moins de la même manière, se sert des mêmes ustensils, etc. Ce qui change est davantage le degré de sophistication. Pourquoi donc une maison "brésilienne" est-elle différente d'une autre maison béninoise ? C'est peut être parce que les *agouda* de toutes les classes sociales ont gardé un sens de l'organisation et de la gestion de cet espace domestique qui se transmet de père en fils depuis presque deux siècles,<sup>88</sup> et qui se traduit surtout dans les détails de disposition des meubles et dans la décoration. Les autres béninois, par contre, sont obligés d'adapter en permanence, depuis deux ou trois générations, leurs habitudes et leurs coutumes traditionnelles à cette nouvelle organisation domestique. L'un de ces détails qui fait la différence est par exemple l'utilisation de plantes dans le décor domestique. Bien que ce recours soit très répandu dans les locaux publics, au cinéma et à la télévision, les "brésiliens", toutes classes sociales confondues, sont quasiment les seuls à les utiliser dans la décoration de leurs maisons ou à entretenir un jardin.

Cette "différence" des maisons "brésiennes" par rapport aux autres maisons mérite d'être examinée de plus près, à l'aide de quelques photographies. Celles-ci, prises au cours de la recherche, représentent des exemples significatifs de l'univers culturel étudié. La photo 29, par exemple, montre Mme. Francisca Djidé Patterson, née De Medeiros, arrière-petite-fille de D. Francisco de Souza, dans le salon de sa maison à étage, à Porto Novo (février 1996). Elle se présente en robe, faite de tissus africain et non en pagne, coiffée à l'européenne, sans tresses ni foulard sur la tête. On peut remarquer,

---

<sup>88</sup> Les premiers négriers portugais et brésiliens ont pris des épouses parmi les autochtones, mais, dès que la présence "brésilienne" a pris un essor démographique, l'endogamie semble être devenue la règle, et s'est maintenue jusqu'aux premières décennies de ce siècle.

malgré les limites techniques de la photo, que sa couleur de peau est nettement plus claire que celle de la population autochtone, ce qu'on retrouve, à plusieurs degrés, chez les *agouda*. Le salon est divisé en deux pièces, une sorte de salle de visites, visible sur la photo, et une salle à manger, cachée par le paravent, au fond à gauche de l'image. Dans la salle de visite, dont l'entrée se trouve à droite et les fenêtres à gauche, l'une et l'autre hors cadre, il y a un tapis qui délimite l'endroit où sont placés les fauteuils disposés autour d'une table basse. Cette table, garnie d'une nappe brodée, est décorée d'un pot de fleurs, cueillies dans le jardin de la maison. Entre les fauteuils, se trouvent encore d'autres tables basses comme celle que l'on aperçoit au premier plan. Sur le mur à droite, face aux fauteuils, est exposée la photo de la tante de Mme. Patterson, Cândida de Medeiros, avec son mari et sa fille, tous soigneusement habillés à l'européenne et saisis dans la pose consacrée à la représentation de la famille bourgeoise du début du siècle. Ce tirage en noir-et-blanc, de 40x50 cm est fait à Paris. Prise il y a 70 ans, cette photo se trouve pourtant en parfait état, ce qui atteste sa qualité technique très haute gamme. Derrière, à gauche de Madame, on peut voir le portrait de son mari qui porte une cravate et se tient à côté d'un petit meuble où se trouve également un pot de fleurs. L'organisation rigoureuse de cet espace traduit la manière dont on l'utilise.

La photo 30 nous donne d'avantage d'informations sur Mme Patterson et par là, sur la construction de l'identité "brésilienne". Elle montre sa grand-mère, Francisca de Medeiros, la fille cadette de Don Francisco de Souza, avec son fils Cesário, père de Mme. Patterson. Cette image est une reproduction d'un tirage récent, dont l'original date de 1873 et a été retouché par l'auteur selon la technique de l'époque. Le seul fait de se faire photographier, en Afrique au XIX<sup>ème</sup> siècle, assise sur une chaise avec son enfant sur les genoux dénote déjà un haut niveau de vie et une conception de la vie sociale tout à fait européenne. De plus, Madame se présente elle-même à "la blanche", c'est à dire en robe, cheveux lissés, sans tresses ni foulard à l'africaine et tête nue parce qu'elle est à l'intérieur. Le petit Cesário, assez claire de peau, est vêtu comme un enfant de haut rang social de l'époque. D'ailleurs, le décor de la photo, dessiné par l'artiste-photographe, cherche précisément à donner l'impression de richesse et de sobriété bourgeoise.



Photo 29 – Mme Francisca Patterson, née de Medeiros,  
dans le salon de sa maison à étage à Porto Novo.



Photo 30 – Mme Francisca de Medeiros, fille cadette de Dom Francisco Félix da Silva, avec son fils Cesário. Reproduction d'un original 30x40cm, retouché à l'époque, *circa* 1873 (album de famille de Mme Patterson).

La photo 31 a été prise lors d'un entretien avec Mme. Marina Massougbodji, née D'Almeida, médecin cardiologue, actuel ministre de la Santé et de la Condition Féminine de la République du Bénin, ici présentée dans le jardin de sa maison, à Cotonou (février 1996). Faire visiter son jardin a été précisément la réponse de Mme. Massougbodji à la question "en quoi un *agouda* est-il différent d'un non-*agouda*".<sup>89</sup> On peut remarquer qu'elle se présente de la même façon que Mme. Patterson, son aînée d'une génération qui se présente elle-même comme sa grand-mère le faisait déjà en 1873. Ainsi, Mme Patterson et Mme Massougbodji ont toutes deux à peu près la même posture corporelle, la même façon de s'habiller et la même coiffure.

Les réponses de tous mes interlocuteurs à cette question rejoignent toujours la manière de se présenter et de se conduire, autrement dit, l'éducation. Cela fait écho à ce que Barth (1995:211) nomme "*les signaux ou signes manifestes*" – le style de vie en général – et "*les orientations de valeurs fondamentales: les critères de moralité et d'excellence par lesquels les actes sont jugés*". Ainsi, Mme Massougbodji, après la visite de son jardin a pointé "*l'éducation, le respect et la feijoada*" comme étant les différences majeures, tandis que M. Germano de Souza a préféré mettre en valeur "*la manière de recevoir*".<sup>90</sup> Le curé de la Cathédrale de Porto Novo, paroisse où se trouve la plus grande concentration de "brésiliens" de la ville, répond à son tour: "*On sent que les 'brésiliens' sont quand même stylés, c'est-à-dire il y a une certaine éducation qui se dénote à travers leurs manières. C'est le soin, la manière d'organiser les choses. (...) Il y a une façon de vivre. Ils ont un sens d'organisation. Il y a une éducation plus soignée.*"<sup>91</sup>

M. Claude Metonou navigue entre deux cultures, celle de son père, qui est popo, et celle de sa mère, née Olympio. Pour lui, chez les "brésiliens", "*l'éducation c'est une éducation de rigueur. Une éducation qui fait que les enfants seront élevés à la manière de l'étranger, à la manière des blancs*". En ce qui concerne le monde

<sup>89</sup> Entretien avec Mme Marina Massougbodji le 10 février 1996 à Abomey-Calavi.

<sup>90</sup> Entretien avec M. Germain de Souza le 19 février 1996 à Cotonou.

<sup>91</sup> Entretiens avec Père Charles Whannou le 16 janvier 1995 à Porto Novo.

domestique, il observe *“qu’il y a une différence du point de vue physique, mais il y a l’accueil, la façon de vivre de la famille et les enfants, c’est toujours un peu différent. (...) Quand tu rentres dans une maison ‘brésilienne’, tu remarques que l’habitude, le rapport qui régit les gens est un peu plus ou moins européen, ça rassemble au blanc. Il y a un peu de liberté, un peu de souplesse dans les rapports.”* <sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Entretien avec M. Claude Metonou le 15 septembre 1995 à Cotonou.



Photo 31 – Mme Massougbodji dans le jardin de sa maison à Abomey-Calavi.

#### IV. " On a des souvenirs à nous seuls ..."

L'idée qu'il existe une mémoire collective *agouda* relative à un patrimoine culturel commun à préserver est présente à plusieurs niveaux aussi bien dans le discours que dans la vie quotidienne des "brésiliens". À la mémoire du temps passé au Brésil, chère aux anciens esclaves revenus ( ce qui leur a d'ailleurs servi de matière première pour la construction de cette nouvelle identité sociale ) s'ajoute maintenant la mémoire de la construction même de cette identité.

Des affirmations telles que "on a tout fait dans ce pays " et "on est très fiers de nos aïeux " se retrouvent invariablement dans leur discours lorsqu'il s'agit de leur condition ethnique. Ils mettent ainsi en avant le fait qu'ils ont un passé important de réalisations à honorer ce qui pour eux est un facteur de différence et leur permet d'établir une frontière. Ce passé est commun aux descendants de négriers et aux anciens esclaves: "La feuille qui a longtemps gardé le savon – comme on le sait – mousse pareil au savon...." Toutefois, dans certaines conditions, les descendants des négriers blancs – qui se considèrent comme les vrais "brésiliens" – revendiquent une certaine suprématie par rapport aux autres.

Il existe donc la mémoire des réalisations et à son côté, celle d'une *manière d'être différent* qui va de pair avec la première et qui renforce actuellement la frontière culturelle entre les *agouda* et le reste de la population. Cette *manière d'être différent* n'est pas exactement assimilable à l'idée d'avoir des "manières de blanc", comme cela était le cas à leur arrivée. Si la colonisation française a répandu un peu partout les manières de blanc, les *agouda* revendiquent une particularité propre, celle d'avoir des "manières 'brésiliennes' de blanc".<sup>93</sup> Ils affirment cette particularité dans la façon de se présenter, de se saluer, par les mets, par leur condition de catholiques, par la prononciation à la brésilienne de leurs noms ainsi que par l'utilisation de quelques mots et expressions portugaises

---

<sup>93</sup> Cette logique est parfois poussée à l'extrême. J'ai rencontré, parmi les descendants de négriers, des personnes qui se disent de véritables brésiliens, et qui ont l'espoir de voir cette condition reconnue un jour par le gouvernement brésilien, ou qui se prennent pour des blancs qui ont la peau noire, parce que leur aïeul a dû prendre des épouses noires.

dans leur langage courant. Ces mots et expressions sont pratiquement connus de tous les *agouda*, y compris par les jeunes, comme j'ai pu le constater au Bénin.

M. Bruno Rodriguez, à la question à laquelle Mme Massabodi avait répondu par une promenade dans son jardin, répond qu'ils avaient entre eux une "manière de faire" différente, une mémoire commune composée des souvenirs partagés par tous les *agouda*. Menuisier de profession, il est peut être à 70 ans, le plus grand connaisseur de la *Bourian*, et le dernier spécialiste de la fabrication des accoutrements du spectacle (photo 32). Sa renommée lui a valu le surnom de "Papa Giganta", à l'instar de l'un des plus importants personnages de la *Bourian*. Né à Bohicon, à côté d'Abomey, il participe à la *Bourian* depuis 1936, date à laquelle son père a fondé un groupe avec d'autres "brésiliens" tels que les De Souza, Do Rego, Dos Santos, Domingo et Sacramento. "On a des souvenirs qui sont à nous seuls – me dit-il – des histoires du passé et aussi des manières de parler et de se saluer ..." Je l'interromps en Portugais: "Como passou?". Il me répond aussitôt: "Bem 'brigado".



Photo 32 – M. Bruno Rodriguez avec son “pandeiro” hexagonal

## V. "Como passou ? Bem, 'brigado!'"

La langue portugaise a été l'idiome européen le plus parlé dans cette région, comme le reconnaît Elysée Reclus dans son oeuvre "Géographie Universelle" (1887), citée par Verger (1953:12: "À l'ouest, près des villes de la Côte de l'Or, on parle anglais, mais à Ouidah le portugais l'emporte: c'est l'idiome européen que l'on enseigne dans les écoles."

Plusieurs mots portugais ont été incorporés par les principales langues de la région. En Fon, par exemple, la fourchette est *garfou*, le verre est *copo*, le lit *acama*, la table *távò* (du port. *táboa*), la vrille *barume* (du Port. "verruma), la clef *càví*, la poche de vêtement *bosù*, la chemise *camisa*, la jupe *saia*, la soie *sédà*, le prêtre missionnaire *padri*, le pape *pápà*, Pâques *Paskòà*, Pentecôte *Petekoste*, le vin de messe *viù*, la messe *misà* ou *amisà*, Noël *Natâ*, la confession *Konfesáùn*, et appartiennent à une liste de plus d'une centaine de mots.<sup>94</sup> D'ailleurs, une simple analyse du sens de ces mots incorporés, parce qu'ils représentaient des objets inconnus, peut suffire à donner une idée de la dimension de l'apport culturel des premiers brésiliens et portugais. On y trouve la désignation des meubles et ustensils domestiques, des outils et des objets mécaniques, des vêtements et des expressions liées à la religion catholique, bref, tous les noms des éléments clés de la culture européenne qui est parvenue à s'imposer au pays.

D'autre part, on trouve toujours en usage chez le *agouda* des mots et expressions qui font partie de ces *souvenirs à nous seuls*, tels que: *papai*, *mamae*, *titio*, *titia*, *mano*, *mana*, *vovô*, *vovó*, *até logo*, *até depois*, *até já*, *bom dia*, *bênsa*, etc.<sup>95</sup> On trouve encore l'usage des prénoms d'origine portugaise, ou l'habitude de "brésilienniser" les prénoms d'origine française, comme par exemple *Paula* à la place de *Paule*.<sup>96</sup> "Les *agouda* – m'a expliqué l'historien Adrien

<sup>94</sup> Entretien avec M. E. Prudênciole 06 février 96 à Cotonou et Mme Amégan le 22 février 96 à Porto Novo. Cf. Segurola (1968) et Rassinoux (1987). Voir aussi Braga, J. S. (1970) et Castro, Y. P. (1965).

<sup>95</sup> Papa, maman, tonton, tantine, frêrot, socurette, papi, mamie, à tout à l'heure, à plus tard, à tout de suite, bonjour, votre bénédiction.

<sup>96</sup> Entretien avec Paule-Lucile Vieyra, surnommée *Paula* par son grand-père, le 28 septembre 94 à Cotonou.

Djivo, lui-même marié avec une arrière-petite-fille du Chacha Adjinakou – *sont fiers de montrer leur appartenance en utilisant quelques mots en portugais.*”<sup>97</sup>

Cet aspect me semble très important, car la langue d'un peuple constitue certainement l'un des supports les plus complets de son patrimoine culturel, un système symbolique qui traduit et ordonne sa perception du monde. En adoptant la langue portugaise comme leur langue “d'origine”, les anciens esclaves revenus se sont placés aux côtés des premiers *agouda* ce qui leur a permis d'afficher leur différence par rapport aux autres africains, démarche qui a été déterminante dans le processus de construction de leur nouvelle identité. “*Quand on n'arrive pas à conserver sa langue originelle – explique Cunha (1979:36) – on est très souvent obligé de construire la distinction à partir de quelques éléments du vocabulaire, employés avec la syntaxe de la langue dominante.*” C'est le cas des “brésiliens”, qui en utilisant quelques mots Portugais – pour la plupart déjà transformés – expriment une sorte de résistance culturelle.

Je n'ai, cependant, rencontré personne parlant Portugais au delà de quelques mots ou expressions isolées, telles que celles déjà citées “*bom dia (die), como passou, bem 'brigado*”, cette dernière étant la formule de salutation consacrée entre les personnes les plus âgées. En revanche, comme j'ai pu le constater lors des fêtes du Bonfin et de la *Bourian*, tout le monde chante des *marchas* et des *sambas*<sup>98</sup> en Portugais approximatif avec le même élan que l'on chante en Yoruba dans les cérémonies du candomblé au Brésil, c'est-à-dire en fait, sans y comprendre grande chose.

---

<sup>97</sup> Entretien avec M. Adrien Djivo, le 11 février 96 à Djéffa.

<sup>98</sup> Les *marchas* et les *sambas* sont des chansons respectivement associées au défilé ou à la danse. Ce sont de vieilles chansons d'origine brésilienne ou portugaise ou encore d'autres plus récentes, mais malgré le nom de *samba* elles ne sont pas forcément pareilles à la samba actuelle.

## VI. La cuisine brésilienne des *agouda*

En ce qui concerne l'art culinaire, une des fiertés des "brésiliens", il existe plusieurs aliments et mets typiquement brésiliens qui font désormais partie de la cuisine africaine.<sup>99</sup> La contribution la plus importante reste sans doute celle des cultures de manioc et de maïs (Rodrigues, 1962:63), qui constituent l'alimentation de base non seulement dans cette région mais aussi un peu partout dans l'Afrique sud-saharienne. On trouve aussi plusieurs légumes et fruits originaires du Brésil, comme le sapoti, la goyave, l'acajou et l'ananas entre autres. Quelques unes des ces plantes ont d'ailleurs été introduites dans la région par des navigateurs portugais dès le XVI<sup>ème</sup> siècle. C'est probablement le cas de la noix-de-coco, connue au Brésil sous le nom de *côco-da-Bahia*, très répandue dans la région et qui a d'abord été cultivée dans les îles portugaises du Cap Vert avant de gagner toute la côte africaine (Rodrigues, op.cit.).

Le palmier à huile est très souvent considéré à tort comme une contribution des "brésiliens" à l'économie locale. Il est vrai que selon la tradition orale, reprise par quelques auteurs, Don Francisco de Souza aurait introduit la culture de ce palmier dans le pays. On dit aussi qu'il aurait proposé au roi Ghézo d'étendre sa culture dans tout le pays, ce qui aurait ensuite permis la production de l'huile de palme à grande échelle. Ceci constitue une mesure assez importante, étant donné que l'exportation de ce produit a fini par remplacer la traite d'esclaves comme la principale activité économique de l'ancien royaume du Dahomey. Toutefois, ces propositions ne sont pas confirmées par les données historiques disponibles. Au contraire, le palmier à huile et son exploitation ont été repérés dans la région par les portugais plus de deux siècles avant la naissance de Don Francisco (Verger, 1968:159 note 1). De plus – selon l'historien Maximilien Quénun, cité par Cornevin (op. cit. p. 267) – la production d'huile de palme doit son accroissement aux efforts de Agbonglonfa-Anikonkou-Azammadon-Houénou, ministre du Commerce du roi Ghézo, "malgré la résistance de Don Francisco Félix de Souza".

---

<sup>99</sup> Dans ce domaine l'échange culturel est aussi très grand entre les deux côtés de l'Atlantique. Au Bénin on trouve la version originelle de plusieurs plats bahianais, comme l'*acara* ou *ata*, appelé *acarajé* au Brésil, ou l'*akassa* qui a gardé là-bas son appellation d'origine.

Parmi les mets les plus célèbres on trouve la *feijoada* (plat à base de haricot, garni du *gari*, la farine de manioc), la *moukeka* (une manière particulière de préparer les poissons), le *kousidou* (des légumes et de la viande bouillie). Le mot portugais pour sauce, *mólho*, désigne un type spécifique de sauce à base de tomates et d'oignons, très répandue au Brésil comme au Bénin.

Les desserts et les gâteaux les plus connus sont la *tapioca*, faite à partir d'un certain type de farine de manioc, et la *concada*, à base de noix de coco. Au Bénin on peut trouver deux versions de cette dernière: l'originale, faite de noix-de-coco râpée, et une autre faite d'arachide et de sucre. Cette dernière est connue au Brésil sous le nom de *pé-de-moleque*,<sup>100</sup> mais sur la Côte, où elle est très populaire, on l'appelle aussi *concada*. Il existe encore le dessert à base de papaye verte, appelé *doossi* – transformation du mot portugais “doce”, qui signifie simplement “gâteaux”.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Traduit littéralement: pied de gamin.

<sup>101</sup> Pour connaître les recettes de la cuisine des *agouda*, voir Sanvi (op. cit.).

## CHAPITRE III

### L'IDENTITÉ EN ACTION

On assiste, depuis quelques années, à un mouvement de réaffirmation des "origines brésiliennes", où celles-ci sont utilisées encore une fois comme atout face aux nouveaux enjeux sociaux et politiques de la société béninoise actuelle.

Ainsi, un consul honoraire du Brésil est commissionné depuis 1989 à Porto Novo, ce qui fait du drapeau brésilien le seul pavillon étranger dans la capitale du pays, puisque toutes les ambassades se trouvent à Cotonou. Ce drapeau a été incorporé, pour la première fois il y a trois ans, à la célébration du *Nosso Senhor do Bonfim*, l'unique occasion où l'identité "brésilienne" est assumée de façon collective et publique, hormis les présentations ponctuelles de la *Bourian*. Un événement de répercussion nationale, l'intronisation du huitième Chacha, a mis encore davantage en valeur la participation historique des "brésiliens" dans la formation de la nation béninoise, telle qu'on la connaît aujourd'hui. C'est lors de ces moments – la célébration du *Bonfim*, la présentation de la *Bourian* et l'intronisation du Chacha – que l'identité ethnique se trouve la plus affichée, revendiquée et en même temps "mise à jour", c'est à dire mise en action. Le reste du temps on peut considérer qu'elle est résiduelle.

#### *I. Nosso Senhor do Bonfim, le patron des agouda*

La dévotion rendue à *Nosso Senhor do Bonfim* à Bahia a commencé vers la moitié du XVIII<sup>ème</sup> siècle et a été introduite par le capitaine de mer et de guerre portugais Theodózio Rodriguez. C'est en 1745 qu'il ramène de Setúbal, au Portugal, l'image du

Seigneur crucifié qui domine l'autel maître de l'actuelle église du *N. S. do Bonfim*, construite sur l'emplacement de la modeste chapelle que Theodózio avait fait ériger en 1751 sur la colline d'Itapagipe, à Salvador de Bahia.

Au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, la fête du Bonfim était déjà un événement de grande envergure et comptait une très forte participation d'africains et de *crioulos*, qui voyaient en *N. S. do Bonfim* une représentation de l'orisha Oxalá. Connue au Nigeria et au Bénin sous le nom de Obatala, Oshaloufan, Oshagian, Ogbomosho ou Adjagounan, Oxalá est l'orisha yorouba de la création de l'humanité, fils de Olorun ou Olodumarê, le dieu suprême, qui lui a délégué le pouvoir de gouverner le monde. Selon Verger (1981:259), *"il est syncrétisé à Bahia avec le Seigneur du Bonfim sans d'autre raison apparente que le fait d'avoir, dans cette ville, un énorme prestige et d'inspirer une fervente dévotion aux habitants de toutes les classes sociales"*.

Le Prince Maximilien d'Autriche, qui a assisté à cette fête en 1822 paraît visiblement fort impressionné quand il écrit dans son journal: *"Le tumulte d'une foire régnait en ce moment sur la place et autour de l'église. La population noire en vêtement de fête se poussait avec force tapage. Nous nous laissâmes porter par le flot jusqu'au bâtiment principal. Nous pénétrâmes à l'intérieur par une porte latérale comme une eau se précipite dans une écluse. Une longue rangée de jeunes et folâtres négresses occupait l'étendue de l'un des murs. Leurs charmes bronzés étaient voilés plutôt que cachés sous des gazes transparentes. Elles vendaient toutes sortes d'objets de religion, des amulettes, des cierges et des comestibles qu'elles avaient dans des coffres vitrés. Tout se passait fort gaiement. En nous poussant en avant, soit à travers le courant, soit avec lui, nous parvînmes dans une grande et belle salle d'un aspect étincelant. Des lustres innombrables et chargés de bougies allumées descendaient de la voûte; les murs blancs étaient ornés de tableaux. Un air de fête et de joyeux entrains régnait sur tous les visages; il semblait qu'il ne manquât que les violons pour commencer la danse. La salle était comble; on ne voyait que des figures noires, jaunes et brunes et parmi elles les femmes les plus belles; toutes paraissaient ravies et exaltées par influence de la "cachaça"; comme un trophée de fête,*

elles portaient un élégant balai. Tout cela se mêlait et se bousculait. On sentait que c'était une fête longuement attendue où les nègres se sentaient entre eux. La société toute entière s'accordait pour faire entendre un caquetage incessant et retentissant. Et nous aussi nous bavardions gaiement et à haute voix en nous poussant dans la salle." 102

La coutume de célébrer le Bonfim a ensuite traversé l'Atlantique avec les africains de retour et s'est révélée être l'un des instruments les plus efficaces dans leur stratégie de construction d'une nouvelle identité sociale. Pour ceux qui revenaient, célébrer le Bonfim permettait de fêter à la fois les souvenirs de Bahia et le retour, puisqu'il comprenaient le mot *Bonfim* comme la bonne fin de vie en Afrique. "*Les africains partis au Brésil* – explique l'ancien curé de la Cathédrale de Notre Dame de Porto Novo, Père Lazare Shanou, avec l'autorité de ses quatre-vingt ans – *avaient l'habitude de célébrer des messes et de demander la grâce de retour au pays, d'où le nom de Notre Seigneur de Bonne Fin.*" Cette idée, comme j'ai pu le constater, persiste toujours chez les *agouda* qui célèbrent encore le Bonfim de nos jours.<sup>103</sup>

Cette fête aura, de surcroît, donné aux anciens esclaves revenus l'opportunité d'affirmer à la fois leur condition de catholiques et la spécificité de leur culture "brésilienne". Ceci est visible par le fait qu'ils aient prêté à l'événement en Afrique le même esprit bahianais décrit par le prince autrichien, c'est-à-dire une occasion pour se rencontrer et s'amuser ensemble. Certes, on célèbre la messe, mais par dessus tout, on danse la *samba*, on chante des chansons en Portugais, on mange la *feijoada* et d'autres mets brésiliens et on joue surtout la *Bourian*. C'est ainsi que la célébration du Bonfim a constitué pour eux un point d'ancrage leur permettant d'afficher publiquement les traits culturels qui marquaient leur nouvelle identité. Plutôt qu'une fête catholique, la commémoration du Bonfim était perçue comme une fête "brésilienne" par excellence. Elle l'est devenue plus encore après l'évangélisation de la Côte par les missionnaires français, puisque pour ces derniers un tel événement

---

102 Extrait d'une lettre de Pierre Verger à Mme Simone de Souza transcrite par Souza (1992:81).

103 Entretiens à Porto Novo avec le Père Lazare Shanou le 12 février 1996 et avec Mme Florentine Amégan le 02 février 1996.

ne pouvait en aucun cas s'intégrer dans le calendrier de l'Église. Cette représentation demeure aujourd'hui en vigueur et pour l'actuel curé de la Cathédrale de N. D. de Porto Novo, où on célèbre la messe du Bonfim depuis sa construction, "les 'Afro-Brésiliens' fêtent ça. Ce n'est pas une fête religieuse."<sup>104</sup> En tant que fête "brésilienne", elle avait – et a toujours – le double avantage de fortifier le groupe aux niveaux de ses relations internes et de son interaction avec le reste de la société.

### 1. Les "Associations des R ressortissants Brésiliens" à Porto Novo

Actuellement, dans la plupart des villes du sud du Bénin, la célébration du Bonfim est réduite à une messe, suivie d'un simple repas en famille, et ne semble plus, de ce fait, rassembler la communauté *agouda*. Elle conserve néanmoins sa structure d'auparavant, au moins à Porto Novo, où la concentration de "brésiliens" a été la plus importante tout au long de ce dernier siècle, ce qu'on peut en partie expliquer par le fait que cette ville était la capitale de la Colonie du Dahomey. Actuellement, pourtant, on ne célèbre plus la fête du Bonfim à Porto Novo de manière unitaire, les "brésiliens" s'étant partagés en deux associations.

La tradition désigne M. Simplicio Gonzalo, ancien esclave revenu du Brésil, comme l'introducteur de la fête du Bonfim et de la *Bourian* à Porto Novo.<sup>105</sup> Il a fondé l'*Irmandade Bom Jesus do Bonfim de Porto Novo*, qui rassemblait alors tous les "brésiliens" de la ville. Les musulmans "brésiliens", sans assister à la messe, fêtaient aussi le Bonfim avec les catholiques. C'était la fête de tous les "brésiliens", comme on l'affirme à l'unanimité à Porto Novo. L'*Irmandade* était encore très active dans les années 60, et était alors présidée par M. Casimir d'Almeida, petit-fils de Joaquim d'Almeida d'Agouè.<sup>106</sup> *Papa* Casimir est toujours rappelé comme le plus grand

<sup>104</sup> Entretien avec Père Charles Whanou, curé de la Cathédrale de Porto Novo, le 16 janvier 1995. Olinto (1964:183), qui a assisté à la messe du Bonfim en 1963 à Porto Novo, affirme, cependant, qu'au cours de son sermon le prêtre a parlé de la fête bahianaise et a fait allusion au retour des africains partis au Brésil en esclavage aussi bien qu'au fait qu'ils avaient implanté le catholicisme au Dahomey.

<sup>105</sup> Entretiens à Porto Novo avec Mme Francisca Patterson, le 12 février 1996, Mme Florentine Amégan, le 02 février 1996, et M. Jean Amaral, le 19 janvier 1995 et le 02 mars 1995.

<sup>106</sup> Cf. Olinto, 1964:183-6, et Verger, 1968:619.

animateur de fête "brésilienne", à côté de M. Marcelino d'Almeida, chez qui se faisait les répétitions, et de M. Edouard Amaral, célèbre comme musicien et fabricant des accoutrements de la *Bourian*.<sup>107</sup>

Depuis la disparition successive de ces trois animateurs, l'*Irmandade* est restée sans président pendant quelques années, jusqu'à ce que la veuve de Casimir d'Almeida invite son neveu, M. Karin-Urbain da Silva, à assurer la direction du groupe. M. Da Silva, homme d'affaires et sans doute le plus riche *agouda* de Porto Novo, est petit-fils d'Ignacio Paraíso. Bien qu'il soit musulman, M. Da Silva, fidèle aux traditions, a toujours soutenu la célébration du Bonfim et le groupe de *Bourian*.

Les temps avaient changé et il n'était plus question d'organiser une confrérie selon l'ancien modèle. C'est ainsi qu'en 1987 M. Da Silva devient le premier président de la nouvelle "Association des Ressortissants Brésiliens – Associação de Descendentes de Brasileiros". L'appartenance ethnique prend donc nettement le pas sur l'appartenance religieuse. Il n'est désormais plus nécessaire d'utiliser sa condition de catholique afin d'effacer les stigmates de l'esclave et ainsi s'insérer dans la société, mais de revendiquer plus complètement sa condition de "ressortissant brésilien", langue portugaise à l'appui.

C'est en tant que président de la nouvelle association que M. Da Silva entretient financièrement le groupe de *Bourian* et reçoit les délégations des brésiliens qui transitent par le Bénin. Musulmans et catholiques fêtent le Bonfim ensemble, mais, sous l'apparente unité, le groupe de catholiques se plaint que l'idée de confrérie, avec ce que cela sous-tend comme idées d'entraide et de maintien des relations au sein du groupe, soit entrain de disparaître. Les conflits se succèdent et les catholiques, avec les trois enfants d'Édouard Amaral en tête de file, décident de créer leur propre association, qu'ils

---

107 Le père de M. Édouard Amaral est revenu du Brésil vers les années quatre-vingt du siècle dernier, et s'est établi à Ouidah avec son frère pour faire le commerce de tissus et d'autres marchandises importées de Bahia. Selon la tradition de la famille, il faisait beaucoup de crédit, et a fini par se faire éliminé par ceux qui lui devaient de l'argent. Édouard a donc déménagé à Porto Novo, où il s'établit comme maçon en 1901. Il a notamment travaillé dans la construction de la Cathédrale de Notre Dame des Apôtres et de la Grande Mosquée (entretien avec M. Jean Amaral, le 19 janvier 1995).

nomment "Association des Ressortissants Brésiliens – *Bourian*". La présidence est assurée par M. Jean Amaral et par Mme. Domingos, née Santos, la trésorerie par Mme Zinsouvi, née Campos,<sup>108</sup>

Ce que l'on constate d'emblée en analysant cette situation de conflit est que l'identité "brésilienne" constitue toujours une sorte de patrimoine pouvant être rentabilisé aussi bien aux niveaux politique et social qu'au niveau économique. Au moment où le pays cherche à se réorganiser après presque deux décennies de régime totalitaire, les groupes ethniques représentent des références solides dans la définition d'une nouvelle configuration des forces sociales. Cela est d'autant plus important que l'on se situe dans un cadre où les partis politiques, les syndicats et autres institutions de la société civile sont faibles ou inexistantes, comme c'est le cas au Bénin. C'est ainsi que les chefferies traditionnelles sont mises en valeur et les appartenances ethniques considérées ouvertement dans le jeu politique. On comprend, alors, toute l'importance d'afficher et de revendiquer l'identité "brésilienne" à travers des fêtes qui ont un écho national, comme celle de l'intronisation d'un nouveau Chacha à Ouidah, que nous verrons également au cours de ce chapitre.

Les deux principaux acteurs du conflit de Porto Novo, M. Karin-Urban da Silva et M. Jean Amaral, l'un puissant homme d'affaires et l'autre menuisier aux solides relations avec les "brésiliens", ont tout les deux une position de visibilité social, avec sa contrepartie de pouvoir politique, construite en partie sur leur appartenance ethnique. Le premier s'est fait nommer en 1992 Consul Honoraire du Brésil au Bénin, l'autre est le représentant du Quartier d'Oganla, connu comme le quartier des "brésiliens", auprès de la Mairie de Porto Novo.

M. Da Silva, en m'expliquant le conflit, affirme que *"voilà 8 ans il y a eu encore une scission entre les catholiques. J'ai essayé de les réconcilier. Quand je les ai réconciliés, ils m'ont demandé de les présider. J'ai d'abord dit non. Mes activités ne me permettent pas d'avoir le temps pour présider. Il y a eu une nouvelle organisation.*

---

<sup>108</sup> Entretiens à Porto Novo avec Mme Patterson, Mme Amégan, M. Jean Amaral, Père Charles Whanou et Père Lazare Shanou déjà cités et avec M. Karin-Urbain da Silva le 04 mars 1995; et à Cotonou avec le Conseil de la Famille Paraiso le 14 septembre 1995.

*Quand je les ai aidé à s'organiser, ils sont allés voir mes parents pour, franchement, prier ... Ils étaient divisés en deux groupes. J'ai vu que l'opposition était à propos de l'argent. Cela n'avait pas de sens. Donc je me suis évertué à les réconcilier. J'ai dit il faut que les jeunes respectent les vieux. Nous avons ce principe là que nous avons hérité. C'était les jeunes Amaral qui sont très, très, très turbulents, ils ne respectent pas les vieux. J'ai tout fait pour les réconcilier mais j'ai compris que les gens voulaient avoir le machin pour eux pour pouvoir quand il y a une cérémonie recevoir de l'argent. J'ai tout fait mais même avec moi ça c'est encore accentué. Ils évoquent des raisons inutiles qui ne valent rien.”<sup>109</sup>*

La question d'argent est aussi centrale dans le discours de M. Amaral, mais elle prend alors d'autres contours. Voici son explication de la scission: *“Avant là il y avait Casimir président du groupe. Après sa mort celui qui peut prendre sa charge n'existe pas. Nous les jeunes, toute la famille, la plupart les Amaral plus nombreux que tous les jeunes de Porto Novo ici, nous on a réfléchi, voilà que le vieux Casimir est mort, faut pas qu'on laisse ça. Notre culture disparaît comme ça. Chaque année, six ou vingt, on se réunit pour aller prier. On demande une messe, quoi, on cotise de l'argent pour demander une messe pour le jour de notre fête des ressortissants brésiliens. Après Casimir on n'a pas élu un président. On était tous en groupe. Au moment qu'on était tous en groupe on se retrouve entre nous même et tout le monde se comprend. Maintenant on a fait une sortie avec nous mêmes. Et cette sortie là avait réveillé tout le monde, on a fait une grande sortie. On a tapé sur toutes les portes. Maintenant, On est allé voir M. Karin. Il est content lui même, M. Da Silva Karin. Il est très content de nous. Le jour là il nous a donné 100.000 francs CFA<sup>110</sup> pour nous encourager. C'est après ça maintenant qu'ils ont proposé, parce qu'il avait sa tante qui était la femme du vieux Casimir. La tante est allé le voir pour lui demander de prendre la responsabilité de son mari Casimir. Au moment qu'il nous a convoqué tout le monde après la fête, le groupe a dit que maintenant on va choisir le président du groupe. On a choisi M. Karin da Silva. Au moment qu'on l'a choisi il était bien*

<sup>109</sup> Entretien avec M. Da Silva le 04 mars 1995 à Porto Novo.

<sup>110</sup> En février 1996, un franc français équivalait à 100 FCFA

*avec nous. On fêtait. On a constaté qu'au moment qu'on était séparé là on organise plus mieux qu'au moment qu'on est arrivé chez lui. Pour fêter il débloque de l'argent et les gens nous ont dit que à notre temps on ne faisait pas ça. On cotise de l'argent. Parce que s'il nous donne de l'argent chaque fois, le jour qu'il va nous laisser comment on va faire pour s'organiser? Là il dit non, tout le monde n'a pas d'argent. On dit oui mais on n'a qu'essayer de cotiser, c'est quelque chose entre nous même, au sein du groupe. Nous les catholiques on est contre ce qui se passe. Si ça continue comme ça il vaut mieux qu'il prend son chemin, nous aussi notre chemin.”* <sup>111</sup>

Il semble que la question d'argent puisse être considérée autant comme une fausse question que comme le coeur même du problème. Elle est fausse dans la mesure où, devant cette inévitable contingence de toute association, M. Da Silva évalue le montant, sort son portefeuille et règle le problème permettant ce faisant que la question d'argent devienne une “raison inutile qui ne vaut rien”. En revanche, si la question d'argent est réglée par une cotisation, cela permet à tout le monde d'apporter sa contribution, dans la mesure de ses moyens. Le résultat est que ceux qui ne peuvent donner beaucoup sont tout autant concernés par la fête que ceux qui y contribuent avec largesse, et qu'enfin tout le monde peut se réclamer de l'association, ce qui semble être le véritable coeur du problème.

Cet aspect est encore plus clair dans le propos de Mme Amégan, née Campos, quand elle se plaint, à son tour, que sous la présidence de M. Da Silva les gens ne se rencontraient plus. “*Avant la fête – raconte-t-elle – on allait voir les gens qui sont ici avec leurs noms sur le cahier. Et on allait, Jean (Amaral) et moi les visiter pour leur dire voilà la fête approche, il faut votre participation et ils donnaient. Nous commandions des messes et quand Da Silva nous avait invité pour mettre tout le monde ensemble, nous avons laissé tout ça là. Avant là, les parents aussi le faisaient, ça leur permettait de voir les gens. Avec Da Silva cette idée de voir les gens est finie.*” <sup>112</sup> C'est ainsi que la cotisation sert à entretenir le réseau de relations personnelles et sociales qui constitue la base de la

---

<sup>111</sup> Entretien avec M. Jean Amaral le 02 mars 1995 à Porto Novo.

<sup>112</sup> Entretien avec Mme Amégan, le 02 février 1996 à Porto Novo.

célébration du Bonfim et qui reste l'un des aspects les plus importants pour ses participants. S'il n'y a plus de réseau de relations à l'occasion de cette fête, qui demeure le seul moment où l'identité "brésilienne" est assumée collectivement, l'existence même du groupe ethnique devient un phénomène résiduel qui finit par échapper aux individus qui en font partie.

Jean Amaral semble montrer à travers ses propos qu'il prend en compte l'importance d'entretenir ce réseau de relations. Il le fait sans doute, par nécessité de maintenir vivante la célébration du Bonfim en tant qu'elle appartient au patrimoine de sa famille, et/ou parce qu'il a l'intention d'en tirer un profit commercial, comme l'en accuse M. Da Silva.

"L'idée de voir les gens" est, en revanche, considérée par M. Da Silva comme l'une "des raisons inutiles qui ne valent rien". Cette manière d'entretenir ce réseau de relations ne lui semble pas nécessaire. Ce qui semble l'intéresser davantage est le parrainage de la fête qui lui permet d'entretenir des relations clientélistes avec la communauté et de s'approprier symboliquement l'événement. Il n'a en effet parrainé qu'une seule grande fête du Bonfim, en 1990, en l'honneur de l'ambassadeur du Brésil auprès du Nigeria, qui est commissionné aussi auprès de la République du Bénin. C'est peut-être pourquoi les autres l'accusent d'avoir voulu être président de l'Association afin d'acquérir la légitimité qui lui aura permis de se faire nommer consul.

Il se trouve que depuis 1990 on rencontre deux associations de "ressortissants brésiliens" à Porto Novo. L'une est visible toute l'année par sa présence bien signalée sur la place principale de la ville au moyen d'un panneau à l'entrée de son siège, qui est aussi la résidence de son président. Celle-ci est d'ailleurs identifiée par un deuxième panneau sur lequel on peut lire "Consulat du Brésil – Résidence du Consul Honoraire" ainsi que par un drapeau de la République du Brésil.

L'autre association, en revanche, ne se présente au grand jour que le troisième dimanche après l'Épiphanie, tout comme à Bahia, pour annoncer à la population de Porto Novo que les *agouda* sont

toujours là, qu'ils aiment danser et s'amuser pour bien fêter le jour de leur patron, *Nosso Senhor do Bonfim* .

## 2. La sortie des drapeaux

C'est dans la ville de Porto Novo, comme on l'a déjà souligné, qu'on trouve encore la célébration du *N. S. do Bonfim* dans son ancienne structure. Elle comprend trois moments, et débute par un défilé dans la nuit du samedi, veille de la messe. Lors de ce défilé les participants portent quelques accoutrements de la *Bourian* , et, au son de la fanfare, parcourent les principales rues de la ville pour annoncer la fête à la population en s'arrêtant chez les "brésiliens" pour les inviter à y participer. Le deuxième moment est celui de la messe solennelle, où les membres de la confrérie se présentent au grand complet, munis de leur drapeau. Vêtus de blanc – comme les adeptes d'Oxalá à Bahia – ils portent en diagonal sur la poitrine une écharpe verte et jaune où on peut lire "*Nosso Senhor do Bonfim*" . Un petit défilé, sans fanfare ni drapeau, se produit à la sortie de l'église. Le troisième moment est marqué par la convivialité et le divertissement. Il y a d'abord le pique-nique où on peut déguster, à côté de la cuisine béninoise, les mets brésiliens tels que la *feijoada* et le *kousidou* . Plus tard, vers la fin de l'après-midi, arrive le grand moment de la présentation de la *Bourian*, qui attire un public assez large parmi les habitants de la ville. La fête se clôt par un grand bal à ciel ouvert.

Cette structure traditionnelle a été respectée dans l'intégralité par l'Association des Ressortissants Brésiliens – *Bourian* lors des deux célébrations auxquelles j'ai eu l'opportunité d'assister, pendant les années 1995 et 1996. Dans la première, la messe a eu lieu le 22 janvier. Le samedi 21, aux alentours de 19 heures, les participants se sont rassemblés dans la maison familiale des Amaral, qui fait aussi office de siège de l'Association, et où sont stockés les accoutrements et les instruments de musique. Sur le trottoir devant la maison, était fixée une grande banderole sur laquelle on pouvait lire le nom de l'association, entourée par deux grands drapeaux de la République du Brésil. En fait, le drapeau brésilien ne faisait pas partie de la tradition jusqu'au moment où, il y a trois ans, on l'a fait fabriquer

d'après le modèle trouvé dans un magazine. C'est ainsi que, selon Jean Amaral, il est désormais incorporé au défilé pour "*afficher notre condition de 'brésiliens'*". Il semblerait qu'il s'agisse d'une réaction au fait que M. Da Silva, en sa qualité de Consul Honoraire du Brésil, maintienne le pavillon brésilien hissé en permanence devant sa résidence.

Une ambiance de fête s'instaure avec l'arrivée de la fanfare composée d'un grand tambour, deux petits tambours à baguettes, un trombone à coulisse et deux clarinettes. Tout le monde est vêtu avec soin. Les dames portent des robes longues de soirée aux couleurs jaunes et vertes, d'autres sont déguisées comme au carnaval. Plusieurs personnages de la *Bourian* sont également présents, Yaya et Yoyo, ainsi que des personnes portant des masques de lion, crapaud, squelette ou encore ceux de "Mitterand", "Chirac" et "Giscard". Ces masques ont été achetés en France sur commande et sont là, explique Jean Amaral, afin de souligner le syncrétisme avec la culture française. "Mammywatah", personnage portant un masque de femme blanche et un serpent autour de la taille est également présente. Aux environ de 20 heures, le groupe comprend déjà presque une centaine de personnes, dont la majorité sont des femmes de tout âge. Les trois frères Amaral – Jean, Adolphe et Auguste – qui portent des vêtements assortis, organisent le défilé. Une cinquantaine de lanternes à bougie sont distribuées aux participants. Il y en avait 150, explique Amaral, mais comme les lanternes plaisent beaucoup aux gens, chaque année leur nombre se trouve réduit.

L'organisation du défilé et son ambiance rappellent certains moments équivalents du carnaval brésilien, à la différence que dans le premier on ne trouve pas de boissons alcoolisées. La fanfare joue très fort, les gens qui portent les lanternes se mettent en file des deux côtés de la rue tandis que les autres participants évoluent entre les deux. Les deux drapeaux sont portés par Milles Antoinette Campos et Eveline Mariano, chanteuses principales du groupe, qui ouvrent le défilé. Entre les deux, se trouve une jeune fille vêtue d'un très bel accoutrement scintillant avec des ailes, à la manière des costumes des écoles de samba au Brésil. Yoyo, Yaya, le "lion", Mammywata, "Mitterand", la "grenouille", dansent avec les autres participants,

poussés par la fanfare qui ferme le cortège. Une personne marque le rythme à coups de sifflet tandis qu'Adolphe et Auguste Amaral, tout comme on le fait au carnaval au Brésil, arpentent la foule d'un bout à l'autre pour bien faire entendre les chansons qui sont chantées à plein poumons :

*A sociedade brasileira  
está na rua  
Venha ver, venha gostar  
O brinquedo  
é delicado  
para quem, para quem  
gosta de ver* <sup>113</sup>

en insistant tout particulièrement sur le mot "*brasileira*". Les gens dansent vraiment, tel qu'on pourrait se croire dans un défilé des anciennes sociétés du carnaval de Rio de Janeiro au début du siècle. Bien avant, à la tête du cortège, drapé d'un chemisier de plusieurs couleurs, d'un ample pantalon rouge et de chaussures blanches, les bras grands ouverts, Jean Amaral salut le public comme un véritable patron d'école de samba.

Le groupe a assuré lui même sa protection, au moyen de plusieurs hommes qui stoppent la circulation et organisent le déplacement. Exalté par les chansons de la *Bourian*, *marchas* et *sambas*, le groupe parcourt les rues désertes mais aussi les grandes voies de circulation, en attirant ainsi la curiosité des passants. "*Mais c'est quoi, cette fête?*" peut-on entendre ici et là. Pour ceux qui ne connaissent pas les drapeaux ouvrant le cortège, la réponse se trouve à l'intérieur même des chansons qui affirment l'appartenance ethnique de la fête. Les plus chantées sont celles du départ et celle composée en 1992 par Mme Amégan, en Nago qui est la langue la plus répandue chez les *agouda*, entremêlée à quelques mots Portugais: "*Awa yo lodjo / Awa kpeni oke yo / Awa yo lodjo onio / Odjo odu adjo Bonfini / Gbogbo agouda edjeda re wa ba yo (bis) / Titio, titia / Gbogbo wehi we edja wa de yo / Awa yo lodjo oni / Odjo odu Bonfini / Gbogbo agouda edjeda re xa ba yo.*"

---

113 "La société brésilienne est sortie dans la rue / viens voir, viens t'amuser / le jeu est délicat / pour ceux qu'aiment le voir"

L'auteur l'a ainsi traduit librement: "On fait la fête, on est gai, vous tous, les agouda, venez faire la fête avec nous pour être gai aussi, venez, c'est la fête du Bonfim, la fête des agouda, venez faire la fête avec nous, tonton, tantine, les amis, tout le monde, venez faire la fête avec nous, c'est la fête du Bonfim, c'est la fête des agouda."

Le défilé a duré trois heures. Nous sommes partis de la maison familiale des Amaral, dans la rue du Groupement Sud de la Gendarmerie, à Oganla, vers la voie du cimetière, puis nous avons contourné ensuite celui-ci pour atteindre l'Habitation Économique avant de parcourir un grand morceau de la voie circulaire qui intègre la route Cotonou-Lagos. Nous sommes passés ensuite par Katchi, Adjaradocodji, Sadognon et Kokoyê, pour nous rendre au marché Ahaouangbo. En traversant le marché, le défilé est parvenu à la maison de M. Da Silva, place Gouverneur Bayol, à 10h 35. Les personnes constituant le défilé chantent et dansent un moment devant l'entrée de la maison avant de sonner. M. Da Silva n'étant pas là, les responsables de l'association se sont entretenus avec sa soeur qui était accompagnée par deux des épouses de M. Da Silva ainsi que par deux autres dames *agouda*. Elle explique au groupe que M. Da Silva s'est rendu à l'aéroport pour y accueillir des amis.

Le défilé reprend donc la route, passe devant la Cathédrale de Notre Dame et, vers 11 heures, rentre au siège de l'association. Les grands accoutrements de Yaya et Yoyo se retirent tandis que les autres personnages continuent à jouer en face de chez Amaral, où ont été placé de nombreuses chaises. L'*apan*, une boisson faite à base de maïsena sucré, servie fraîche, est alors largement consommée. Les gens ont continué les festivités pendant longtemps encore en chantant ou discutant, dans une ambiance décontractée.

Cette année de 1996, le défilé à la veille de la messe, le 20 janvier, a présenté la même configuration que le précédent, mis à part qu'il aura duré le double de temps. Un plan du parcours a été déposé à l'avance à la Préfecture, ce qui a permis au Préfet, M. Grégoire Sacramento, lui même animateur de *Bourian* à Cotonou, de prévoir la protection policière. Une voiture de police, avec deux gendarmes, ouvrait donc le défilé. De 20h30 à 3 heures du matin, le groupe a rendu visite aux familles *agouda* et autres. Selon les organisateurs,

le choix des maisons à visiter a été fait en prenant en considération, d'une part la partie de la ville qu'ils étaient capables de parcourir, d'autre part l'attachement des familles à la tradition *agouda*, exceptés quelques familles qui ont été visités par devoir de courtoisie, comme cela fut le cas pour le général commandant de la Gendarmerie Nationale. On peut ajouter que toutes les maisons visitées appartiennent à des familles très aisées, où qui ont une longue tradition de participation à la fête.

Lorsque le groupe s'arrête devant une maison, malgré l'heure tardive, les gens sortent de chez eux pour danser et fraterniser. Dès que les maison ont un jardin ou une cour, les participants sont invités à y entrer pour danser davantage. Les hôtes offrent alors des sucreries et de l'eau fraîche aux participants, ainsi qu'une contribution pécuniaire aux responsables de l'association.

Le défilé a commencé dans la voie de la Gendarmerie (photos 33 à 39), s'est arrêté chez les Santos, les Agboton, Da Conceição, Bandeira, et Da Costa. Sur la rue du R.I.B. nous avons rendu visite aux familles Da Trindade, Da Piedade, Miguel, Prats et Massila, avant de se rendre chez les Carlos, les Martins et, finalement, à la maison de M. Karin-Urbain da Silva.

Cette fois-ci M. Da Silva attendait le défilé du Bonfim. Il a d'abord fait ouvrir le grand portail donnant sur la rue pour laisser passer les participants du défilé. Le deuxième portail donnant accès à la grande cour de la concession a été ouvert en suivant, et M. Da Silva s'y trouvait en compagnie d'un ami, avec une grosse liasse de billets de 500 FCFA dans la main gauche. Il les a distribués aux musiciens, aux personnages masqués, aux jeunes filles et aux femmes, bref à tout le monde excepté aux hommes qui ne portaient pas de déguisement et aux petits enfants (photo 40). C'est la ruée, les gens se bousculent, et M. Da Silva interrompt la distribution d'argent et rentre dans la maison, pour ressortir aussitôt avec une caisse de vin italien Moscato et deux billets de 10.000 FCFA, qu'il offre à Mme Domingos, présidente de l'association.

En sortant de chez M. Da Silva, le groupe a été reçu par Mme Francisca Patterson, née De Medeiros, et M. Francis d'Almeida. On

fait une pause, on prend des rafraîchissement, on réorganise le groupe, qui danse encore en hommage aux habitants de la maison. Mme Patterson fait une contribution de 5.000 FCFA et offre une bouteille de gin. Le groupe part alors chez M. Grégoire Sacramento, le Préfet du Département de l'Ouème. Il est déjà minuit quand M. Sacramento fait entrer tout le monde dans sa cour pour y faire la fête pendant une demi heure. Comme les autres, il fait cadeau d'une bouteille d'alcool et fait don de 5.000 FCFA .

Le groupe repart ensuite vers la rue Ineps, pour se rendre chez Mme Jane Johnson, née Gomez, et chez les De Souza. Puis, le groupe s'arrête chez Mme Télégan, née d'Almeida, qui habite la maison de Marcellino d'Almeida, où pendant la majeure partie de ce siècle les "brésiliens" de Porto Novo se sont réunis pour y jouer la *Bourian* . C'est dans la cour de cette maison, informe Jean Amaral, qu'ils ont tous appris à chanter, à jouer et à danser la *samba* . Un portrait du vieux Marcellino, décédé en 1972 dans sa 92<sup>ème</sup> année, est exposé dans la cour et suscite le respect de tous (photo 41 et 42).

Il était déjà très tard, mais les gendarmes semblaient être les seuls à montrer de la fatigue, car en chantant et en dansant à travers des rues désertes et sans éclairage le groupe est encore parti pour rendre visite aux familles Francisco, Campbel, Dossou et au Général Kourjamè, commandant de la Gendarmerie Nationale. Compte tenu de l'heure tardive, et pour des raisons de sécurité le général ne pouvait pas recevoir le groupe, aussi a-t-il envoyé ses compliments et une contribution de 5.000 FCFA.

Une fois de retour à la maison de la famille Amaral, vers 3 heures du matin, nous avons poursuivi encore les festivités en nous restaurant de bières et de sucreries. En parlant en Nago, Jean Amaral annonce le montant de la quête, d'après le carnet de la trésorière: 62.200 FCFA. À ce moment quelqu'un vient annoncer qu'on a oublié la maison de Mme Florentine Campos, qui pourtant les attendait avec un grand repas, tous y sont donc repartis.



Photo 33 – Défilé à la veille de la messe du Bonfim, en 1996.  
Au premier plan, Mme Amégan et les porte-drapeaux Eveline  
Mariano, à gauche, et Antoinette Campos. On peut apercevoir M.  
Amaral, au fond, en chemise blanche et cravate, avec un “pandeiro”.



Photo 34 – Mlle Évelyne Mariano



Photo 35 – Un beau costume de carnaval, comme au Brésil,  
suivi de Yaya et Yoyo.



Photo 36 – Au centre, Mme Talen, née Domingos, danse la *samba* .



Photo 37 – Un Amaral de la troisième génération  
avec Eveline Mariano.



Photo 38 – Mme Amégan, habillée en “brésilienne”.



Photo 39 – La samba .



Photo 40 – Chez Karin-Urbain da Silva.



Photo 41 – Chez feu Marcelin d'Almeida.

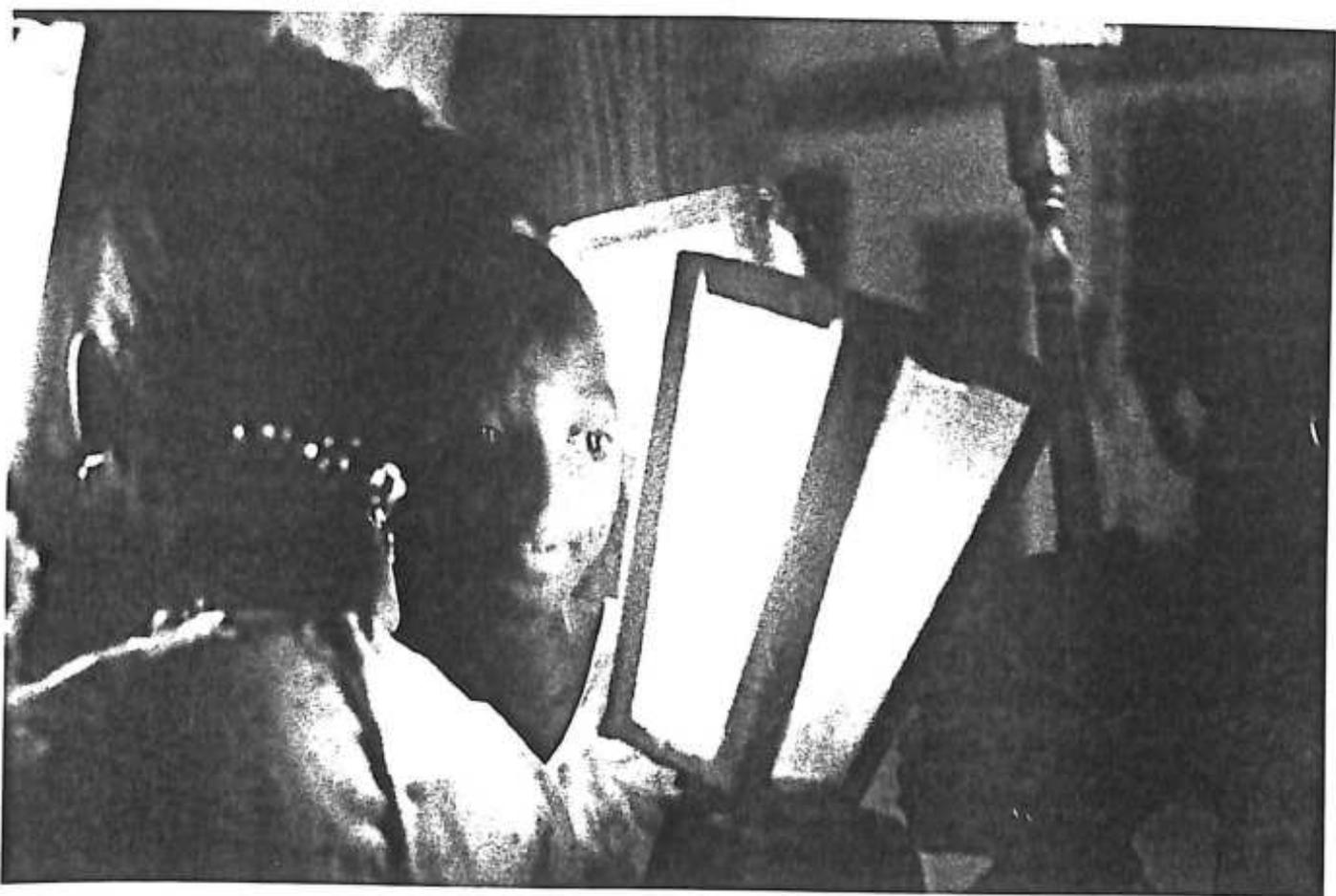


Photo 42

### 3. *Dévotion et divertissement*

Le lendemain, dimanche du Bonfim, est le jour de la messe solennelle. En 1995, conformément à la tradition, tout le monde s'est retrouvé à la Cathédrale de Notre Dame des Apôtres à 10 heures. Un groupe de dames, les soeurs Martins, arrière-petites-filles du *Signor Domingos José Martins* en tête de file, accueille les membres de la communauté par un sonore "*bom dia*". Elles sont toutes habillées en blanc, à l'européenne, et portent une écharpe verte et jaune sur la poitrine. C'est un rituel de courtoisie et de respect à la tradition, ceux qui portent l'écharpe représentent la confrérie et reçoivent donc avec fierté les hommages des autres membres de la communauté (photo 43).

Environ 300 personnes ont assisté à la messe, la plupart sans être particulièrement concernées par la célébration du Bonfim. Cependant, le drapeau de l'*Irmandade Brasileira Bom Jesus do Bonfim de Porto Novo* était bien visible à gauche de l'autel maître. Âgé de plus d'un siècle, selon les Amaral, qui l'ont en garde, le drapeau est une pièce de velours vert foncé d'environ 1X1,5m, qui porte le nom de la confrérie brodé en or avec des croix, et au centre une image de Jésus Christ en couleurs, encadrée d'une broderie également en or, le tout étant tenu par un mât central.

Les membres de la confrérie ont occupé les premiers bancs devant l'autel, bien en évidence grâce à leurs vêtements blancs. Pendant la messe on a fait les lectures de culte relatives à ce dimanche-là, à savoir le 3ème Dimanche des Temps Ordinaires, 2ème lecture, et la 1ère Lettre de St. Paul Apôtre aux Corinthiens 12-12-30 vers. Père Charles Whanou, qui était en charge, a lu St. Luc 1.1.4.21. Tout était ainsi conforme au calendrier du service catholique. Dans son sermon, il a fait allusion à une autre messe demandée par certains paroissiens dans la même intention que celle-ci, et a souligné que "*être chrétien est tout dépasser pour se retrouver en Christ*", que tout le monde, "brésiliens" et non-"brésiliens", était des enfants de Dieu. Si bien qu'en aucun moment il a prononcé le nom de *N. S. do Bonfim* et que tous les membres de l'*Irmandade*, accompagnés des autres agouda présents, ont solennellement communié ensemble.

Après le service religieux, le prêtre, accompagné des membres de l'*Irmandade*, sont partis en procession.

L'observation du Père Whanou lors de son sermon à propos de l'autre messe semble due au fait que les partisans de M. Karin-Urbain da Silva avaient eux aussi demandé une messe à l'intention de *N. S. do Bonfim*, pour le dimanche suivant. La partie catholique de l'association de M. Da Silva est composée de deux dames qui entraînent une partie de leur parenté dans leurs devoirs de fidélité au consul. Les divergences entre les deux groupes, n'ont néanmoins pas empêché ces dames de comparaître à la messe de l'*Irmandade*, conformément à leur habitude depuis plus de 50 ans.

Après la messe, les principaux membres de la confrérie se sont déplacés en chantant, "*pandeiro*" à la main, pour se rendre au quartier de Deguê Komey, chez la "Vieille Gonzalo", petite-fille de M. Simplício Gonzalo, le premier patron de la fête du Bonfim à Porto Novo. Ils sont entrés, en chantant toujours, chez la vieille dame qui les attendait avec son entourage. Dans la maison principale de la concession, dans le salon de 4X5m des bancs étaient rangés devant un autel amené du Brésil par Simplício Gonzalo lui-même. Cet autel est construit comme un oratoire, une boîte avec deux petites portières dans laquelle on peut voir l'image de Jésus crucifié au centre. Une autre, à droite semblable mais plus petite, est placée en face d'une gravure représentant la Sainte Famille. L'autel est décoré avec des fleurs et signalé par six bougies allumées, et une septième au centre. Au dessus de l'autel, est accroché un portrait photographique du fondateur de la famille qui porte veste et cravate, et est entouré de deux autres des parents de la maîtresse de maison. On a d'abord récité un "Je vous salue Marie" et un "Notre Père" (photo 44), avant de continuer la fête (photo 45). Au moment de partir, les gens se sont inclinés devant la vieille dame en lui demandant sa bénédiction. Parlant en Goum, elle les a tous salués, puis a donné sa bénédiction et souhaité qu'on fête le Bonfim "*jusqu'à 22 heures*", ce qu'elle a fait, à la grande tristesse de tous, pour la dernière fois de sa vie.



Photo 43 – Mme Martins, arrière-petite-fille de Domingos José Martins, fait l'accueil des "brésiliens" venus pour la messe du Bonfin à la Cathédrale de Porto Novo, janvier 1995.

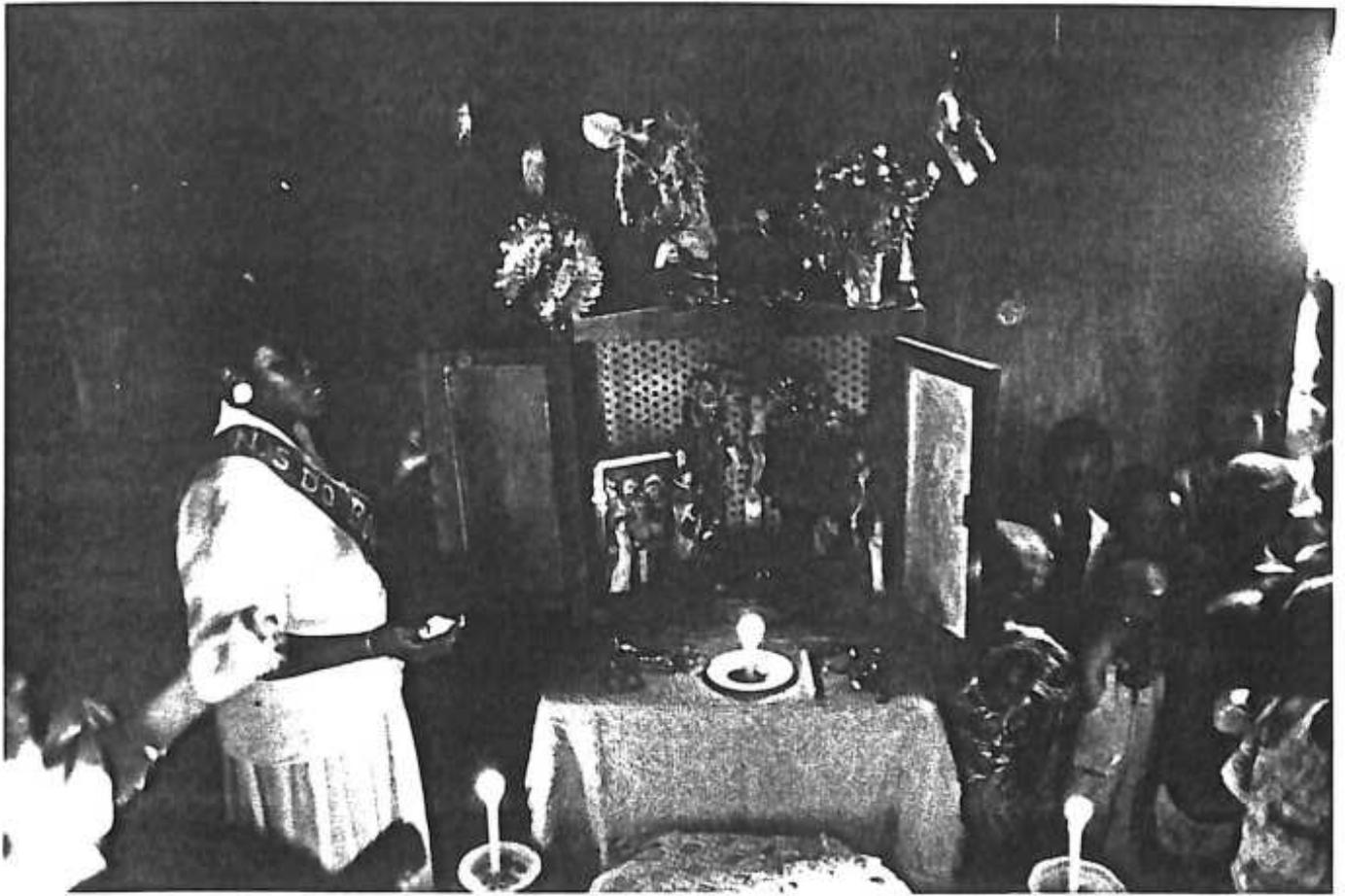


Photo 44 – Chez la “Vieille Gonzalo”, petite-fille du premier président de l’*Irmandade Brasileira Bom Jesus do Bonfim de Porto Novo* .



Photo 45 – Chez la “Vieille Gonzalo”,  
qui est assise au fond à gauche.

Pendant l'année 1996, en revanche, la dispute entre les deux groupes a fini par modifier effectivement la tradition de la fête, en déplaçant la messe de l'*Irmandade* de la Cathédrale de N. D. des Apôtres, où elle était célébrée depuis toujours, à la nouvelle église de Saint François Xavier, de l'autre côté du quartier Oganla. En effet, cette année les partisans de M. Da Silva sont allés les premiers commander la messe du Bonfim, et ont réservé le troisième dimanche. Les membres de l'*Irmandade* ont perçu cet acte comme une tentative de la part du groupe opposant de s'approprier symboliquement la célébration du Bonfim sans accord préalable. Ils ont donc décidé de célébrer le Bonfim dans l'autre église, ce qui, selon les responsables, avait encore l'avantage d'atteindre un autre public en même temps qu'il permettait aux *agouda* de ce côté de la ville de se sentir chez eux.

À 10 heures de ce dimanche 21 janvier, a donc été célébré, à la Cathédrale de Porto Novo, la messe des partisans de M. Da Silva. Les deux dames qui le soutiennent y étaient, mais comme elles ne portaient pas les écharpes de la confrérie et qu'elles ne portaient pas non plus de drapeau, la messe n'a présenté aucune des marques de la célébration du Bonfim. Une visite de courtoisie à M. Da Silva était prévue aussitôt après la messe, mais elle fut finalement annulée à cause de la carême musulmane.

La messe à l'église de Saint François Xavier a commencé à 11 heures. L'église, une énorme construction moderne capable d'accueillir un millier de personnes, était comble de fidèles. Le drapeau de l'*Irmandade Brasileira de Bom Jesus do Bonfim de Porto Novo* occupait la place à droite de l'autel maître, devant lequel s'étaient installés les confrères, habillés en blanc avec leurs écharpes vertes et jaunes (photo 46). Cependant, les fidèles pour la plupart ne savaient pas de quoi il s'agissait, car ils ont apparemment prié St. Christophe, qui était aussi célébré ce dimanche-là.

Au cours de ce service religieux le prêtre n'a pas fait non plus d'allusion à *N. S. do Bonfim*, mais a accepté, avec une expression de sympathie, l'offrande de fruits qui lui a été faite de manière solennelle par les membres de l'*Irmandade* (photo 47). Aussitôt après ce don, deux dames se sont mises à côté de l'autel avec un

panier pour recevoir des offrandes, et presque tout le monde est allé verser une pièce de monnaie. À la sortie, une fanfare attendait le groupe pour faire un petit défilé avec le drapeau dans le jardin de l'église, après avoir raccompagné le prêtre (photo 48). La rentrée s'est également faite en groupe et sous la forme de défilé, mais cette fois-ci sans fanfare ni drapeau. À travers les rues animées d'un dimanche matin, on a principalement chanté les chansons qui font allusion à la condition des *agouda*, comme cela avait été le cas la veille (photos 49 et 50).

Le grand moment de convivialité pour les *agouda* qui célèbrent le Bonfim est le pique-nique après la messe. Dans les deux années où j'ai pu y participer, il avait lieu dans le terrain de l'École Publique Centrale, dans le quartier Oganla, à l'ombre des feuilles de manguiers et d'un énorme sapotier déjà séculaire.

Presque une centaine de personnes s'y sont donc rassemblées pour passer l'après-midi ensemble et partager le repas "brésilien". La *feijoada* et le *koussidou* côtoient alors la pâte de maïs béninoise, la salade, le poisson et le poulet accompagnés de leurs sauces africaines. Au contraire de ce qu'on a l'habitude de voir dans les repas typiquement africains, dont les mets sont conçus pour être mangés avec les doigts, dans le pique-nique l'usage des couverts est de règle. Certains viennent parfois seulement saluer les amis et attendre la présentation de la *Bourian*, les jeunes font des groupes à part et partent ailleurs, les enfants jouent et courent les uns après les autres, c'est, enfin, le pique-nique où tout le monde se retrouve. On y rencontre les familles Mariano, Do Rego, Carlos, Campos, Martins, Amaral, Santos, D'Almeida, Masilla, Domingos, Bento, Marcos, Lopez, Moreira, Sabino, Gomez et encore les Paraíso. Ces derniers constituent en effet la plus importante famille *agouda* musulmane de la ville, mais qui possède également une branche catholique, ce qui fait que finalement les uns et les autres finissent par se retrouver autour d'une *feijoada*, en attendant la présentation de la *Bourian*.



Photo 46 – M. Auguste Amaral et Mme Domingos, présidente de l'Association des Ressortissants Brésiliens – *Bourian* , à la messe du Bonfim, à l'église Saint François Xavier de Porto Novo.



Photo 47 – Les membres de l'*Irmandade* font les offrandes pendant la messe du Bonfim à l'église Saint François Xavier.



Photo 48 – Défilé dans le terrain de l'église Saint François Xavier.



Photo 49 – À la sortie de la messe.



Photo 50 – À la sortie de la messe.

Une personne a donné une tournure spéciale au pique-nique de 1995: Mme Augustinha Abile, née en 1916, présentée comme la mémoire vivante des chansons brésiliennes. Solide pour son âge, elle a chanté, avec un accent admirable, toutes les chansons connues, et en a ajouté une autre dont elle est sans doute la dernière à se souvenir:

*Quando a guerra  
estava forte  
Quem nela estava  
nada aconteceu  
Depois da guerra acabada  
quem nós esperava  
que faleceu (sic) <sup>114</sup>*

Vieille chanson portugaise, allusive à de vieilles guerres ibériques, qui aurait transité par le Brésil, ou peut-être même brésilienne d'origine, relative à d'autres guerres internes ou à celle entre le Brésil et le Paraguay il y a un siècle et demi, c'est un chant de mélodie triste, sur lequel on ne danse pas. On a attendu longtemps le couché du soleil pour commencer la présentation de la *Bourian*. Augustinha, fatiguée, est tout de même venue me saluer avant de partir: "já vou", m'a-t-elle dit en Portugais clair et correct, "boa noite".

---

<sup>114</sup> "Quand la guerre était forte, qui y était n'a rien subi, une fois la guerre finie, celui qu'on attendait était mort"

## II. “ A Bourian está na rua ...”

La *Bourian* est la manifestation populaire la plus traditionnelle chez les “brésiliens” du Bénin. Elle représente un important facteur d’identification et d’affirmation culturelle, comme en témoigne d’emblée les noms de plusieurs groupes tels que l’*Association de Ressortissants Brésiliens – Bourian*, de Porto Novo, ou l’*Association Brésilienne de Cotonou*. La popularité de la *Bourian* est très grande, présente dans les principales villes du sud du Bénin, elle l’est devenue aussi dans la région d’Abomey grâce à des gens comme M. Bruno Rodriguez.

Le spectacle est une adaptation de la fête folklorique brésilienne appelée “Burrinha” ou “Bumba-meu-boi”, où la *bourian* (de *burrinha*, petite ânesse en Portugais) tient le rôle principal. On trouve également d’autres animaux, comme l’autruche, le chien et le rat et des personnages portant des masques de lion, grenouille, Mitterrand, Chirac, etc. Les personnages les plus importants, après la *bourian*, sont deux poupées de 3 mètres de haut, appelées Yoyo, ou Papa Giganta, et Yaya, ou Maman Giganta, qui représentent les propriétaires des plantations au Brésil.<sup>115</sup> S’ajoute à eux le personnage de Mammywata, qui représente la déesse de la mer, également représentée au Brésil, où elle est très populaire sous le nom de Yemanjá.

Un “orchestre” d’environ vingt musiciens, avec des petits tambours, gogos et autres instruments très simples (certains groupes, emploient déjà la guitare électrique), joue et chante, pendant que les personnages font leur représentation. On chante en Fon, en Yoruba, la langue la plus répandue parmi les *agouda*, ou en Portugais. Chaque personnage est appelé en scène par une chanson spécifique, on trouve également deux autres types de chanson, la *marcha* et la *samba*.

Pierre Verger (1953:25-27) a recueilli et publié les paroles de 17 chansons, telles qu’elles étaient chantées il y a 50 ans. La plupart de

---

<sup>115</sup> *Yoyo* et *Yaya* sont des mots brésiliens du XIX<sup>ème</sup> siècle par lesquels étaient désignés le fils et la fille du maître d’esclaves. Selon M. Bruno Rodriguez (entretien le 14 février 1996 à Bohicon), ces personnages ont été présentés pour la première fois à Porto Novo.

ces chansons, comme j'ai pu le constater en assistant à plusieurs représentations, soit ne sont plus chantées soit ont tellement souffert des modifications successives qu'elles ne sont plus reconnaissables. En revanche, j'ai pu en entendre d'autres en Portugais plus ou moins compréhensible et parfois mélangé au Fon ou au Yorouba. Parmi les chansons répertoriées par Verger, la seule qui demeure chantée sans aucune modification à Porto Novo, Ouidah et Cotonou est celle qui est en relation directe avec la célébration du Bonfim:

*Papai eu quero casar*  
*Minha mãe eu quero casar*  
*Hoje, hoje*  
*A festa do Bonfim*  
*Hoje, hoje*  
*Domingo do Bonfim*  
*Aora Deus eu vou me casar (bis) 116*

Il faut encore remarquer qu'à Porto Novo on a également adopté des chansons actuelles, entendues à la radio. C'est le cas de l'onomatopée très répandue au Brésil "*skindô lelê / skindô lala*", en référence à la samba, et d'un morceau d'une *marcha* de carnaval des années 80, qui dit: "*Ô lê lê / Ô la la / pega no ganzê / pega no ganzá*".<sup>117</sup>

L'*animation*, comme on dit au Bénin, clôt la célébration du Bonfim et se retrouve également lors d'autres fêtes et cérémonies de "brésiliens", telles que mariages, baptêmes, anniversaires, funérailles, libérations,<sup>118</sup> etc. Les fêtes et les danses traditionnelles du Bas-Bénin sont presque toutes de caractère religieux, liées au culte du vodoun ou des ancêtres. "*Le monde traditionnel africain* – explique B. Zinsindohoue (1984:233) en parlant du Bénin – *n'organise pratiquement pas de mouvement de masse qui ne soit orienté vers la satisfaction d'un besoin religieux ou qui ne soit tout au moins soutenu par une intention religieuse.*" La *Bourian* est par

<sup>116</sup> "Papa je veux me marier / Maman je veux me marier / Aujourd'hui, aujourd'hui / C'est la fête du Bonfim / Aujourd'hui, aujourd'hui / C'est dimanche du Bonfim / Dieu je vais me marier". Enregistrée chez la famille Amara, à Porto Novo, janvier 1995, lors des répétitions du groupe de l'Association de Ressortissants Brésiliens – *Bourian*. Turner (1975:179), qui a fait sa recherche au début des années 70, souligne que cette chanson est la seule à être entièrement connue au Bénin.

<sup>117</sup> "O lê lê / O là là / touche le ganzê / touche le ganzá".

<sup>118</sup> Cérémonie de fin d'apprentissage d'un métier, quand le maître libère l'apprentis.

contre un spectacle profane, dont le seul motif est d'amuser les gens, c'est peut-être pourquoi elle est de plus en plus adoptée par les non-"brésiliens" dans leurs commémorations de famille. Pour répondre à cette demande, plusieurs groupes se sont professionnalisés, ce qui a amené à des changements dans la forme de présentation. Le spectacle fait sur commande devient moins figé par la tradition et change en fonction du goût d'un public de plus en plus divers quant à ses origines.

### 1. De la "Burrinha" bahianaise à la Bourian africaine

On doit au missionnaire Pierre Bouche <sup>119</sup> les premières références écrites sur la *Bourian* dans sa version outre-Atlantique. En décrivant les coutumes des "chrétiens venus du Brésil" qui vinrent s'installer à Lagos, il remarque qu'ils "*appartiennent à une même classe sociale, et l'on parviendrait sans peine à leur tenir dans une étroite union. Il y a parmi eux un esprit de corps très prononcé qui se traduit souvent par des cérémonies, des fêtes où l'idée religieuse domine.*" Comme exemple de ces fêtes, il raconte la célébration de l'Épiphanie, en 1867, lorsque les "brésiliens" "*promenèrent un boeuf et un âne dans les rues, et représentèrent la venue des rois mages allant adorer Jésus nouveau-né*". Le boeuf et l'âne qui sont arrivés en Afrique avec les "brésiliens" n'ont cependant rien à voir, comme l'a remarqué Verger (1968:619), avec ceux qui ont assisté à la naissance de Jésus dans la tradition chrétienne, ce que confirme aussi le Père Bouche. Ils étaient plutôt une adaptation des divertissements très populaires de la Bahia d'alors, appelés "*Burrinha*" ou "*Bumba-meu-boi*".

La "*Burrinha*" originale, née à Bahia vers la fin du XVIII siècle, donnait effectivement sa représentation à l'occasion de l'Épiphanie, et était très simple dans sa configuration. La présentation consistait dans la mise en scène d'un individu masqué, portant un panier attaché à la taille dans le but de mimer un homme sur une bête, ce qu'il faisait à l'aide d'une représentation grossière de tête d'ânesse

---

<sup>119</sup> Abbé Pierre Bouche, *La Côte des Esclaves et le Dahomey*, Paris, 1885, p. 263, cité par Verger (1968:619-20).

enfilée sur un morceau de bois, puis chantait et dansait, pour amuser les gens.<sup>120</sup> Le "*Bumba-meu-boi*", par contre, est un spectacle plus élaboré, né dans les grandes plantations de canne à sucre et les fermes d'élevage du Nord-est brésilien à peu près à la même époque que la "*Burrinha*", puis qui s'est répandu un peu partout au Brésil. Également présenté lors de l'Épiphanie, il est considéré par les folkloristes comme la fête populaire brésilienne qui revêt la plus grande signification esthétique et sociale de son temps. Son origine première semble avoir été, selon Cascudo (op. cit.), le divertissement portugais du "*Boi de canastra*", qui a été repris par certains esclaves du milieu rural. Dans le spectacle brésilien, toutefois, le boeuf n'est pas issu de la tauromachie ibérique, mais renvoie plutôt à l'animal dressé au travail des champs.

Le "*Bumba-meu-boi*" était le divertissement du petit peuple, inventé par les esclaves et les gens pauvres qui vivaient dans les plantations et les fermes, il amusait aussi les plus humbles travailleurs des villes. Autour du personnage du boeuf, représenté par un déguisement similaire à celui de la "*Burrinha*", plusieurs autres personnages se produisent sur scène – un simple terrain – c'est le cas du collecteur d'impôts, du curé, de l'esclave qui s'enfuit, de la "dame charmante", ainsi que des représentations d'animaux comme l'ânesse, l'autruche, etc. Considéré comme la représentation populaire la plus intense aux niveaux affectif et social (Cascudo, op. cit.), le "*Bumba-meu-boi*" est le spectacle du métis, du *crioulo* et de l'esclave, l'espace de convivialité dans lequel ils mettent en scène leur vie quotidienne et leur perception de la société. Tout le monde chante, participe, et le spectacle s'achève par un grand bal dansant.

Au Brésil du XIX<sup>ème</sup> siècle, le "*Bumba-meu-boi*", plus riche et dynamique, a assimilé la "*Burrinha*", cependant qu'en Afrique, il semble que l'inverse ce soit produit. La "*Burrinha*", très populaire parmi les esclaves de Bahia a certainement dû demeurer comme une référence lors de leur retour en Afrique. Elle a incorporé la dynamique de présentation et les personnages du "*Bumba-meu-boi*", mais cette fois-ci organisés autour de la figure centrale de l'ânesse, avec quelques nouvelles adaptations dues aux influences de la réalité

---

<sup>120</sup> Cascudo (1972), p.180 pour la "*Burrinha*" et pp. 174-9 pour le "*Bumba-meu-boi*".

africaine. Ainsi le personnage de la "dame charmante" à gagné un python pour compléter sa représentation de "Mamywater", le lion est devenu indispensable parmi les animaux et les grandes poupées représentant Yoyo et Yaya, en tant que symboles de la culture brésilienne, ont pris à un rôle de premier ordre.

Divertissement du petit peuple et des esclaves au Brésil, la "*Burrinha*" apportée par ces derniers en Afrique, s'est trouvée là utilisée comme un marqueur d'identité leur permettant d'afficher leurs origines brésiliennes. Elle a donné aux anciens esclaves revenus du Brésil l'opportunité de se rassembler autour d'une mémoire commune chargée de plusieurs indicateurs d'identité culturelle, tels que la langue portugaise dans les paroles des chansons, le rythme musical, de même que le caractère profane de la fête, opposé aux danses et chants africains plutôt liés à l'univers magico-religieux.

Transmise de père en fils jusqu'à nos jours, la *Bourian* – dans sa version aux accents africains – a peut-être perdu un peu de sa force comme moyen de rassemblement des "brésiliens", mais elle demeure toujours une référence majeure d'identité pour les *agouda*, qui d'ailleurs ne se trouvent plus dans la même classe sociale comme au temps du Père Bouche. Jusque dans les années 1970, elle constituait encore un point de rencontre pour les jeunes. "*Quand j'étais jeune fille – raconte Mme Sacramento, née Vieyra – je faisais partie de la Bourian. Avant moi, tous les 'brésiliens' faisaient partie de Bourian, c'était notre vodun, quoi!*" <sup>121</sup> En parlant des ses parents, Mme Amégan, née Campos, remarque à son tour que "*avant là, les dimanches, quand ils quittaient la messe, les 'brésiliens' se fréquentaient. Et ils voient si telle personne va mieux, s'il ne la voient pas à la messe, ils vont la voir chez elle, pour savoir qu'est-ce qui se passe. Ils se fréquentaient, ils se rendaient visite. Mais aujourd'hui il n'y a pas le temps. Chacun court après ce qu'il va manger. Sauf cette histoire de Bourian là, qui nous uni encore.*" <sup>122</sup>

En observant des représentations du spectacle à Porto Novo, Cotonou et Ouidah, on s'aperçoit effectivement que la jeunesse la

<sup>121</sup> Entretien avec Mme Sacramento, le 27 mai 1995 à Abomey.

<sup>122</sup> Entretien avec Mme Amégan, le 17 janvier 1995.

plus aisée y est absente. Le spectacle est redevenu le divertissement du petit peuple, mené surtout par des "brésiliens" plus âgés et par des jeunes qui ne sont pas nécessairement "brésiliens", mais qui appartiennent presque toujours à des rangs sociaux plus populaires. Le public est lui aussi surtout constitué des gens du peuple, toutes origines ethniques confondues. Ce qu'on constate, donc, c'est que la *Bourian*, tout en gardant son rôle de référence culturelle des "brésiliens" à l'intérieur même du groupe, le devient également vis-à-vis du reste de la société. En s'élargissant à l'extérieur du groupe social d'origine, elle parvient à se faire adopter par les non-"brésiliens". Ainsi, M. Codjovi, qui n'a aucune origine *agouda*, accueille deux fois par semaine le groupe de *Bourian* de Bohicon pour faire des répétitions. C'est ainsi qu'on peut rencontrer chez lui quelques jeunes des familles D'Almeida, Do Rego, Domingo, De Souza entre autres, et des vétérans comme M. Bruno Rodriguez.<sup>123</sup>

Un exemple emblématique du passage de cette tradition d'une culture à l'autre et d'une classe sociale à l'autre est illustré par le cas de M. Joseph Gbédji, considéré comme l'un de plus grands connaisseurs de la *Bourian* au Bénin. M. Gbédji, 60 ans, opérateur géomètre de profession, est actuellement l'encadreur du groupe "Étoile d'Honneur" de Porto Novo. Il a été aussi l'un des fondateurs de la Société *Bourian* de Cotonou-Aïdjédo, en 1958, avec MM. Francis d'Almeida, Bruno Rodriguez et Théodore Kassoundanwo, et a participé à l'entraînement de plusieurs groupes à travers le pays et est encore à l'origine de l'introduction de la guitare électrique dans l'orchestre.

Originaire de Ouidah, il a perdu son père à l'âge de 11 mois, et a été pris en charge par sa grand-mère, qui "était fille domestique des 'brésiliens' De Souza" et, explique-t-il, "petit à petit je me suis relevé avec les *agouda*." <sup>124</sup> Il a fait "l'école brésilienne", et a participé "depuis toujours" aux fêtes de *Bourian*. Il raconte que la *Bourian* à Cotonou s'était arrêtée en 1937, pour reprendre vers 1949 quand "un européen est venu du Brésil en disant que ça ne devait pas se faire ainsi, qu'il fallait se réveiller et reprendre." Il

---

<sup>123</sup> Entretien avec M. Bruno Rodriguez, le 14 février 1996 à Bohicon.

<sup>124</sup> Entretien avec M. Joseph Gbédji le 11 février 1996 à Porto Novo.

était fort impressionné par l'importance de l'europpéen et par les propos entendus, mais il ne connaît pas son nom car il n'a pas osé poser de question étant donné, dit-il, que "nous les enfants de chez nous, quand tu es un enfant 'brésilien', même domestique, il faut être respectueux. Chez les 'brésiliens', il faut être respectueux en toute chose." Le fait est que M. Gbédji a tout appris du spectacle, son organisation, les danses, les rythmes et surtout les paroles des chansons, qu'il a toutes répertoriées dans un cahier. Il a aussi enregistré, à la demande d'une société commerciale, une cassette audio qui a eu quelques succès. Toutefois, ses droits n'ont pas été payés, ce qui a motivé l'interdiction judiciaire de la vente de la cassette, qui d'ailleurs circule toujours, ce qui atteste bien de la popularité de la *Bourian* au sein de la société béninoise.

On trouve actuellement des groupes de *Bourian* plus au moins professionnalisés dans plusieurs villes du Bénin. À Ouidah il en existe deux; celui lié à la famille De Souza, fondé par M. Paul de Souza, qui a été célèbre sous la direction du grand animateur feu Théodoro de Souza, dit Téko, et qui se trouve actuellement entre les mains de son fils Ernest; et la "*Bourian* des Neves", une dissidence du premier.<sup>125</sup>

À Cotonou, selon M. Théodore Kassoundanwa, il y a "six ou sept groupes dissidents".<sup>126</sup> Le plus ancien encore en activité est bien la "Société *Bourian* de Cotonou-Aïdjédo", dont le siège n'est, d'ailleurs, plus au quartier d'Aïdjédo, mais est actuellement connu comme le "groupe D'Almeida de Cotonou". Parmi les fondateurs, M. Francis d'Almeida se trouve depuis quelque temps immobilisé sur un fauteuil roulant, M. Gbédji est devenu encadreur à Porto Novo, M. Bruno Rodriguez est rentré à Bohicon, le groupe se trouve donc dirigé à présent par M. Théodore Kassondanwo, d'origine Nago, dont la mère est née Olympio. Le groupe rassemble environ 35 personnes – parmi lesquelles des Vieyra, D'Almeida, De Medeiros, De Souza, Monteiro – et possède, outre les instruments traditionnels – les petits tambours carrés et les plaquettes en bois – une guitare, une basse et une trompette. Le spectacle se présente avec "Papa

---

<sup>125</sup> Entretien avec M. Ernest de Souza, le 11 octobre 1995 à Ouidah.

<sup>126</sup> Entretien avec M. Théodore Kassoundanwo, le 20 février 1996 à Cotonou

Giganta", Mammywater, le cheval, le boeuf, l'autruche et, bien sûr, la *bourian* . Le groupe est sollicité en moyenne deux fois par mois pour jouer lors des cérémonies de famille et dans les hôtels, contre le paiement de 25.000 FCFA, une bouteille de gin et les frais de transport payés.

L'autre groupe important dans la capitale économique du Bénin est l'Association Brésilienne de Cotonou. Plus récent mais également bien connu, il se réunit chez la famille Lawson. Il a plus ou moins la même composition que le précédent, mais produit une musique plus élaborée, avec des arrangements pour la guitare électrique, dans la perspective innovante de Joseph Gbédji, tout en gardant les instruments traditionnels, comme on peut le voir sur les photo 51 et 52. Quand le groupe est sollicité pour se représenter, l'Association Brésilienne de Cotonou est payée selon le même tarif que le premier groupe, avec qui il partage la plupart de la clientèle de Cotonou et des environs.

Ce groupe, comme les autres groupes de *Bourian* , fait des répétitions le dimanche après-midi, dans lesquelles on chante et on danse de manière informelle et décontractée. Ces répétitions constituent aussi des espaces d'interaction sociale et d'affirmation identitaire. Les gens chantent sans pour autant interrompre les autres activités en cours, et c'est dans ce cadre que les enfants apprennent les chansons et surtout à danser la *samba* , qui reste très différente des autres danses traditionnelles du pays, tant par son rythme que par ses mouvements.

Dans les danses traditionnelles observées entre Abomey et la Côte, les mouvements, courts et répétitifs, sont pratiquement restreints aux bras, qui restent toujours pliés, et aux épaules. Le torse, presque immobile, est projeté vers l'avant, les pieds frappent par terre, la danse donne l'impression que la personne vit un moment de concentration tel qu'elle ne semble danser que pour elle-même. En revanche, dans la *samba* les bras et les mains sont libres et dansent aussi en harmonie avec les jambes et les pieds. C'est le corps entier qui bouge, ouvert et libre aux improvisations. C'est une danse spectacle, qu'on danse certes pour soi mais d'avantage encore pour les autres.



Photo 51– Les musiciens de la *Bourian* , M. Lawson au centre,  
avec leurs instruments traditionnels.



Photo 52 – Les musiciens jouent avec les planchettes de bois appelées “atewo” en Nago.



Photo 53 – La *samba* chez les Lawson, à Cotonou.

Sur la photo 53 on peut voir une petite fille, d'environ huit ou neuf ans, qui s'est spontanément présentée devant les musiciens. Elle jouait avec d'autres enfants dans la cours où on faisait la répétition quand elle est naturellement venue danser, pour repartir jouer ensuite. C'est d'ailleurs, ce qu'ont fait aussi les adultes.

Parmi les autres villes du Bénin où on trouve la *Bourian*, Bohicon, on l'a vu, est le fief de M. Rodriguez. Or, au début de cette année de 1996 à Grand Popo <sup>127</sup> on était entrain d'organiser un nouveau groupe. Mais c'est à Porto Novo que ce spectacle "brésilien" a pris ses plus fortes racines et se montre toujours plus important et vigoureux. De sorte qu'on y retrouve côte à côte et en action, la tradition d'auparavant et les nouvelles tendances actuelles.

## 2. La fête à Porto Novo

Deux groupes de *Bourian* sont actuellement en activité à Porto Novo: celui de l'Association des R ressortissants Brésiliens – *Bourian*, qui se réunit chez la famille Amaral, et le groupe "Étoile d'Honneur", organisé par M. Aurélien Gonzalo, dont l'encadreur est M. Joseph Gbédji. Ces deux groupes sont emblématiques de la situation actuelle de la *Bourian*, c'est-à-dire du moment où la tradition a trouvé une voie commerciale rentable. Les deux groupes jouent la même musique, chantent les mêmes chansons, présentent les mêmes accoutrements, et sont, tous comptes faits, gardiens des mêmes traditions. Ce qui les sépare est l'usage qu'ils font de ces traditions et les priorités qu'ils mettent ou non dans les interactions sociales qui découlent d'un tel événement, ce qui revient, par conséquent, à l'importance de l'image qu'ils véhiculent par ce biais à travers la société.

L'Association des R ressortissants Brésiliens – *Bourian* est l'héritière de la tradition de la fête à Porto Novo, dans la mesure où ses participants sont issus des familles qui ont toujours pratiqué ce divertissement. Ils ont été formés dans la mouvance de MM. Casimir et Marcelino d'Almeida, dans le cadre social plus solide de

---

<sup>127</sup> Entretien avec M. Aurélien Gonzalo, le 04 février 1996 à Porto Novo.

*l'Irmandade Brasileira Bom Jesus do Bonfim de Porto Novo* . On retrouve chez eux la fierté d'être "brésilien" – ce qui est d'ailleurs affiché d'emblée par le nom du groupe – de représenter une culture, d'être enfin les gardiens d'une tradition qui appartient à une large communauté. Le grand moment pour ce groupe est celui de la représentation lors de la célébration de *N. S. do Bonfim* , dont ils prennent entièrement en charge l'organisation, comme on vient de le voir. La présentation de la *Bourian* est chez eux un spectacle gratuit, un hommage des "brésiliens" de Porto Novo à la population de leur ville en même temps qu'un acte d'affirmation ethnique. Le spectacle clôt les célébrations du Bonfim et a toujours lieu après le pique-nique convivial qui succède lui même à la messe. On y trouve présente une partie importante de la communauté "brésilienne" de Porto Novo, ainsi que tous les participants du spectacle. Pratiquement toutes les familles *agouda* de Porto Novo sont d'ailleurs concernées directement ou indirectement par l'événement, puisqu'elles ont apporté des contributions pécuniaires ou autres. Le fait d'effectuer aussi des représentations sur commande n'est pas exclu, mais ce qui maintient le groupe semble d'avantage être l'attachement à la tradition que la possibilité de traduire cette tradition en activité commerciale.

Le spectacle de la *Bourian* , dans le cadre des cérémonies du Bonfim de 1995 et 1996, a eu lieu dans l'enceinte de l'École Publique Centrale, dans le quartier "brésilien" d'Oganla.<sup>128</sup> Les représentations de ces deux années ont été parfaitement similaires dans leurs structures, dans le mode de relations avec le public ainsi que dans la durée du spectacle.

La présentation a commencé vers 18 heures, après le pique-nique. Dans le terrain à l'entrée de l'École, d'environ 20x30m, on a aménagé une sorte de chapiteau pour abriter les musiciens, avec des microphones et des haut-parleurs, ainsi qu'un autre endroit couvert à côté, pour les invités. Le reste du public, environ trois cents personnes, des enfants pour la plupart, s'est mis pêle-mêle autour du terrain qui faisait office de scène. Le groupe des musiciens, une

---

<sup>128</sup> Selon Jean Amaral, le pique-nique du Bonfim et la présentation de la *Bourian* étaient traditionnellement faits dans les jardins de l'ancien Palais des Gouverneurs, actuelle Assemblée Nationale. Ils ont été obligés de changer à cause de l'aménagement des jardins.

vingtaine d'hommes et de femmes, jouaient des "pandeiros" (petits tambours ronds avec des clochettes), des plaquettes de bois qu'on tape l'une sur l'autre, ou simplement marquaient le rythme en frappant des mains.<sup>129</sup> La plupart des musiciens portaient des vêtements assortis, de différents modèles mais faits du même tissu. Adolphe Amaral et Antoinette Campos introduisaient les chansons, et chaque vers était ensuite repris par l'ensemble des musiciens.

*A Bourian está na rua*  
*Venha ver, venha gostar (bis)*  
*É de saia*  
*Saia brasileira*  
*Vem à rua*  
*Pra dançar*  
*Até você, Yaya*  
*Até você Yaya, Yoyo (bis)* 130

Quelques personnes se présentent pour danser, avec un foulard sur les épaules, un bout de celui-ci étant tenu par la main devant le corps (photo 54). Elles font une révérence à l'intention des musiciens, et dansent la *samba*. Elles sont récompensées par les applaudissements du public et stimulées par des cris tels que "bravo Yaya", "bravo Yoyo". On leur colle des pièces de monnaie sur le front, les pièces sont ensuite déposées dans une assiette aux pieds des musiciens.

Le premier personnage à rentrer en scène est le "lion", qui fait office de maître de cérémonie. Il s'agit tout simplement d'une personne vêtue d'un pantalon et d'une chemise assortis, affublé d'un masque représentant un lion. Il tient une hache en bois et parcourt tout le périmètre de la scène en frappant sa hache par terre, pour faire reculer le public, qui s'en amuse. Il chauffe ainsi l'ambiance puis cède sa place à Yoyo, appelé par sa chanson spécifique:

*Papai, papai*

<sup>129</sup> En 1996, il y avait aussi un accordéon.

<sup>130</sup> "La Bourian est sortie dans la rue / Viens voir, viens t'amuser / Elle porte une jupe / Une jupe brésilienne / Viens dans la rue / Pour danser / Toi aussi, Yaya / Toi aussi Yaya, Yoyo"

*Venha ver, papai*  
*Papai, papai*  
*do brachial*  
*Venha ver cantadore*  
*Papai do brasila*  
*Papai, papai*  
*Me deixa ver*  
*Saia do brasila*  
*Viva , viva*  
*O papai do brasila*

Yoyo fait une révérence aux musiciens et des compliments au public, puis se met à danser gracieusement, en tournant en rond. Haut de 3 mètres, cet accoutrement consiste en une tête de poupée représentant un homme blanc à l'extrémité d'une structure en bois léger, ronde dans sa moitié inférieure, recouverte d'une veste avec cravate et d'une grande jupe en bas. Cette structure est tenue par un homme, qui voit à travers une dentelle. Puisque son champ de vision est très étroit, il est guidé par deux ou trois personnes dans ses déplacements. Il ne peut bouger qu'autour de lui même, mais peut marcher et incliner le corps pour les compliments.

Il reste peu de temps en scène, et cède à son tour la place à "l'éléphant". Cet accoutrement est fait de mousse plastique arrangée sur une structure de bois, le tout étant recouvert d'un tissu. "L'éléphant" – comme les autres accoutrements similaires tels que le chien et le rat – est plus léger et agile que les grandes poupées. Il fait semblant d'avancer sur le public puis s'arrête soudain pour "accoucher" d'un garçon déguisé en "Zorro", sous les applaudissements enthousiastes du public (photo 55).

Un moment de suspense puis la *bourian* fait enfin son entrée, au son de sa chanson spécifique:

*Cavalaria*  
*Bravo cavalaria*  
*Bravo brasileiro*  
*Cavalaria pernambucana*  
*Republicana*  
*Viva crioula*

*Cavalaria pernambucana*  
*Republicana*  
*Dona Tereza*  
*é da baiana*

Chevauchée par un “Chirac” souriant, elle accomplit le même rituel de compliments aux musiciens et au public et danse accompagnée d’un “lion”, d’un “crapaud”, déguisé comme celui-ci, et par un “chien”, qui porte un accoutrement comme celui de “l’éléphant” (photo 56). À la fin de sa performance, les musiciens chantent:

*Papa Giganta*  
*vaí coradô*  
*na roupa de você (bis)*  
*Yaya Giganta*  
*Até você Yaya*  
*Até você Yaya Yoyo (bis)*

et la *bourian* cède sa place à Yaya et Yoyo qui arrivent ensemble et sont très applaudis. Ils dansent en tournant et font des révérences au public (photo 57). Les musiciens chantent toujours des chansons liées aux personnages:

*Ê! Yoyo bonito*  
*saia fora*  
*venha ver*  
*eu cantar*  
*a noite toda*  
*até o dia*  
*amanhecer*  
*Até você Yaya*  
*Até você Yaya Yoyo (bis)*

Les autres personnages se présentent à tour de rôle, sauf le “lion”, qui reste toujours en scène en frappant par terre avec sa hache, pendant que les deux grandes poupées maintiennent l’allure du spectacle. Ainsi, rentre en scène un “Giscard d’Estaing” aux bras de “Mammywata”, qui danse un peu avec lui avant d’aller retrouver “Mitterand”, qui vient d’arriver (photo 58).



Photo 54 – La “samba” à Porto Novo, à l’occasion de la célébration du Bonfim.

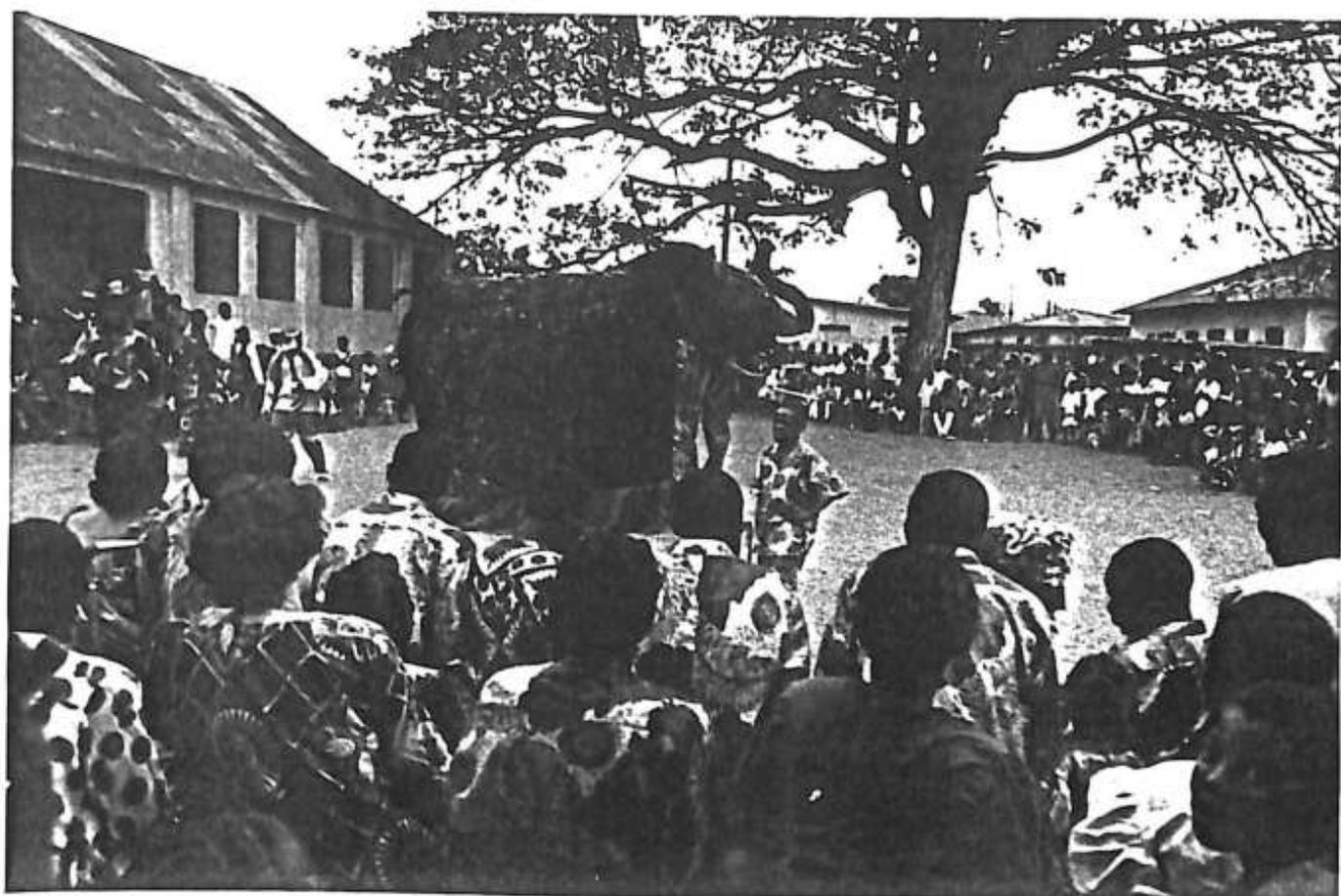


Photo 55 – La présentation de l' "Éléphant".



Photo 56 – La *bourian* , chevauchée par un “Chirac” souriant.



Photo 57 – Yaya et Yoyo.



Photo 58 – “Giscard”, Mammywata et “Mitterrand”.



Photo 59 – Les dames “brésiliennes” ouvrent le bal après la présentation de la *Bourian* .

Pendant plus d'une heure les personnages se sont présentés à tour de rôle sans interruption, Yaya et Yoyo sont les derniers à partir. Jean Amaral prend alors le devant de la scène et danse avec le foulard sur le dos puis le passe à quelqu'un d'autre en guise d'invitation à danser, et ainsi de suite, de sorte que le spectacle se transforme en un grand bal public (photo 59).

Les participants "brésiliens" de la fête du Bonfim et le public gagnent le terrain et dansent chacun à leur manière, comme dans un véritable bal populaire ou un carnaval brésilien. Les musiciens insistent sur la chanson principale de leur défilé de la veille: "*Nós já saímos, faz muito tempo / a sociedade brasileira está na rua / o brinquedo é delicado / para quem, para quem gosta de ver*". Mais le public, qui en général ne connaît pas le "brésilien", ne chante que le morceau le plus facile, "*até você Yaya / até você Yaya, Yoyo!*"

### 3. *Nouveau temps, nouvelle formule*

En 1995, la *Bourian* de l'*Irmandade* a été la seule à se représenter à Porto Novo. Cette année de 1996, toutefois, M. Karin da Silva, se recueillant chez lui pour la carême musulmane, a fait présenter un spectacle le dimanche du Bonfim, le 21 janvier, peu après la fin de celle de l'*Irmandade*. Devant sa maison au centre ville, signalée par des panneaux où on peut lire "Communauté des Créoles de l'Oueme – Association des Ressortissants Brésiliens – Associação de Descendentes de Brasileiros – Résidence du Consul Honoraire", la circulation a été interdite aux véhicules et un public d'environ 200 personnes s'est rassemblé pour assister à la *Bourian* du groupe "Étoile d'Honneur".

"L'Étoile d'Honneur" a été créé en juillet 1992 par les cousins Nicois et Aurélien Gonzalo, qui en assure actuellement la direction.<sup>131</sup> Le groupe rassemble environ 25 personnes entre 15 et 40 ans, dont seulement deux femmes. La plupart des participants sont

---

<sup>131</sup> Malgré la coïncidence de patronyme avec le premier Gonzalo qui a amené la *Bourian* à Porto Novo, Aurélien n'est pas lié au réseau qui a gardé la tradition du divertissement.

d'origine fon de Ouidah, les autres sont *agouda* , mais eux aussi de Ouidah puisque selon M. Gonzalo "*les agouda de Porto Novo sont dispersés*", . Il y a enfin quelques participants goum, de l'ethnie de Porto Novo, mais cela n'empêche pas que la langue parlée lors des répétitions chaque dimanche, soit le Fon.

Le groupe se présente avec les instruments traditionnels, bien que la direction ait bientôt l'intention d'introduire la guitare électrique. Ses principaux accoutrements comprennent Papa et Maman Giganta, qui ne se présentent jamais ensemble dans cette représentation, "Mammywata", un boeuf et la *bourian* , en plus des personnages du "lion", d'un "Charlot" et d'autres encore qui font les clowns. Le groupe est sollicité en moyenne deux fois par mois lors de fêtes familiales telles que mariages, baptêmes, etc., en échange d'environ 10.000 FCFA, d'une bouteille de gin et du paiement du transport. Selon M. Gonzalo, cet argent n'est touché personnellement par aucun membre du groupe, mais rentre dans la caisse commune pour l'entretien des instruments et des accoutrements.

La représentation de "l'Étoile d'Honneur" a durée une heure précise. Tout en utilisant les mêmes éléments de base de la *Bourian* traditionnelle, cette performance s'est révélée plus proche d'une pantomime de cirque que de la mise en scène ou de l'adaptation du spectacle originel. En effet, sous fond de musique traditionnelle, les personnages jouent ici un scénario qui se veut humoristique, dans la même lignée de ce qu'on trouve déjà banalisé à la télévision et dans d'autres spectacles publics. Les musiciens chantent durant un moment les chansons traditionnelles, avant que les clowns viennent faire leurs pantomimes pour amuser le public. Mammywata est le premier personnage important à se présenter. Elle fait son entrée escortée par "Charlot", qui se frotte à elle et tente de la caresser. Elle se promène voluptueusement sur scène, et est suivie par les clowns, tandis que "Charlot" mime, accolé à son dos, l'accouplement sexuel. Un des clowns, qui porte un masque de veillard, essaie d'empêcher "Charlot" de se rapprocher de Mammywata, et, à son tour, s'efforce de la tripoter. Cette scène dure longtemps, avec de multiples variations, jusqu'à que la dame finisse par choisir le veillard et l'embrasse, à la grande satisfaction du public, qui s'amuse

encore de voir qu'un deuxième clown vient se coller derrière le veillard et mime lui aussi l'acte sexuel (photo 60).

De la maison de M. Da Silva, qui faisait office de coulisse, on a vu bientôt sortir plusieurs cartons remplis de bières et de sucreries pour les distribuer aux participants du groupe ainsi qu'aux spectateurs. Après un moment sans pantomime, mais toujours en musique, Papa Giganta fait son apparition. Habillé en militaire, portant képi, "médailles" et autres symboles aux couleurs nationales de la République du Bénin. Il se présente avec ses longs bras qui balancent, et est beaucoup plus léger et agile que son homologue traditionnel. Son numéro consiste à frapper les autres clowns, les musiciens et le public, ce qu'il fait à maintes reprises durant un quart d'heure. On continue à chanter tandis que Papa Giganta ne danse pas, fidèle à son rôle d'amuser le public en lui tapant dessus (photo 61).

Finalement la *hourian* fait son entrée. Toute en mousse et plus souple que l'accoutrement traditionnel, elle se borne à effrayer les musiciens et le public pendant environ 10 minutes. Aussitôt sa représentation achevée, la musique cesse et le public repart



Photo 60 – La pantomime de Mammywata et de ses clowns.



Photo 61 – Le “Papa Giganta” de l’Étoile d’Honneur

### III. *Habemus papa* , l'intronisation du Chacha VIII

De 1821, au moment où Dom Francisco Félix de Souza quittait Aneho pour s'établir à Ouidah à la demande de Ghézo, à 1995, il y eut sept Chacha. On compte cependant des périodes creuses, une entre 1888 et 1917, une autre entre 1956 et 1961 et une troisième entre 1969 et 1995, moment où la famille a choisi le huitième Chacha (Souza, 1992:111).

En fait, la famille De Souza, avec ses milliers de membres disséminés dans toutes les classes sociales et présents dans les carrières professionnelles les plus prestigieuses, est devenue une référence presque aristocratique au Bénin. Dans son ouvrage *La Famille De Souza Bénin-Togo* (op. cit.), Mme Simone de Souza fait un répertoire préliminaire des descendants connus de D. Francisco. On y trouve 32 branches issues des enfants du fondateur de la famille, et neuf autres "branches associées". La liste des membres de la famille identifiés par leurs prénoms et leur filiation, en ce qui concerne les cinq premières générations, atteint environ 12.000 personnes.

En l'honneur de son fondateur, la famille maintient une sorte de musée à Singbomey, où se trouvent le tombeau de Chacha I et le petit cimetière familial. La date de naissance du fondateur – 4 octobre 1754 – est commémorée tous les ans par une grande fête "brésilienne". À cette occasion la famille offre un banquet à des centaines de convives suivi d'un bal de *samba* et d'un spectacle de *Bourian*.

Si les fonctions du premier Chacha ont en effet disparu et le titre perdu de sa force, il représente toujours les intérêts de la plus puissante famille de Ouidah et l'une des plus importantes du pays. En 1995, dans un moment de revalorisation des chefferies traditionnelles au Bénin, la famille De Souza a finalement réussi à introniser un nouveau Chacha, 26 ans après la disparition du dernier à porter ce titre. M. Honoré Feliciano de Souza, riche homme d'affaires établi au Togo, a été alors choisi comme le huitième Chacha de la dynastie.

## 1. La dynastie De Souza

La succession de D. Francisco Félix de Souza, qui opposait trois de ses fils, a été décidée par le roi du Dahomey au cours du mois de mars 1850, si l'on en croit les observations de F. E. Forbes, ainsi consignées dans son journal: "21 mars 1950 – Les messagers du roi sont arrivés aujourd'hui pour convoquer la famille De Souza à Abomey. Le Yévogan y va également. Domingos Martins décline l'invitation. Le but est de choisir un chacha parmi eux. Isidore a l'argent, Ignatio est soutenu par Domingos Martins qui a un grand pouvoir auprès du roi et Antonio est le favori du roi. Ainsi le roi doit choisir entre la richesse, le pouvoir et l'amitié..."<sup>132</sup>

Un autre chroniqueur de l'époque, E. Foa, nous raconte la suite: "Ce fut Isidoro qui vint lui succéder dans ses fonctions. Quant au partage de sa fortune les trois frères étaient en désaccord complet. Les deux aînés comblent le roi de cadeaux pour qu'il déshéritât le troisième, et le roi les appela tous trois à Abomey pour régler le différent. Guèzou s'acquitta de ses fonctions d'arbitre d'une façon qui eut donné à croire qu'il connaissait la fable de l'huître et des plaideurs. À titre d'ami intime lui-même de Francisco Félix de Souza, il commença par prélever les trois quarts de ce que le défunt avait laissé. À l'aîné, il conseilla de se contenter de la charge de son père, pour laquelle il avait forts concurrents; à chacun des deux cadets il donna une maison; l'une à Zomï (près de Wydah), l'autre à Quendjé (quartier de Wydah). Le nouveau Chacha était dans la misère, il ne craignait donc pas d'exciter les convoitises comme son père. Malgré sa gêne, il se fit respecter et garda toujours à Wydah un grand prestige. Quelque temps après il se mit en correspondance avec le gouverneur portugais des îles Saint-Thomé et du Prince, et il l'invita à venir à Wydah. Ce fonctionnaire accepta son invitation et vint passer un mois dans la seconde capitale du Dahomey. (...) À la suite de longs entretiens avec le Chacha, le gouverneur José Marquiz fit réoccuper militairement le fort portugais depuis longtemps abandonné, et nomma Isidoro da Souza gouverneur du fort, avec le grade honoraire de lieutenant-colonel d'infanterie de marine. Une milice composée de noirs brésiliens et d'indigènes, équipée par le

<sup>132</sup> Frederick E. Forbes, *Dahomey and Dahomans*, Londres, 1851, cité par Verger, 1953:40.

*Chacha, vint renforcer la garnison du fort. Comme on l'a deviné sans doute, l'intention d'Isidoro de Souza était de faire de Wydah une possession portugaise. Le gouvernement de Lisbonne l'appuya peu ou prou, et les choses restèrent là.*" 133

Le nouveau gouverneur du fort, le lieutenant-colonel Isidoro de Souza, était brésilien de côté père et prince du royaume Glidji du côté mère, dont la place dans la généalogie royale est reconnue par Fio Agbanon II (1991:47), qui nous renseigne davantage sur son enfance: *"La fille d'Akué, nommée Djidjiabou, devenue grande, épousa le Portugais Don Francisco Félix de Souza et engendra Isidore Félix de Souza, fondateur d'Adjido. Apé, la soeur cadette de Djidjiabou épousa Akoété Zankli Lawson à Lolame et engendra Latévi Agamazon et Boe Salvador. Dès la naissance d'Isidore de Souza, Djidjiabou fut atteinte par une maladie qui détermina sa mort. Sa soeur cadette Adolévi Apé, femme d'Akoété Zankli Lawson, se chargea d'élever Isidore: Isidore et Latévi Agamazon étaient considérés comme jumeaux. Isidore ne connut donc pas sa mère. À l'âge de 8 ans, il fut envoyé au Brésil par son père, d'où il revint forgeron à l'âge de 25 ans."*

Élevé par conséquent au Brésil, Isidoro est devenu, selon la description de l'anglais John Duncan qui l'a connu avant qu'il prenne ses nouvelles fonctions, *"un homme grand et solide, avec une plaisante expression et agréables manières. Il est bon et généreux pour ses domestiques, qui vivent à l'aise dans l'indolence."* 134 Il eut 24 enfants, dont 13 ont eu des descendants qui jusqu'à présent se réunissent le 3 janvier de chaque année pour célébrer "la fête d'Isidore" (Souza, 1992:44).

C'est toujours le voyageur anglais qui nous renseigne davantage sur l'aîné de D. Francisco, quand il écrit dans son journal: *"15 mars 1845 – Sur une petite île du côté opposé de la lagune de Popo est un grand établissement d'esclaves avec diverses baraques appartenant à Isidore de Souza, fils de M. de Souza, qui est le plus grand marchand d'esclaves de toute l'Afrique bien que, sous d'autres aspects, il soit*

133 E. Foa, *Le Dahomey*, Paris, 1895, cité par Verger, 1953:40-1.

134 John Duncan, *Travels in Western Africa (1845-1846)*, Londres, 1847, T. 1 p. 102, cité par Verger, 1968:607.

*un homme très bon et généreux. M. Hutton et moi sommes allés visiter l'île et avons demandé après Isidore. Nous fûmes admis dans un grand hall ou principal appartement, de style espagnol, admirablement arrangé et richement meublé avec des objets européens. Autour de cet appartement étaient disposées, dans des riches cadres dorés, des gravures représentant Napoléon au cours de ses principales batailles, ainsi que son exil à Sainte-Hélène et son deuxième enterrement en France. Quelques minutes après, Isidore lui-même apparut et nous fit une cordiale réception. Sa maison est très agréablement située, ayant vue sur l'Océan Atlantique. Elle est bien placée pour son commerce d'esclaves. (...) La plus grande partie de ses esclaves domestiques sont tout le temps soit jouant à quelque jeu qui se puisse jouer étendu ou assis, soit vautrés de toute leur longueur dans la saleté comme autant de porcs... Sur cette île j'ai vu le bétail le plus beau que j'ai rencontré en cette partie de la côte. Il est proprement soigné, avec des abris et ont des esclaves spécialement affectés. J'y ai aussi remarqué un très beau poney en bonne forme. Isidore est des parents portugais" – croyait-il. <sup>135</sup>*

Cette belle maison, a d'ailleurs disparue le jour où Isidore a appris la mort de son père. À force de tirer des coups de feu en signe de deuil, il a fini par mettre feu à la maison, et a perdu dans cet incendie tout ce qu'il possédait, y compris les papiers qui représentaient la fortune de son père placée à Bahia (cf. Verger, 1953:41).

On connaît d'Isidoro un portrait peint à l'huile, ce qui constituait une rareté, sinon une exception absolue, sur la Côte d'Afrique d'alors (photo 62). De ce tableau, dont l'original a été fait à Bahia (Verger, 1968:606), on trouve deux copies actuellement exposées à Singbomé: l'un dans la galerie des portraits de la famille et l'autre à l'entrée de son ancienne maison. Selon les avis du portugais Correia da Silva et de ses contemporains, il était: "*un homme blanc, le front élevé, le regard vif*", tandis que Forbes parle "*d'un mulâtre foncé, avec des cheveux laineux*". <sup>136</sup>

<sup>135</sup> Op. cit., cité par Verger, 1953:42-3.

<sup>136</sup> C. E. Correia da Silva, *Uma viagem ao estabelecimento português de S. João Baptista da Ajuda na Costa da Mina, em 1865*, Lisbonne, 1866, p. 63; Forbes, op. cit., T. 1, p. 4, cités par Verger, 1968:606-7.



Photo 62 – Isidoro de Souza, le Chacha II.



Photo 63 – Agnès de Souza, petite-fille d'Isidoro, avec son mari M. Kpoti (photo exposée à l'entrée de la maison d'Isidore à Singbomey).

Forbes va cependant plus loin dans ses commentaires et fait allusion à des éléments qu'on ne perçoit plus actuellement sur la toile, ce qui peut faire penser que l'original a été recadré ou que les exemplaires en question sont effectivement des copies plus au moins conformes à l'original disparu. Ainsi, il classifie le portrait d'Isidoro comme *“un dessin de fantaisie quant à sa position: sa main droite reposant sur un secrétaire sur lequel gisent des papiers, un encrier, etc., cependant qu'à l'arrière-plan était un Élysée imaginaire, rarement goûté de ces seigneurs de la création, une bibliothèque. Ces hommes ne lisent jamais, écrivent rarement, leur âme est toute enveloppée de plaisirs sensuels; en état de semi nudité, fumant continuellement, ils passent la plus grande partie de leur vie dans leur harem”* – conclut-il.<sup>137</sup>

Gilberto Freyre (1990:128-9), qui a connu le portrait et Forbes lui-même à travers ses propos, fait une analyse percutante des deux : *“Portrait fidèle: mulâtre dans un cadre européen. La main droite du modèle est posée sur un secrétaire avec des papiers et un encrier. Ce qui semblait à l'anglais – qui n'a évidemment rien compris de ce qu'il y avait d'influence brésilienne ou bahianaise dans cette simulation – inexplicable. Inexplicable parce qu'il ne voyait pas des africains ou des “brésiliens” d'Afrique lire ou écrire par plaisir, mais plutôt, quand ils étaient aisés, être toujours livrés à des ‘plaisirs sensuels’. Presque tout le temps dans leur harem. En fumant ‘continuellement’. Pourquoi donc cette main sur un secrétaire à caresser des papiers, de l'encrier et des plumes? Voilà un scénario mensonger: une bibliothèque? La réponse est que les “brésiliens” comme le Chacha ne se faisaient pas représenter en portrait avec l'apparence de notaire ou de docteur seulement pour les beaux yeux des anglais, mais surtout pour impressionner les autres “brésiliens” ou “bahianais”; et pour eux-mêmes, “brésiliens” et “bahianais” qui avaient réussi en Afrique et étaient devenus riches, pour qu'ils puissent combler leurs désirs amenés du milieu brésilien ou bahianais. L'un de ces désirs est celui de ressembler à des notaires, des docteurs, des bureaucrates. Car ceux-ci étaient des personnages qui depuis la fin du XVIII<sup>ème</sup> et le début du XIX<sup>ème</sup> siècle montaient en prestige, au Brésil, par dessus les capitaines et les sergents d'auparavant; et cela permettait*

---

<sup>137</sup> Op. cit.

*aux mulâtres une ascension sociale plus rapide et plus facile que la carrière militaire.*” C’est pourquoi ce portrait matérialise la construction d’une représentation de soi faite sur mesure pour le nouveau rôle social que le personnage souhaite jouer, stratégie, on l’a déjà remarqué, qui a fait école parmi les *agouda* (photo 63).

Sa représentation bourgeoise n’a pas empêché le deuxième Chacha de garder toujours l’apparat d’un grand chef à l’africaine, selon les goûts de son milieu. Les anglais Forbes et Beecroft, alors en mission auprès du roi du Dahomey, ont témoigné des relations entre les chefs “brésiliens” et la cour d’Abomey.<sup>138</sup> Le premier a ainsi décrit dans son journal, le 25 mai 1850, ce qui semble être la première visite d’Isidoro en sa qualité de Chacha à la capitale fon : *“J’arrivais à Canna, et fus bientôt dérangé par la pompe, le bruit et le brouhaha de l’arrivé du Chacha, à la tête de 140 soldats en uniforme, armés et équipés. Aux côtés du chef, se trouvaient divers marchands d’esclaves, sous de grands parasols voyants.”* Beecroft voit les choses à sa manière: *“À l’heure juste, Chacha fit son arrivée; les tambours et les instruments à vent de Chacha faisaient un bruit horrible, auquel se mêlait celui des coups de fusil. Ignatio, le cabécaire de Blancs, alla à la rencontre de son frère et le salua; ils vinrent ensuite et nous serrèrent gentiment la main.”* <sup>139</sup>

Le récit de Forber reprend le lendemain 26 mai: *“Nous levant à l’aube d’un beau matin, nous allâmes à Abomey. Comme nous partions, les troupes de Chacha, prêtes à se mettre en marche aussi, préparaient des hamacs et des harnachements voyants pour transporter ces vendeurs de sang humain à la cour du plus grand chasseur d’esclaves de toute l’Afrique. (...) Cependant que l’orchestre jouait et les tambours battaient, on vit arriver la horde des Brésiliens, dorée et sale. Alors le Chacha prit la détermination d’être le grand homme de la circonstance. Mais, ainsi que la plupart de ceux qui tentent de prendre une attitude dont ils ne sont pas dignes, il n’y réussit point. Le Chacha avait pris position à notre hauteur, et nous eûmes à la dépasser pour la réception. Aussitôt que nous fûmes placés, il fut appelé, et nous aurai dépassés s’il n’avait été*

<sup>138</sup> D’après Verger, 1968:607-9.

<sup>139</sup> Ignatio de Souza, à l’instar de son frère Isidoro, était lui aussi un prince du royaume de Glidji, sa mère étant la princesse Ahossi, nièce de Djidjiabou (Agbanon II, op. cit.).

*maintenu en échec et forcé de prendre place dans la même rangée que nous. Sa rage était évidente, et comme il se plaçait il murmurait distinctement et avec mauvaise humeur 'Político...politico...' (politicien). À ce moment les cabécaires avancèrent, tandis que retentissaient 21 coups de canon en l'honneur de Sa Majesté la reine d'Angleterre, et 13 pour chacun de ses plénipotentiaires, au grand ennui de notre compagnon, qui s'inclina alors et suivit tranquillement notre hamac vers le pavillon royal où il fut reçu après nous."*

Encore une fois Beecroft apporte des nuances puisqu'il a vu autrement cette dispute de préséance: "*Chacha semblait contrarié, et ne savait pas exactement quelle était sa position vis-à-vis de nous et du roi. Il aurait dû mieux savoir la chose, étant fonctionnaire du roi. La canne du roi lui fut présentée avant qu'elle ne vînt à nous, il fut alors certain de sa préséance.*"

Les De Souza continuaient à avoir, même après la mort de D. Francisco, une participation importante dans les cérémonies de la cour d'Abomey, comme il ressort de la lecture des souvenirs du commandant Forbes et de son compagnon Beecroft. Celui-ci, en décrivant les brésiliens, rapporte que "*leurs vêtements étaient simples, excepté de petites culottes de velours brodées d'or placées sur le sommet de la tête, des bagues, des chaînes de montre en or et des pendentifs, mais certains membres de leur famille étaient vêtus de vulgaire calicot imprimé.*" Mais c'est surtout à travers le récit indigné du commandant anglais qu'on prend la mesure de l'importance de la participation des brésiliens dans les affaires du royaume et de leur parfaite intégration aux coutumes locales. D'après Verger (op. cit.), voici quelques extraits du journal du plénipotentiaire de sa majesté britannique:

*"1er juin 1850 – Après que les cabécaires eurent passé, les ministres firent la même cérémonie; ils se prosternèrent, dansèrent, tirèrent des coups de mousquet et reçurent alors chacun comme marque de faveur un bouteille de rhum. Parmi eux était Signor Ignatio de Souza, le commerçant d'esclaves et cabécaire, à la tête des recrues de son frère le Chacha. Comme ils dansaient, descendant vers le siège royal, le roi quitta son trône, et vint danser avec lui.*

"13 juin – Une cinquième amazone ajouta: 'Je suis la mère d'Antonio (de Souza); je désire tuer un éléphant pour lui, afin de lui montrer ma considération, mais les Atakpamés doivent être exterminés auparavant'. Le quatrième régiment d'amazones arriva; quelques femmes en costume militaire, qui appartenaient à la famille de Souza, se joignirent à elles. Une autre amazone dit: 'Je suis fille du roi, sous sa protection; il m'a donné au précédent de Souza; la mort l'a saisi; j'appartiens maintenant à Antonio; mon nom est Agéssi, et ce que je veux c'est faire la guerre à Abéokuta. Au cinquième régiment qui avançait s'était jointe la femme de Chacha, ornée d'environ cent onces d'or pur. Après qu'elles eurent toutes salué le roi avec les cérémonies de prosternation habituelles, elles montrèrent leur équipement et chantèrent: 'Partout où nous le porterons, nous voulons vaincre.' À nouveau les amazones avancèrent et chantèrent, incitant de Souza à être l'émule de son père: 'Tel le porc-épic perdant son piquant le voit remplacé par un nouveau qui pousse à sa place, que les choses soient ainsi au port de Ouidah, qu'un bateau remplace l'autre.'

"20 juin – Comment un Brésilien – car c'est ainsi que Chacha se désigne lui-même – peut-il justifier d'amener 140 hommes au roi pour l'aider dans ses chasses meurtrières aux esclaves: Je ne peux le comprendre. Un peu de discipline, comme à Gallinas, donnerai rapidement un peu de sens à ces marchands dévastateurs.

"25 juin – Le Yévogan, Chacha et Ignatio de Souza sont restés enfermés toute la journée avec le roi, parlant, sans aucun doute, des avantages du commerce d'esclaves. Antonio de Souza s'était absenté sans permission. Aujourd'hui il revint très abattu, la raison en fut bientôt connue. Des avis du Brésil lui avaient fait savoir la prochaine arrivée d'une goélette complètement équipée. Il arriva à Ouidah le soir du 22, et vit le 23 H.M.S. Gladiator passer avec la goélette en remorque."

Isidoro est mort en 1858, la même année que le roi Ghézo, et le successeur de celui-ci, Glèlè, a d'abord nommé Antonio Félix Kokou Adékpéti de Souza, fils d'Ahossi, princesse du royaume Glidji, comme Chacha III.

Kokou Adékpéti est réputé avoir été le plus turbulent des enfants de D. Francisco, conformément aux histoires de la famille recueillies et présentées par Mme de Souza (1992:59-60). Il a fait des études au Portugal et les a poursuivies à son retour. Il aimait se promener à cheval, son hobby européen, flanqué d'une longue épée. Cette habitude bizarre pour son milieu lui a valu le sobriquet de "Dinkpètikla", le fier porteur d'épée. Son tempérament violent et irresponsable est illustré par une anecdote qui raconte qu'un jour il s'est mis à rouler un tonneau avec un esclave dedans autour de la cour de Singbomé pour s'amuser. Son père aurait arrêté de justesse le jeu avant que l'esclave ne se soit asphyxié, en traitant son fils de "Langinou" (celui qui fait des bêtises comme un animal, sale et bête), ce qui est devenu son deuxième sobriquet. Décrit comme quelqu'un qui *"aimait pleinement la vie, boire et festoyer, il ne se fixa pas à une épouse, mais eût de nombreux enfants, tous de mères différentes, choisies pour la plupart parmi ses soeurs, ses cousines et même ses filles"* (op.cit.).

Le choix du roi Glèlè s'est révélé effectivement intenable suite à des disputes entre Adékpéti et la famille Olivier de Montagner, elle aussi importante alliée de la cour d'Abomey. Le roi a donc destitué Adékpéti et a nommé à sa place Ignatio Félix de Souza, qui était également fils de la princesse Ahoissi. Celui-ci a néanmoins disparu *"mystérieusement après avoir dénoncé aux croiseurs anglais le départ d'un chargement d'esclaves par le port de Ouidah"* (op. cit. p. 110). Le mystère est d'autant plus profond qu'Ignatio est né et a vécu toute sa vie dans ce genre de commerce, étant lui même négrier. Le fait est que le roi Glèlè a du choisir pour la troisième fois un remplaçant pour Isidore, et le tour de Francisco Félix de Souza, dit "Chicou" (1824-1880), arriva. Il fut le véritable Chacha III, de 1864 jusqu'à sa mort.

Le lieutenant portugais C. E. Correia da Silva (op. cit.), qui s'est rendu à Ouidah en mars 1865 avec la mission de reprendre possession du fort São João da Ajuda, alors occupé par des missionnaires français, fut reçu par "Chicou". Son récit: *"À terre, attendait Francisco Félix de Souza (le troisième Chacha), ayant auprès de lui trois grandes ombrelles de soie de couleur avec franges. Il était entouré de 80 à 100 de ses esclaves, bien vêtus en*

*pagnes, et armés de fusils, de coutelas et de haches, avec des ceintures de cuir et des cartouchières ornées d'une rangée de cauris qui les rendaient voyantes et plaisantes. Le Chacha, mulâtre clair, de bonne apparence et de physionomie sympathique, assez timide de manières, et auquel il manquait un peu d'aisance, peut-être en raison de l'habitude qu'il avait d'avoir surtout affaire avec des Noirs, était vêtu peu luxueusement, bien qu'il portât au cou de grosses chaînes avec des croix en or, et au doigts de nombreuses bagues; il avait à la main une pipe de grande dimension et une grosse canne avec un pommeau d'or, qui lui servaient d'insignes dans ses relations avec les indigènes. Il avait la tête couverte d'une calotte de velours vert, avec un gland et des galons d'or. Quelques-uns des gens de sa famille qui le suivaient étaient bien vêtus, et parlaient avec aisance, montrant qu'ils avaient reçu leur éducation en dehors de ce lieu, en un pays civilisé" (d'après Verger, 1968:610).*

Le militaire portugais s'est rendu à Ouidah pour régler une dispute apparemment mineure entre le Chacha et les missionnaires lyonnais, mais qui, au fond, contenait déjà tous les enjeux de l'occupation politique et économique de cette région. La famille De Souza avait pris position contre les religieux français à cause de la rigidité dogmatique de leur pratique missionnaire, et parce qu'ils étaient perçus comme un élément de pression de la part des commerçants français pour affaiblir l'influence brésilienne à Ouidah (cf. Turner, 1975:239 suiv.).

Cela a été motif de dissension chez les "brésiliens", les plus humbles ayant soutenu les prêtres dès leur arrivée en 1861, en les aidant par exemple à aménager le fort pour y habiter (Sanvi, op. cit.). Du côté français, il n'y avait pas d'unanimité non plus. Les prêtres ont demandé la protection des autorités françaises du tout récent Protectorat de Porto Novo, ce qui a provoqué des protestations de la part des agents des maisons commerciales françaises établies sur le territoire dahoméen. À leur avis, les missionnaires avaient compromis leur rôle spirituel en demandant la protection du consul pour une affaire qui appartenait au domaine de la doctrine religieuse, et se sont ainsi constitués en agents temporels et officiels de la politique du Protectorat, ce qui renforçait davantage les suspicions des commerçants "brésiliens", représentés par le Chacha.

Ils accusaient les missionnaires de pratiques moralisatrices exacerbées vis-à-vis des "brésiliens" et craignaient la réaction du Chacha, dont le prestige auprès du roi d'Abomey pouvait nuire à leurs intérêts (Turner, op. cit.).

Étant donné que les relations avec la Bahia à ce moment étaient beaucoup moins étroites qu'au temps de la traite négrière, les "brésiliens" cherchaient l'appui du gouverneur de la province portugaise de St. Thomé et du Prince dans le bras de fer contre les français. L'ambiguïté de la politique de Lisbonne envers la Côte, en maintenant toujours le fort sans l'occuper vraiment, a favorisé une fois encore les "brésiliens". De même le lieutenant Correia da Silva a expulsé les missionnaires français du fort le 13 mars 1865 (Verger, 1968:610), et a mis cet établissement militaire portugais une fois de plus sous l'autorité du Chacha. Francisco "Chicou" de Souza a donc été investi des fonctions de gouverneur du fort São João Baptista d'Ajuda, avec le grade honoraire de lieutenant-colonel de l'armée portugaise.

Cette dispute nous montre comment le pragmatisme des commerçants "brésiliens" leur a toujours fait donner la préséance aux intérêts commerciaux à l'insu d'une pratique religieuse, ce qui a été une raison de plainte du côté des missionnaires, qui n'ont jamais perçu la religiosité des *agouda* que comme une stratégie d'insertion sociale.

Certes, pour les autorités françaises le fait que le Chacha soit commandant du fort portugais ne représentait peut-être pas grand chose, par contre, comme l'a remarqué Turner (1975:243), pour les De Souza et pour la communauté "brésilienne" cela était *"plus qu'un simple acte cérémonial; était une sorte de reconnaissance de leur statut spécial vis-à-vis des portugais et du rôle qu'ils avaient choisi de jouer à Ouidah"*. C'était, en somme, un point de gagné en plus dans la construction de leur identité sociale, c'est-à-dire, dans la quête d'une place propre dans cette société.

Le Chacha III s'est fait aussi faire un portrait à l'huile, qu'on trouve aujourd'hui dans la galerie de la famille à Singbomé (photo 64). Ce portrait donne l'impression qu'il a voulu transposer sa stratégie en

tant que Chacha sur la toile, c'est-à-dire, une symbiose de la sobriété bourgeoise de son frère aîné et de la légendaire allure d'aventurier de son père, si chère aux africains. Il s'est fait représenter debout, à peu près dans la même posture qu'Isidoro et pareillement habillé. À la place du secrétaire où reposait la main de ce dernier, Chacha III appuie la sienne sur la "grosse canne avec un pommeau d'or" qui symbolisait son pouvoir. La construction de son image s'achève enfin par la même calotte que portait Chacha Adjinakou. Cette image correspond exactement à son rôle de chef de la communauté "brésilienne" de Ouidah, tel que Francisco "Chicou" de Souza se comportait lors du conflit avec les français.

## 2. *Mito Julião Felix de Souza, le Chacha exécuté*

Le successeur de "Chicou", nommé par le roi Glèlè en 1880, fut Julião Felix de Souza (1832-1887). Son portrait photographique, exposé sur sa tombe à Ouidah, fait état d'un homme clair de peau, aux traits fins et apparemment très à l'aise dans un élégant costume noir à la manière d'Isidoro, mais d'allure plus moderne. On peut voir sur la photo 65 qu'il ne porte plus la calotte en velours de son père dont Chacha III faisait encore usage, ce qui lui permet de composer sans effort l'image d'un bourgeois aisé de la fin du siècle. Exportateur d'huile de palme et de noix de kola, Julião est allé plusieurs fois à Bahia, d'où il importait principalement du tabac et du sucre. Riche et bien établie à Ouidah, il s'est fait bâtir au Quartier Brésil une confortable maison aux murs de briques rouges et fenêtres vitrées, avec de spacieuses vérandas soutenues par des balcons en bois tropicaux, appelée *Lissèssa* (la maison sous l'arbre *lissè*), qui faisait l'orgueil des 45 enfants qui composaient sa progéniture (Souza, 1992:55-57).

Le Chacha IV a assumé ses fonctions au moment où les enjeux politiques et économiques qui avaient déjà motivé la confrontation de son prédécesseur, à la tête des commerçants "brésiliens" de Ouidah, avec les français se radicalisaient de plus en plus. La France avait imposé un nouveau Protectorat au royaume de Porto Novo, disputait Cotonou avec le roi d'Abomey, et mettait en pratique une politique d'encerclement du royaume du Dahomey au moyen de l'établissement des traités de protectorat avec les petits royaumes et

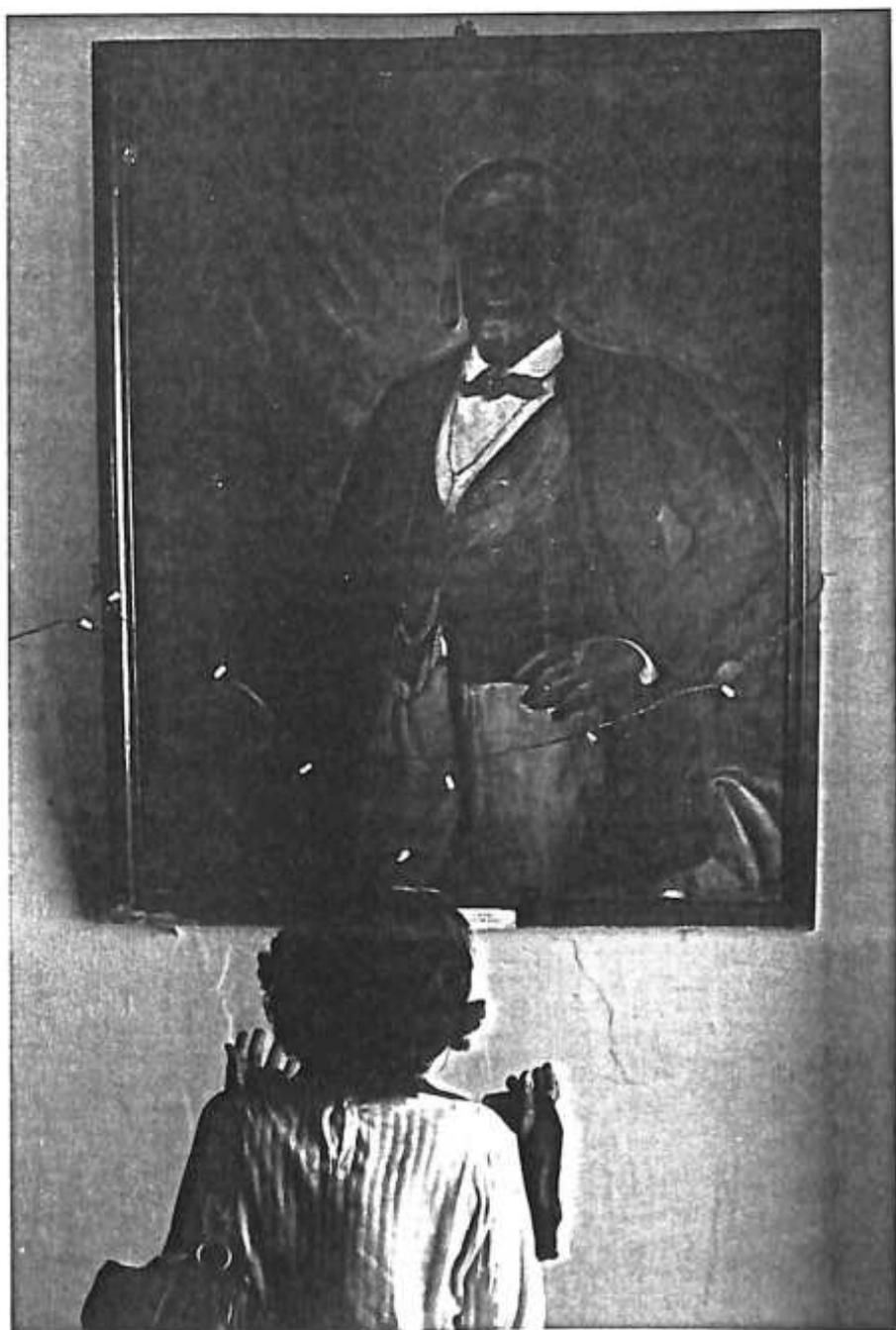


Photo 64 – Une femme de la branche de Francisco “Chicou” de Souza, le Chacha III, fait des prières devant le portrait de son aïeul, à Singbomey.



Photo 65 – Reproduction du portrait photographique de Julião de Souza, le Chacha IV, exposé sur sa tombe, à Ouidah.

chefferies, le long de la Côte. Cet encerclement touchait bien sûr de la même manière les commerçants "brésiliens", qui dans plusieurs localités moins importantes ont adhéré aux français par option ou par contingence. La communauté marchande "brésilienne" de Ouidah, en revanche, se voyait de plus en plus menacée dans ses intérêts commerciaux et dans son pouvoir politique, mais dans le cas de Ouidah avait encore des moyens de se défendre (cf. Djivo, 1979 et 1994; et Turner, op. cit.).

C'est dans ce cadre que le nouveau Chacha s'est montré fidèle au rôle politique de ses prédécesseurs, depuis D. Francisco, comme représentant des *agouda* auprès de la cour d'Abomey et face aux européens dans le but de maintenir Ouidah comme un fief politique et un centre économique "brésilien". À l'instar d'Isidore et de "Chicou", il a également voulu faire de ce port un protectorat portugais. Il a été également fidèle à la tradition commerciale de la famille comme intermédiaire entre le roi du Dahomey et les européens pour la traite négrière, ce qu'il a entamé avec la province portugaise de St. Thomé et du Prince sous la forme déguisée d'un programme de colonisation. Cependant, les temps avaient changés et les enjeux politiques étaient beaucoup plus importants, de sorte que cette double fidélité aux traditions a fini par lui coûter la vie.

Le 25 juillet 1883, le roi Toffa de Porto Novo signe un traité de protectorat et d'amitié avec la France, ce qui consolide la présence politique française dans la région, et les conséquences respectives que cela entraîne au niveau commercial. À ce moment, le résident français, M. Dorat, croyait encore, semble-t-il dans la possibilité d'un accord avec les "brésiliens". Ainsi, considérant que Julião était plus influent auprès du roi du Dahomey et plus puissant à Ouidah que le Yévogan, il lui demande d'intervenir alors du côté de la France dans la dispute au sujet du port de Cotonou. Le gouverneur Bayol a même promis à Julião une récompense de mille francs en marchandises pour ses services. Le Chacha, néanmoins, ne s'engagea pas, ce qui n'a pas empêché, deux ans plus tard, les dahoméens de le croire coupable de trahison (Garcia, 1988:44).

Entre temps, la vieille question avec les missionnaires lyonnais surgit, en 1884, avec l'arrivée, à bord d'un navire de guerre, de

deux prêtres portugais qui avaient pour mission de prendre en charge la communauté catholique d'Abomey-Calavi et Godomè, fief des Vieyra, alliés des De Souza. Le supérieur de la Mission de Lyon a protesté auprès des autorités françaises, mais les prêtres portugais ont exigé que le Chacha soit consulté pour régler la question, ce qui fut fait (Turner, op. cit.).

En fait, un projet de traité avec le Dahomey était en discussion à Lisbonne depuis 1883, mais était maintenu en sursis par le gouvernement portugais pour ne pas soulever de problèmes avec les autres puissances présentes dans la région (Djivo, 1979:329). Cette situation s'est altérée avec la Conférence de Berlin (1884-1885), qui a officialisé la ruée européenne sur l'Afrique. La France, de son côté, avance sur Grand Popo et Agoué et signe avec le roi Atanlé un traité de protectorat le 15 avril 1885. Ce qui a d'ailleurs été fait avec la participation de Bénigne et Calencio de Souza, fils d'Isidore, qui ont servi d'interprètes et ont contresigné le document. Voilà encore un exemple qui montre que chaque localité avait ses propres enjeux et que, pour les "brésiliens", les intérêts commerciaux passaient avant toute autre considération.

Le Portugal a été alors poussé par l'Angleterre, qui voulait ainsi empêcher l'établissement de la France, à assumer un protectorat au Dahomey, ce qui rejoignait son besoin d'assurer à la province de St. Thomé et du Prince des travailleurs pour les plantations. Le gouvernement de Lisbonne décide finalement de passer à l'action. En expliquant cette décision au parlement portugais, le porte-parole du gouvernement affirme que le Portugal ne doit pas *"croiser les bras au moment où tous les peuples de l'Europe se lançaient vers le centre de l'Afrique et prenaient possession de toutes les sources de richesses dont le Portugal pourrait profiter (...), parce que le commerce ne va que là où il y a l'occupation. Il y a une politique à suivre à Mozambique et à Angola et notamment sur la côte de Mina, en faisant de fort São João Baptista d'Ajuda un auxiliaire qui pourra concourir à la prospérité et au développement de la province de St. Thomé et du Prince."* <sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Archives de la Marine, Paris, BB 1390, d'après Djivo, 1994:274.

La manière de concourir à la prospérité et au développement de cette province, accordé entre Julião et Glèlè, était donc l'achat des prisonniers de guerre du roi d'Abomey pour les engager dans le travail des plantations portugaises pour une période de trois années, après lesquelles ils seraient libres. Le contrat d'engagement est destiné "à rembourser le transport et le rachat des malheureux sauvés d'un sort cruel" (d'après Djivo, 1994:227).

Le traité a été négocié par Julião, qui était secondé par d'autres membres de sa famille, notamment Lino Felix de Souza et G. Julien de Souza, ainsi que par Joaquim Rodriguez, frère de Cândido Rodriguez, l'interprète du roi, J. José Araújo et A. Pedro Vieyra, tous commerçants à Ouidah (Turner, op. cit.). La délégation portugaise arrive début août 1885 à bord de la canonnière "Sado", qui reste basée pendant le séjour des plénipotentiaires sur la rade de Ouidah, par mesure de précaution ou d'intimidation. Les portugais se rendent à Abomey conduits par Chacha, mais ne peuvent pas s'entretenir avec Glèlè qui se trouve en mission de guerre. C'est avec le prince héritier Kondo que les négociations ont lieu et un accord est conclu le 2 août à Jègbè, quartier d'Abomey où se trouve un des palais de Glèlè. Il s'agit d'une simple déclaration de protectorat sur le Dahomey, qui sera reprise le 13 septembre à Ouidah, dans des termes qui placent désormais toute la côte du royaume fon sous la protection portugaise ( Djivo et Turner, op. cit.).

Malgré la protestation des commerçants français, le gouverneur de St. Thomé fait hisser le drapeau portugais à Ouidah, Zomaï, Godomè, Boca do Rio<sup>141</sup> et Cotonou. Dans cette ville une proclamation solennelle a eu lieu, quand les arrêtés du nouveau pouvoir en place ont été rendus publiques. Julião Félix de Souza est donc nommé gouverneur de toute cette région, avec le grade honoraire de lieutenant-colonel de l'armée portugaise. Dès le 14 septembre le protectorat est notifié à la France (Djivo, 1979:332).

La réaction française fut très forte aussi bien sur place qu'en Europe. Les négociants français de Porto Novo et de Ouidah, qui se

---

<sup>141</sup> Localité voisine à Grand Popo actuellement appelée Bouche du Roi, certainement à cause d'une mauvaise interprétation de l'expression "boca do rio", qui en Portugais veut dire "l'embouchure du fleuve".

manifestaient surtout par la voix des agents de la maison marseillaise Cyprien Fabre, condamnent *“l’audace du Portugal, inadmissible en droit et en fait”* et se livrent à une opposition sans relâche (Djivo, 1994:277). Pour les responsables politiques français, la déclaration de protectorat était perçue comme le premier pas vers la mainmise du Portugal sur toute la Côte du Dahomey. Le soutien de la communauté “brésilienne” de Ouidah était d’autant plus important que la langue portugaise, déjà parlée depuis longtemps dans la région, était toujours la langue commerciale la plus répandue. Le Résident français à Porto Novo a adressé une série de lettres au Chacha, qui s’est refusé à y répondre en argumentant que ses responsabilités en tant que gouverneur du protectorat ne lui laissent pas le temps de s’occuper des protestations françaises (Turner, 1975:248). À Lisbonne, le chargé d’affaires de France a interpellé le ministre portugais des Affaires Étrangères, M. Bocage, qui repousse toute idée de conquête dans la prise de possession de la côte du Dahomey, en alléguant des raisons humanitaires pour l’action de son pays: il s’agissait seulement de soustraire les prisonniers de guerre du roi d’Abomey à des exécutions certaines, dans le but de faire disparaître les sacrifices humains (Djivo, 1994:227).

Entre temps, sur la Côte les disputes s’accroissent. Le Chacha fit hisser en permanence le pavillon portugais devant sa maison, tandis que les agents de Cyprien Fabre, installés en face, arboraient celui de la France. Plusieurs incidents ont eu lieu, étant donné que les français ne se résignaient pas et que les “brésiliens”, à leur tour, devenaient plus agressifs. Un exemple de l’état de la situation est la dispute qui a opposé un commerçant français, M. Gaillat, qui apparemment parlait au nom de ses homologues, avec la communauté “brésilienne”. M. Gaillat écrivit au gouverneur de la province de St. Thomé en demandant des renseignements sur les réels pouvoirs du Chacha. Une fois la réponse parvenue, le fils du Chacha refusa de la traduire, ce qui fit que M. Gaillat se saisit du consul français. La réponse du Chacha, signée aussi par Antonio F. de Souza, dans sa qualité de cabécaire du roi d’Abomey, et par les négociants Candido Rodriguez, Lino et Germano de Souza, Pedro Vieira et Domingos Martins do Nascimento, rétorque avec emphase qu’il n’y avait pas de limitation dans l’autorité du Portugal sur la région du protectorat (Turner, 1975:249).

La communauté "brésilienne" se montrait alors unie et déterminée à défendre ses gains politiques et économiques. Cette démonstration a également effrayé le Yévogan, qui dès le début du protectorat, en 1885, était en opposition avec le Chacha en ce qui concernait les relations politiques entre les "brésiliens" et la ville de Ouidah. Il accuse le Chacha auprès de la cour à Abomey de vouloir vendre cette partie du territoire du royaume aux portugais, mais apparemment il n'a pas été entendu, car il n'est pas revenu à Ouidah après cet épisode. Le Chacha détient alors le pouvoir absolu pour gérer la ville. Le Résident français, à son tour, essaye en 1886 d'établir des négociations avec le Chacha sur la question de Cotonou, mais Julião n'a jamais comparu aux réunions accordées pour discuter cette affaire (Turner, 1975:253).

Pendant deux ans le Chacha a maintenu cette sorte de pouvoir absolu sur la ville. Quarante ans après la mort de D. Francisco, son troisième successeur avait réussi à répéter une situation qui semblait dépassée pour toujours: Julião avait écarté le Yévogan, rassemblé les *agouda* sous sa seule autorité, soumis les français et, pour comble, avait rétablie la traite négrière. Les bateaux portugais étaient en permanence sur la rade de Ouidah, et, entre le 11 août 1885 et la dernière livraison du 26 novembre 1887, au total 691 personnes furent embarquées de force pour St. Thomé.<sup>142</sup>

En tant qu'architecte du traité de protectorat et intermédiaire entre Glèlè et ses clients portugais, Julião ne détenait pas seulement le pouvoir politique à Ouidah mais touchait surtout tous les bénéfices pécuniaires qui en découlait. On estime à 50.000 francs les commissions qu'il a perçu seulement dans l'affaire de l'engagement des travailleurs,<sup>143</sup> auxquels il faut ajouter les profits du soi-disant "commerce licite". Son comportement personnel et son projet politique suscitaient de plus en plus l'envie des personnes de son propre camp ainsi que l'opposition des négociants français. Il était ouvertement accusé d'entretenir un train de vie démesuré, avec

---

<sup>142</sup> Archives de l'Outre-Mer (Aix-en-Provence), Afrique VI, dossier 67; et Archives Nationales (Paris), F 12 7209, d'après Djivo, 1994:278.

<sup>143</sup> Archives de l'Outre-Mer, lettre de l'Amiral Ribbel au Ministre de la Marine, le 26 juin 1887, d'après Turner, 1975:256.

plusieurs maisons, dont la luxueuse "Lissèssa", où il se livrait à de grands festins, et également de favoriser ses amis dans les affaires. La pression française sur les négociants de Ouidah et sur une partie de la famille De Souza était sûrement aussi grande que celle exercée aux niveaux officiel et gouvernemental. La situation de Chacha n'était confortable ni à Ouidah ni à Abomey. L'accusation du Yévogan, sans avoir donné suite sur le champ à des mesures concrètes, était tout de même de nature assez grave pour susciter des interrogations (Turner, op. cit.).

Vers avril 1887, Julião est appelé à Abomey sous le prétexte qu'on avait besoin de sa présence afin de livrer une cargaison de prisonniers et de discuter leur prix. Il s'y rend avec des collaborateurs et des membres de sa famille. Ils sont tous mis en prison. L'accusation contre lui porte sur les termes du traité et sur la gestion des comptes dans l'affaire de vente des prisonniers. Candido Rodriguez, l'interprète de Kondo, aurait dénoncé à ce dernier les termes du deuxième traité, qui rendait le Portugal souverain d'une partie du territoire du royaume, donnant ainsi raison au Yévogan. D'autre part, le capitaine de long cours Carvalho, commandant du brick négrier portugais, aurait à son tour dénoncé Julião auprès de Kondo pour avoir empoché 50.000 francs dus au roi pour la vente de prisonniers (Turner et Djivo, op. cit.). La branche Julião de la famille de Souza soutient, de surcroît, jusqu'à nos jours l'hypothèse de complot et de trahison de la part de certains frères du Chacha, qui se seraient alliés aux français pour obtenir plus d'avantages matériels.

Le Portugal, à son tour, soumis aux pressions de la France au niveau diplomatique, mécontent des résultats pratiques de l'accord avec Abomey et face aux difficultés pour s'implanter, commence à reculer. Le 16 décembre 1887, le gouvernement portugais annonce finalement aux puissances signataires de la Conférence de Berlin son renoncement au protectorat sur la côte du Dahomey. En expliquant son attitude au parlement, le gouvernement précise que *"le roi du Dahomey et le prince héritier se sont formellement refusés à admettre que le traité du 5 août impliquait une cession quelconque du territoire ou le droit de souveraineté. Les sacrifices humains -*

souligne-t-il – *n'ont pas été abolis au Dahomey et ne peuvent l'être*" (Djivo, 1979:281).

Le fait est que, *"le prince Kondo ne sachant pas lire et son père non plus"*, comme l'explique Djivo (op. cit.), Julião se trouva seul responsable devant le pouvoir d'Abomey en ce qui concerne les termes du contrat, qui furent désormais refusés par le roi et par son héritier. L'accusation de corruption a été prise également très au sérieux par la cour d'Abomey, et a fait l'objet d'une lettre de Glèlè à D. Luis I, roi de Portugal, datée du 16 juillet 1887, justifiant ainsi l'arrestation du lieutenant-colonel honoraire portugais: *"Julião de Souza a fait des choses qu'on ne fait dans aucune partie du monde et pour cela Dieu l'a puni pour ses méchancetés. Il est arrivé au point d'empoisonner les siens tels que Domingos F. de Souza, Gratta F. de Souza, Sabina de Souza, Reminda de Souza et Joanna de Souza. Ces pauvres gens sont morts empoisonnés en deux ans. Julião Feliciano de Souza me devait la somme de 38.100 pezos pour des travailleurs qu'il avait été chargé de faire racheter par les colons portugais et à la fin, il me disait que les Portugais ne l'avaient pas payé et qu'ils n'étaient pas une bonne nation."*<sup>144</sup> Cette lettre a été signée, "par ordre du roi", par Candido Rodriguez, l'interprète de la cour, qui avait dénoncé Julião, ainsi que par un autre De Souza, appelé aussi Antonio Félix, ce qui donne du poids à la version de complot familial.

Soumis à l'épreuve de vérité par le vodun, le Chacha IV a été considéré coupable et fut exécuté avec tout son entourage, à l'exception de son frère Antonio Félix, dit "Agbakoun", et de son neveu Leopoldo de Medeiros. Antonio fut d'abord considéré innocent et libéré, pour être finalement empoisonné par un émissaire d'Abomey deux jours après son retour à Ouidah. Leopoldo a été sauvé in extremis par sa mère, Francisca Sikè Kpèvi de Souza de Medeiros,<sup>145</sup> qui a envoyé à Abomey une délégation de 41 personnes proches de la cour, avec le "récade"<sup>146</sup> de sa mère, Iya Agbalê, et

<sup>144</sup> Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence, Afrique VI, 67 b.; d'après Djivo, 1979:1166.

<sup>145</sup> 41 est un chiffre sacré à Abomey, à côté du 3, 7, 9, 16 et du 21. Un message au roi devait être remis par 41 messagers pour être accepté, selon l'explication du Adjaho, ministre du roi d'Abomey.

<sup>146</sup> Transformation du mot portugais "recado", qui veut dire "commission". Désigne une sorte de baton qui identifiait les personnes de marque.

des cadeaux comme l'exige la coutume. Or, Iya Agbalê, épouse de D. Francisco, frère de sang de Ghézo, était elle aussi liée rituellement aux femmes de la cour d'Abomey auxquelles appartenait aussi la mère de Glèlè, qui ont intercédé auprès de roi et ont libéré Leopoldo.<sup>147</sup>

Les enfants de Chacha furent à leur tour appelés à Abomey et, pour la plupart jugés coupables, furent également exécutés. Le roi a fait fermer les routes dans tout le pays, a interdit les communications entre la région de Grand Popo et Cotonou et a défendu aux établissements de faire leur commerce. Le 7 septembre 1887, à presque deux ans jour par jour de la signature du traité, les soldats du roi brûlèrent à Godomey la maison qui abritait la garnison portugaise et expulsèrent ses occupants. Tous les biens de Julião furent confisqués, le toit de sa maison "Lissèssa" enlevé en signe public de punition. Ses frères ayant refusé d'autoriser son inhumation dans le cimetière de la famille à Singbomey, Julião Félix de Souza, le Chacha IV, fut donc mis en sépulture sous les décombres de "Lissèssa" (Djivo, Souza et Turner, op. cit.).

Une des épouses de Julião, Agboéssi Hounkovo, a cependant réussi à s'échapper avec son enfant, et a trouvé refuge dans un couvent à Agoué. Fille du roi Toyi d'Agoué-Adjigo, elle avait épousé Julião lorsqu'elle était encore toute jeune fille et s'appelait Ahlon Coba. Or, les années se sont écoulées sans qu'elle réussisse à enfanter. Ses parents ont alors consulté le Fa, qui a révélé que, tant qu'elle ne rentrerait pas dans le couvent pour accomplir ses devoirs envers le vodun, elle ne concevrait pas d'enfant. Julião, qui voulait des enfants avec sa femme, accepta le verdict du Fa, et Ahlon rentra dans un couvent à Agoué. Des mois après, il alla réclamer sa femme, mais les dignitaires du couvent lui dirent qu'elle ne pouvait pas sortir avant qu'on ait fait la cérémonie de libération de toutes les filles qui étaient dans le même cas. Julião, impatient de récupérer son épouse, paya la cérémonie pour toutes les vodunsi, et libéra Ahlon Coba, qui désormais s'appelait Agboéssi Hounkovo.

---

<sup>147</sup> Entretien avec Mme Patterson et M. Francis d'Almeida le 19 février 1996, à Porto Novo.

Au cours de la même année, Agboéssi donna naissance à un garçon, qui fut appelé Féliciano. C'est donc avec Féliciano qu'elle s'enfuit, poursuivie par les soldats de Glèlè, qui n'osèrent cependant pas pénétrer dans le couvent où elle s'était réfugiée. Feliciano – appelé également Tosou, celui qui est un enfant d'une vodunsi et a été élevé dans un couvent – survécut mais ne revint plus à Ouidah. Il est devenu tailleur, ce qui lui a valu le sobriquet de Tela (transformation du mot anglais *taylor*). Feliciano Tossou Tela de Souza s'installa à Grand Popo où il eut 23 enfants, qui assurèrent à leur tour la perpétuation de la branche Julião, actuellement la plus nombreuse de la famille De Souza.<sup>148</sup>

### 3. Du pouvoir royal au "Conseil Supra-National de la Collectivité Familiale"

Le roi Glèlè, malgré l'exécution de Julião, a maintenu le titre de Chacha et a désigné Lino Félix de Souza comme le cinquième de la dynastie. Lino Félix fut le dernier des enfants de Dom Francisco à lui succéder et le dernier Chacha à être choisi par le roi du Dahomey. Il est mort moins d'un an après avoir pris ses fonctions, lesquelles étaient, on peut l'imaginer, dépourvues de tout pouvoir politique (Souza, op. cit.).

À la mort de Lino, les affaires d'État au royaume du Dahomey étaient déjà entre les mains du prince héritier Kondo, le futur roi Behanzin. Celui-ci, bien qu'il comptait plusieurs "brésiliens" parmi ses proches collaborateurs,<sup>149</sup> était publiquement hostile aux *agouda*. On raconte qu'une fois, quand on lui proposa d'utiliser les services d'un "brésilien" pour une mission auprès des forces militaires françaises pendant la guerre, il s'était mis en colère et aurait dit: *"Nos pères racontent que la chatte a dit un jour à ses trois chatons: 'Apprenez-moi chacun combien de fois vous vous laisserez éprouver*

<sup>148</sup> Entretien avec M. Noël Feliciano de Souza, fils de Feliciano Tossou Tela de Souza, le 07 février 1996 à Cotonou.

<sup>149</sup> Hormis Candido Rodriguez, interprète et espion, et Julio Medeiros, fournisseur d'armement, déjà cités, il y a notamment Alexandre da Silva, secrétaire du roi, Félix Lino de Souza et Cyrille de Souza, instructeurs de l'armée royale et anciens élèves artilleurs de Richter Ernst et de Peter Buss, agents des factoreries allemandes de Ouidah. Ces deux derniers sont à l'origine des premières défaites des troupes de Dodds, et étaient considérés comme des héros (Garcia, 1988:185 et 237).

*par le malheur avant d'être expérimentés?' L'aîné répondit: 'Un premier malheur m'arriverait, puis un second, mais jamais un troisième.' 'Je serais déjà méfiant après mon premier malheur', assura le cadet. 'Et moi, dit le dernier, je serai bien bête si les malheurs des autres ne me servaient pas de leçon.' Je ne m'explique pas – continua le roi sur un ton indigné – je ne m'explique pas que les Dahoménou aient oublié si tôt les événements qui ont assombri les derniers jours de mon père. Méfions-nous des mulâtres, et même de tous les Awoumènou, descendants des noirs revenus du pays du Blanc." (D'après Hazoumé, op. cit. pp.32-3). Ainsi, on comprend qu'il n'ait pu s'occuper de désigner un successeur à Lino Félix.*

Après Béhanzin, ce sont les français qui ont donné des ordres au Dahomey, et on ne verra pas de nouveau Chacha avant 1917, moment où la famille élira de son propre gré le successeur de Lino Félix de Souza.

Au décès d'un Chacha ses fonctions sont assurées par un Vigan ("responsable des enfants") jusqu'à ce qu'un nouveau titulaire soit intronisé. Le Vigan est choisi parmi les membres de la branche José, qui ne sont cependant pas passibles de devenir Chacha. Selon la tradition familiale, José Félix de Souza, responsable des établissements de Dom Francisco à Zomaï, aurait refusé sa nomination en tant que Chacha. Il fut pris comme une sorte de premier ministre du Chacha, et sa descendance, fut exclue de la succession au titre. La prérogative de mettre le nouveau Chacha sur le trône le jour de l'intronisation<sup>150</sup> revient également à la branche de Zomaï.

Ainsi la régence, comme est appelée l'intérim du Vigan, fut assurée entre 1888 et 1917 par Estève Kpévi (1873-1934), fils de José Félix de Souza. En 1917, Roberto Norberto de Souza (1879-1956), fils de Francisco "Chicou" Félix de Souza, Chacha III, est élu et intronisé par la famille comme Chacha VI. Il obtint tout simplement les fonctions de chef de famille, sans autre rôle politique ni vis-à-vis de l'administration coloniale ni envers la communauté "brésilienne". À la mort de Norberto, en 1956, la régence fut assurée par Grégoire

---

<sup>150</sup> Entretien avec M. David de Souza, le 03 octobre 1995, à Cotonou.

(1899-1978), fils d'Estève Kpévi jusqu'en 1961, quand la famille choisit comme Chacha VII, Jérôme Anastasio de Souza (1884-1961), arrière-petit-fils d'Antonio Kokou Adékpeti, le successeur d'Isidoro qui fut déchu par Ghézo.

Le Chacha VII n'a pas non plus outrepassé les fonctions d'un chef de famille. Mais il s'agit quand même de l'une des plus grandes et plus puissantes familles du pays, qui possède un important patrimoine en terrains, plantations et cocotiers, ainsi que toute une population d'anciens esclaves qu'elle garde toujours sous son influence.

La succession de Jérôme Anastasio s'est donc montrée difficile et a pris 26 années pour se résoudre, au cours desquelles des accusations de sorcellerie et d'empoisonnement des prétendants au titre, aussi bien que de corruption dans la gestion du patrimoine familial, se sont succédées.

Les accusations de sorcellerie et d'empoisonnement ne sont pas nouvelles, le roi Glèlè les faisait déjà un siècle auparavant, comme on a pu le voir. De nos jours, elles sont réaffirmées ou niées selon l'interlocuteur, le moment ou le cadre dans lequel le sujet est abordé. Une chose est pourtant certaine, tous les membres de la famille et les proches prennent en compte cette possibilité et s'y conforment en conséquence. *“La mentalité au sud Bénin – explique Mgr Isidore de Souza, arrière-petit-fils de Dom Francisco et évêque de Cotonou <sup>151</sup> – est qu'aucune mort n'est naturelle. L'unique mort naturelle, c'est lorsqu'on a vieilli, on est vieux, vieux, en ce moment-là on ne dit pas que la personne est morte, on dit qu'elle est allée à la maison, E yi xwé. C'est-à-dire, le temps qu'elle avait à passer ici s'est épuisé et elle est retournée. (...) Il faut donc toujours chercher une cause pour la mort et ça peut être la sorcellerie, ça peut être l'empoisonnement, un maléfice, etc. La mort n'est jamais naturelle. Vous voyez, ce sont des choses comme ça qu'il faudra faire évoluer, si l'on veut sortir d'un certain obscurantisme et je vois que c'est lié à tous les hommes. Quand on lit l'Ancien Testament, tout cela se trouve dedans. Et chez tous les peuples, c'est de la sorcellerie partout. Au Moyen Âge comme au temps de Jésus Christ.”*

---

<sup>151</sup> Entretien avec Mgr Isidore de Souza le 18 octobre 95, à Cotonou.

M. Émile Poisson, béninois d'origine française, dans sa quatre-vingt-onzième année en 1995, a été un observateur privilégié et un acteur important de toutes les transformations que le Bénin a vécu au cours de ce siècle. Ancien ambassadeur en Grande-Bretagne et en Belgique, il fut ministre d'état, sénateur à Paris, député à l'Assemblée Territoriale, maire de Ouidah, dans une longue carrière qu'il a commencé en tant qu'instituteur à Porto Novo. Originaire de la région de Ouidah, où il habite toujours, il a de profondes racines familiales dans cette ville, car son grand-père maternel était Doussou Yovo, l'interprète de Dom Francisco. D'ailleurs, la famille Dosou Yovo possède aux moins deux voduns à Ouidah, *Kentin* et *Gbendahada* (Merlo, 1940:15). M. Poisson est donc bien placé pour parler de vodun et de la famille De Souza. Pareillement à Mgr De Souza, il admet que ce problème de sorcellerie et d'empoisonnement existe, mais il apporte quelques nuances. À son avis,<sup>152</sup> *“chez les De Souza il y a un peu de haine, des rancunes. On a parlé de tentatives d'assassinat, mais je ne crois pas beaucoup, parce qu'ici dans notre pays aucune mort n'est naturelle. On attribue toujours la mort à quelqu'un, à un sorcier, à un méchant, à un vodunoun, à un bokonon. <sup>153</sup> On exagère. C'est mauvais, parce que ça crée la zizanie et la haine dans les familles. L'empoisonnement existe, mais c'est très rare. Les gens croient que partout il y a des empoisonneurs et dans chaque famille l'un veut éliminer l'autre. Je ne dis pas que ça n'existe dans toutes les familles du monde. Il y a eu des empoisonnements à la cour des rois en Europe, il peut toujours arriver des choses, mais le monde n'est pas composé d'assassins.”*

On trouve un exemple concret de cette question dans l'histoire que le professeur Karl Emmanuel Augustt a entendu d'un de ses anciens collègues de séminaire, membre de la famille De Souza déjà décédé: *“Un des enfants de Jérôme, le Chacha VII, était un sorcier très fort en gri-gri, et il voulait à tout prix être Chacha à la mort de son père. Il a réussi à éliminer, avec sa magie, deux ou trois de ses oncles qui étaient des candidats au titre. Quand un de ses frères fut choisi, il a voulu le tuer aussi. Mais, au moment où il se dirigeait, en moto, vers*

<sup>152</sup> Entretien avec M. Émile Poisson le 23 septembre 1995, à Pahou.

<sup>153</sup> Devin, celui qui pratique le Fa.

*un certain endroit pour exécuter les procédés pour tuer son frère, son père, c'est-à-dire, l'esprit de son père, lui a barré la route. L'esprit lui aurait dit alors qu'il avait tort, qu'il avait déjà éliminé impunément deux de ses oncles, mais éliminer un frère était un acte inconcevable et impardonnable, absolument interdit, un " Alè". Le sorcier, "akwè" <sup>154</sup> dans la bouche, a proféré alors un terrible envoûtement. L'esprit de son père a été jeté hors de la route, et le sorcier a repris son chemin. Plus tard, au moment où son frère fut choisi, le sorcier lui-même est tombé raide mort devant tout le monde: tous les envoûtements qu'il avait fait contre son frère s'étaient tournés contre lui. Le cadavre se mit tout de suite à gonfler et à dégager une très mauvaise odeur. On a décidé de faire célébrer tout de suite une messe à la Cathédrale de Ouidah, mais le corps du sorcier gonflait tellement qu'on a été obligé de fermer rapidement le cercueil et de partir pour faire l'enterrement. Sur le chemin du cimetière, cependant, le corps a explosé. Tout cela – précise M. Augustt – s'est passé dans les années soixante-dix." <sup>155</sup>*

Cette histoire m'a été confirmée par plusieurs membres de la famille, les uns la prenant pour une vérité incontestable, les autres comme une fantaisie, tous étant pourtant d'accord sur le fait que des histoires comme celle-ci sont monnaie courante.

Par une raison ou l'autre, la famille a pris du temps pour remplacer Jérôme Anastasio. C'est encore une fois le Vigan Grégoire qui devint régent, en attendant le choix d'un nouveau Chacha. À l'occasion de la mort de Grégoire, en 1978, la famille décida de constituer un Conseil de Régence, ce qui écarta l'hypothèse de devoir nommer un nouveau Vigan issu de la branche José en tant que régent, conformément à la tradition. Un représentant de la branche Julião, qui avait été bannie de Ouidah depuis près d'un siècle mais est devenue la plus nombreuse, M. Julien Komlanvi Feliciano de Souza (1907-1991), fils de Feliciano Toussou Tela, est alors élu président de ce Conseil de Régence. En 1989, la famille se réorganise et constitue un Conseil Supra-National Bénin-Togo afin

<sup>154</sup> Littéralement, pièce de monnaie.

<sup>155</sup> Entretien avec M; Karl Emmanuel Augustt le 04 septembre 1995 à Cotonou.

de gérer toutes ses affaires. Sa présidence est toujours assurée par Julien Komlanvi.

Très respecté et aimé de toute la famille qui l'appelait "Togan" ("le grand papa", en Mina), le régent se trouvait dans l'imminence de se faire introniser Chacha quand, suite à une agression crapuleuse, il trouva la mort dans sa propre maison, à Grand Popo. Son assassin était en fait l'un de ses cousins du côté maternel qui se nommait Dohougbo et qui habitait sous son toit. Julien Feliciano était mécanicien de profession et s'occupait également d'un moulin à maïs ainsi que de vastes cocoteraies où il élevait une centaine de boeufs. Sachant que son cousin venait d'encaisser une importante somme, Dohougbo se rendit chez lui dans la nuit du 3 mars 1991 en compagnie de 7 autres comparses, et là l'étouffa et le vola (Souza, 1992:58).

La présidence du Conseil Supra-National passa alors au jeune frère de Julien, M. Honoré Feliciano de Souza, qui se trouvait déjà à la tête de la famille au Togo. Honoré était secondé dans ses fonctions de chef de la famille par de jeunes enthousiastes, qui voulaient réorganiser les affaires familiales, moderniser les relations et récupérer l'ancien prestige. Le Bénin et, dans une certaine mesure, le Togo vivent alors une période de restructuration politique qui provoqua, comme on l'a fait remarquer, un renforcement des institutions traditionnelles. Le Conseil Supra-National proposa dans un premier temps de rassembler toute la famille dans une entité juridique sous la forme d'une association sans but lucratif, régit par un statut et un règlement intérieur.

Un petit groupe d'une douzaine de personnes a donc élaboré un projet de statut et de règlement intérieur qui a été soumis à des avocats et autres experts avant d'être adopté lors d'une assemblée générale au mois de mars de 1995. L'Union de la Famille de Souza (UFAS), "association apolitique à caractère familial", était créée "entre les descendants de Dom Francisco Félix de Souza adhérents aux statuts". Son siège est Singbomey et sa devise est "Union – Fraternité – Solidarité". Selon le statut, l'UFAS a pour but: "a) de veiller à la sauvegarde et à la gestion du patrimoine commun de la famille; b) de resserrer les liens familiaux en cultivant et en

développant l'esprit de solidarité et de fraternité entre les membres; c) de venir en aide à ses membres en cas de besoin suivant les critères qui sont fixés par le règlement intérieur".<sup>156</sup>

Un second pas s'est produit avec l'élection du Bureau Exécutif du Conseil Supra-National composé de 12 membres appartenant au Conseil du Bénin et 12 au Conseil du Togo. La réunion qui devait régler ces élections a eu lieu le 9 juin à Lomé et fut assez disputée. Son déroulement atteste bien du poids de la culture traditionnelle africaine dans la solution des disputes au sein de la famille. *"Cela n'a pas été facile – raconte M. David de Souza, secrétaire général adjoint du Bureau Exécutif – parce qu'il y a certains éléments qu'on ne maîtrise jamais, mais dès qu'il est question d'occuper un poste tout de suite ils sont présents. Il était même question qu'on annule la réunion, mais, à un moment donné, celui qui était vraiment le véritable trouble a trouvé sur son chemin presque tous qui étaient présents. Tout le monde l'insultait, il y a eu même l'évocation des mânes des ancêtres, si bien qu'à un moment donné lui-même il avait peur. Il a fini par céder en demandant pardon à genoux. (...) Il y a quand même cette crainte de mourir par le fait des ancêtres. C'est pourquoi on est obligé d'avoir du respect pour celui qui est sur le trône."*<sup>157</sup>

En ce qui concerne la présidence du Bureau Exécutif, trois candidats se trouvaient en lice. Honoré Feliciano et Noël Feliciano, fils de Feliciano Tossou Tela et petit-fils du Chacha IV, et Marcellin, fils de Norberto, le Chacha VI. Noël et Marcellin ayant décliné la prise du poste, Honoré Feliciano de Souza fut élu président, secondé par Marcellin en tant que vice-président et de Geoffroy de Souza comme secrétaire général.

Cette nouvelle forme d'organisation établie, la question de l'élection d'un nouveau Chacha put être reposée. Président à la fois du Conseil Supra-National et de l'Union de la Famille de Souza, chef de la branche la plus nombreuse parmi les De Souza et déjà à la tête de la

---

<sup>156</sup> Entretien avec M. David de Souza, secrétaire-général- adjoint du Bureau Exécutif du Conseil Supra-National de la Collectivité Familiale De Souza, le 03 octobre 1995, à Cotonou.

<sup>157</sup> Idem.

famille au Togo, M. Honoré Feliciano de Souza se trouve ainsi naturellement choisi comme successeur de Jérôme Anastasio.

Honoré Feliciano Juliao de Souza est né en 1930, est marié et père de 22 enfants.<sup>158</sup> Orphelin depuis l'âge de 7 ans, il a fait ses études primaires à l'École Catholique d'Anécho, et s'est complètement pris en charge à partir de 17 ans, lorsque son grand frère est mort. Établit à Lomé, il est devenu mécanicien et a créé une entreprise de transport, la première d'une série de quatorze sociétés siégeant au Togo et au Bénin. Les plus récentes – Alures Afrique et Alures Bénin – comptent parmi les plus grandes entreprises de menuiserie d'aluminium de la région. Il ne connaît pas encore la Bahia, mais a déjà effectué un voyage d'affaires à São Paulo dans les années quatre-vingt.

Il affirme n'être pas un homme politique, sa mission se bornant à organiser la famille De Souza. Le Chacha VI et le Chacha VII n'habitaient pas à Singbomey, celle-ci s'étant délabrée considérablement au cours des dernières années. M. Honoré veut pourtant s'y installer, c'est pourquoi sa priorité est devenue la reconstruction de la propriété, y compris le "singbo" qui a donné son nom à la concession. Cette priorité est également mise en valeur par le secrétaire général de l'UFAS, M. Geoffroy de Souza.<sup>159</sup> Les travaux ont d'ailleurs commencé aussitôt après la désignation du nouveau Chacha. Celui-ci prétend encore instituer une deuxième fête annuelle dans la famille qui se tiendrait le 8 mai, jour de la mort de Don Francisco et qui serait célébrée à Aneho, au Togo actuel.

*"Qui remet toujours tard demain trouvera malheur en chemin"*, dit-on chez les De Souza. Les partisans du nouveau Chacha décident donc de procéder à son intronisation le plus vite possible, par crainte que la malédiction qui a déjà frappé tant de prétendants depuis 26 ans ne s'abatte aussi sur ce petit-fils de Julião Félix de Souza, finalement de retour à Ouidah. La date choisie fut le 7 octobre, à l'occasion de la célébration du 241<sup>ème</sup> anniversaire de la naissance de Dom Francisco Félix de Souza, date qui rassemble l'ensemble de la

---

<sup>158</sup> Entretien avec M. Honoré F. de Souza le 01 octobre 1995 à Ouidah.

<sup>159</sup> Entretien publié dans une brochure produite par l'Imprimerie L. D. Whannou et vendue lors de la cérémonie d'intronisation du Chacha VIII.

famille. *“Cette date là – explique M. David – on la fête même s’il y a un décès à la maison. On met le corps quelque part d’abord et on fête ça quand même. Et c’est après avoir fêté qu’on va enterrer le mort.”* <sup>160</sup>

Cette crainte – on vient d’en voir un exemple – devient palpable et apparaît au grand jour dès que la question se pose avec n’importe quel interlocuteur chez les De Souza. Ce qui diffère de l’un à l’autre est le degré d’intensité ou de méfiance. M. David de Souza expose son point de vue: *“Nous sommes De Souza, donc de souche brésilienne, donc portugaise, mais étant entendu que nous avons composé longtemps avec les gens du Dahomey, nous avons acquis une partie de leurs habitudes. Certains parmi nous ont été versés dans la religion animiste, donc on a acquis une partie de la pratique animiste. Or, souvent ce sont des choses qu’on utilise pour nuire à son prochain. Quand on est en compétition, on utilise des choses pour éliminer l’autre.”*

*“Ainsi – continue-t-il – au moment même où on devait les prendre, beaucoup de gens sont décédés, et juste après quand on désigne quelqu’un il dit non, je ne veux pas. Et tout le monde fuyait. Le “singbo” qui a donné son nom à la concession ancestrale Singbomey est tombé complètement en ruine, détruit. Chaque fois que quelqu’un se lève pour reconstruire le “singbo”, il trépassé. (...) On peut tuer facilement. Je suis catholique, mais il y a des choses que je ne peux pas ignorer, il y a des vérités qu’on ne peut pas ignorer. Bon, cela, l’explication n’est pas rationnelle, mais toujours est-il qu’il y a des cas. Qu’est-ce qui s’est passé pendant toutes ces années là, personne ne peut dire, donc il y avait des dissensions entre les branches.”* <sup>161</sup>

Un autre exemple souvent cité de cette crainte de se faire éliminer par des opposants au sein de la famille s’est produit avec M. Parfait Feliciano de Souza, frère de M. Julien Feliciano. Parfait se trouvait en tête de liste pour la nomination d’un nouveau Chacha, quand, lors d’un repas à Singbomey, il s’est aperçu que l’assiette qu’on venait de lui servir était chaude, tandis que les autres avaient reçu des plats

---

<sup>160</sup> Entretien avec M. David de Souza le 03 octobre 1995 à Cotonou.

<sup>161</sup> Idem.

plutôt froids. La menace, toujours présente d'être empoisonné, semblait réalisée. Dégoûté, Parfait a repoussé son assiette, et s'est éloigné des affaires de la famille, en refusant qu'on le désigne comme possible candidat au trône de Dom Francisco. Quelque temps après cet épisode, il a fait un accident cérébral, suite auquel il décéda.

Les De Souza ont effectivement une longue intimité avec les pratiques religieuses traditionnelles africaines qui remontent au fondateur de la famille. *“Nous sommes arrivés au Dahomey avec la religion catholique – explique davantage M. David de Souza. Dom Francisco faisait même venir des prêtres de Portugal et du Brésil. Il est vrai qu'à un moment donné il y a eu un fétiche qui s'appelle Dagoun qui se trouve à Ouidah. C'est un genre de serpent. Bon, d'où vient ce serpent, d'où vient ce fétiche, il n'y a personne pour vous dire exactement la vérité. Toujours est-il que lorsqu'il y avait une grande cérémonie à faire, les esclaves qui étaient dans la cour de Chacha faisaient des cérémonies pour ce serpent là. Ce n'est pas un serpent vivant mais c'est tout simplement un fétiche dont à l'origine il y a un serpent. C'est lui qui était le garant de la richesse de Dom Francisco Félix de Souza. Il est vrai, nous sommes des catholiques pratiquants, mais n'empêche – ce que je vous dis c'est un secret de polichinelle – que peut-être beaucoup, quand ils ont des problèmes, consultent le Fa. (...) Et je vous dis que généralement lorsqu'il y a un problème d'un enfant de Souza, quand on consulte, on appelle toujours le nom de ce fétiche là, Dagoun. Et, en catimini, on amène l'enfant vers ce fétiche là et on fait des cérémonies. Et, dès qu'on fait des cérémonies, terminé, les problèmes disparaissent.”*

#### 4. Le vodun de la famille De Souza

Parmi les “brésiliens”, la famille De Souza est très probablement la seule à posséder son propre vodun, créé volontairement pour la protéger. Le *Dagoun*, transformation du mot portugais “*dragão*” (dragon), est un *Dan*, c'est-à-dire, un python, un vodun serpent,

classé comme *tovodoun*, un vodun de l'eau.<sup>162</sup> Il a également des liens avec *Sakpata*, le vodun de la variole et de la terre, dont il serait le messager, et *Hévioosso*, vodun du tonnerre. Dagoun possède son propre couvent, ses adeptes, ses cérémonies et sa hiérarchie de culte. Huit autres voduns lui sont subordonnés, ce qui porte à neuf le nombre total des voduns sous l'autorité de la famille De Souza.

On raconte qu'à son arrivée à Ouidah, Dom Francisco Félix de Souza portait à l'annulaire droit une bague en or représentant un serpent à grosses écailles avec un oeil en diamant. Elle lui aurait été offerte par sa mère, qui était une indienne d'Amazonie, où le serpent est aussi considéré comme identité possédant des pouvoirs magiques, raison pour laquelle Dom Francisco ne la quittait jamais.<sup>163</sup> Son entourage a cru qu'il devait sa fortune à ce fétiche serpent, semblable au *Dan houeda*, représenté par sa bague, car seul un serpent pouvait lui apporter tant de richesse.

M. Prosper de Souza, tout en soulignant que Dom Francisco lui-même était catholique, explique qu'il y avait beaucoup de mortalité parmi les enfants du premier Chacha, de sorte qu'il a été obligé de prendre un vodun pour protéger sa progéniture. Ce vodun est le *Dagoun* et, depuis qu'il a pris place, il n'y a plus de mortalité chez les enfants De Souza.<sup>164</sup> Une troisième version, toujours complémentaire aux autres, raconte que le roi Ghézo aurait donné à Dom Francisco, au même temps que le titre de Chacha, deux autres voduns pour protéger Ouidah: l'un a été placé à l'entrée de la ville, l'autre à la sortie. Il en existerait encore un troisième pour sa propre protection, appelé *Dagoun* par les autochtones à cause de la fameuse bague.<sup>165</sup>

Le fait est que vodun *Dagoun* a pris source avec la propre personne de Dom Francisco, et qu'il a probablement été entretenu par ses propres esclaves qu'il gardait sous son autorité. Actuellement, le

---

<sup>162</sup> Je tiens à remercier M. Luis Nicolau (School of Oriental and African Studies, University of London) et Mme Blandine Legonou-Fanou pour les informations et les éclaircissements qu'ils m'ont apportés sur le *Dagoun* et les cultes vodun en général.

<sup>163</sup> Entretien avec Mme Martine de Souza, le 29 janvier 1996. Cf. aussi Souza, 1992:99-101.

<sup>164</sup> Entretien avec M. Prosper de Souza le 20 septembre 1995 à Ouidah.

<sup>165</sup> Entretien cité avec Mme Martine de Souza.

culte au *Dagoun* est fait par des familles alliées mais reste toujours sous l'autorité de la famille De Souza.

Le couvent du *Dagoun* se situe à une centaine de mètres de Singbomey, sur la route qui va vers la plage, ce qui était aussi le chemin que les captifs empruntaient du temps de Dom Francisco pour se faire embarquer dans les bateaux négriers. C'est une petite concession, qui abrite à la fois la maison du chef du culte et le temple. Le nom du vodun est marqué sur le mur et à l'entrée, à côté d'une représentation de "l'Aïdôhoêdo", arc-en-ciel sous la forme de deux serpents. Le couvent est aussi signalé, selon l'usage, par de petits drapeaux blancs qui flottent en haut de très grands mâts.

Dans la cour, juste devant le temple, se trouvent trois arbres, un "akinhon", un "agnatin" et un "kpatrima", aux pieds desquels on peut voir l'autel destiné aux sacrifices. Celui-ci consiste en trois "assens", objets en fer qui ont la forme d'un parapluie et qui représentent les mânes des ancêtres de la maison.<sup>166</sup> À leurs côtés on peut voir des représentations des divinités *Loko* et *Hxéli*, qui protègent la maison, et de *Gu*, la divinité du fer et de la guerre, protecteur des forgerons, des guerriers et, actuellement, des chauffeurs et autres assimilés. C'est dans cet endroit qu'on effectue les cérémonies destinées à "nourrir" les divinités chaque jour du marché "Tpkpa", qui a lieu un jour sur cinq. Cette cérémonie est faite vers quatre heures du matin et prend environ une heure et demi, temps pendant lequel le chef fait des prières et sacrifie le plus souvent une poule, ou un cabris quand il en a les moyens.

Le temple est une construction d'environ 5x7 mètres, peinte en blanc et couverte d'un toit en tôle ondulée. La façade, qui possède deux portes et une fenêtre, est décorée grâce à des peintures de serpents de l' "Aïdohouêdo", d'un parasol d'Abomey et de deux mains, une de chaque côté, au dessous desquelles est écrit respectivement "Chacha" et "Agossou". Au dessous de cette dernière main, on peut voir aussi un dessin de tabouret soutenu par trois singes.

---

<sup>166</sup> Entretien avec *Dah Dagoun* Nonchéokon, le chef du culte, le 29 janvier 1996 à Ouidah, par l'entremise de Mme Martine de Souza, qui a assuré la traduction.

Les deux serpents, un mâle avec des cornes rouges et une femelle, sont entrain de boire de l'eau dans le même pot, après leur voyage. Le parasol est le symbole du pouvoir du Chacha dans l'ancien royaume du Dahomey. Les deux mains sont celles de Dom Francisco, toujours présent pour protéger ses enfants. Les trois singes, à leur tour, se cachent les yeux, les oreilles et la bouche afin de ne pas entendre ni voir dans le temple ce qui n'ont pas le droit de divulguer

En haut, sur toute la largeur de la façade, est transcrite une louange au Chacha: "Adjido Hossou Kinmandakpa / Agoéé doblahé-doblaé vankoliko-kpon Adjanaku klan-klan-ken hoékinmahouloé / Honanhoun bohôto zan soukpé dokto hôdolankanhouto" (photo 66). Mme Martine de Souza la traduit ainsi: *"La première chose c'est pour traduire sa force, il est fort, l'homme le plus fort, c'est en vain que la hyène regarde l'éléphant avec rage. Le crocodile ne mange pas le poisson et ne l'envie pas. Quand on va le voir avec un problème, il aide. Oh, toi qui aide! Même si tu es une fourmis, il te considère comme une perle. Il est le chef des 'ago' (un animal qui vit dans l'eau)." À propos de cette louange, elle explique encore: "Ce que nous n'aimons pas aujourd'hui c'est 'é plé vi plé no', il a acheté l'enfant et la mère. Cela a trait à l'esclavage et nous l'avons enlevé."*

L'intérieur du couvent est divisé en deux pièces, un hall d'entrée d'environ 2,5 mètres de profondeur donnant accès à la deuxième pièce destinée aux cultes où se trouvent les autels. Les murs de la première pièce sont décorés de plusieurs peintures faites par M. Ignace de Souza. À gauche on peut voir l'arbre du *Dan*, à côté d'un bateau qui arrive à Ouidah avec Dom Francisco qui rame et le serpent qui sort d'une termitière. Cela démontre que, selon la mythologie du couvent, le vodun a été effectivement amené par Dom Francisco du Brésil, et non pas donné par le roi d'Abomey. Par terre, un petit autel abrite huit "assen" correspondants aux anciens chefs de culte (photo 67). Sur le mur droit, autour d'une petite fenêtre, se trouve la peinture d'un éléphant, symbole de Chacha Adjanakou, à côté de l'arbre de la cour de danse ("sato"). Au dessus de la porte d'accès où se tient l'autel principal, on peut voir écrit à gauche sur la photo 68: "Dan Dagoun Aïdohoedo", c'est à dire le

nom du vodun, de l'arc-en-ciel, et des serpents qui le représentent. Un dessin de ces serpents entoure la porte.

La deuxième pièce abrite l'autel du *Dagoun* et ceux des autres voduns associés au culte. L'autel du *Dagoun* consiste en un lit de terre qui constitue la base sur laquelle sont posés des objets représentant les divinités et d'autres liés au culte (photo 69). Mme Martine de Souza le décrit ainsi:<sup>167</sup> *“Sur l'autel nous avons des objets métalliques qui représentent le Dan et nous voyons que c'est nourri avec de l'huile de palme et du poulet. Et là nous avons des pots avec couvercles. Cela représente aussi les voduns. Chaque fois que vous entrez dans un couvent vous voyez des pots avec des anses au couvercle. Tous ça là c'est des pots de serpents. C'est ça qu'on utilise, vous allez voir que c'est une accumulation sur cet autel. Quelqu'un qui veut faire un don apporte et on dépose sur l'autel. Les objets métalliques ne sont pas achetés et amenés un seul jour. C'est venu un à un jusqu'à cet état. Et nous voyons aussi des crânes de mouton, des mâchoires. Chaque mouton sacrifié, immolé pour ce temple on dépose le crâne parce que vous avez mangé la chair, le vodun a bu le sang, il faut lui laissez les os au moins. Il garde jalousement les os. Nous voyons aussi deux bâtons. c'est pour donner une force à cet autel parce que les années coulent, il faut fortifier l'autel. c'est comme une vitamine.”*

On y trouve encore deux autres pots, un mâle et une femelle, appelés “nazen”, utilisés pour chercher de l'eau dans la cérémonie annuelle du vodun et qui sont à côté de l'autel dédié à *Sakpata* et de celui dédié à *Gu*, à *Lissa*, aux *Hoxo*, à *Hebiosso* et à *Tohossou*.

Selon le Dah Dagoun-non, le *Dagoun* n'est pas un vodun violent, il protège principalement les enfants. Il n'est pas non plus exclusif des membres de la famille de Souza. *“Le vodun – explique-t-il – continue à veiller, à protéger le Chacha jusqu'à aujourd'hui, et tous ses enfants le savent et sont aussi protégés.”* Il compte aussi de nombreux adeptes parmi les autochtones et les autres familles *agouda*. Les “brésiliens” sont considérés, selon le Dah, comme des gens de la maison. Ce traitement n'est d'ailleurs pas exclusivement

---

<sup>167</sup> Entretien cité.

réservé aux "brésiliens" d'Afrique puisque le chef m'a ainsi reçu pour la première fois: "Tu n'est pas un étranger chez nous, parce que tu viens du Brésil, donc, automatiquement, tu appartiens à la maison."

Les prêtres et les prêtresses voués à ce vodun ont interdiction de manger du crabe, des huîtres, de l'antilope et du cochon. Les femmes portent un collier en perles bleues. Celui qui se trouve possédé par le *Dagoun*, lors des cérémonies, danse et se déplace en mimant les mouvements d'un serpent, comme cela se passe avec tous les *Dan*.

Le culte fait au *Dagoun* est placé sous l'autorité spirituelle du *Daagbo Hounon*, chef suprême des voduns depuis la conquête du royaume houéda par Abomey. Maître de la mer, il était placé dans la hiérarchie houéda après le *Daagbe-non*, le maître du *Dangbé* (le python de l'élite, tandis que le *Dan* est celui du peuple), mais au dessus *Houéssi-non*, le maître de *Houéssi*, genre de *Sakpata*, et du *Zo-non*, maître de la flamme. Les conquérants ont modifié les préséances et ont mis le *Hounon* en tête, avec la délégation royale d'Abomey sur les autres (Merlo, 1940). Cela reflète, au niveau religieux, la priorité de la politique dahoméenne d'ouvrir le royaume aux commerce avec les européens, qui se faisait évidemment par la mer. Cette priorité, comme on peut le rappeler, est à l'origine du pacte entre le roi d'Abomey et Dom Francisco, le principal agent des relations commerciales internationales du royaume.

Le *Dagoun-non*, le chef du culte *Dagoun*, cependant, n'a pas une place d'honneur parmi l'entourage du *Daagbo Hounon*, car son vodun est très récent par rapport à la tradition de Ouidah.<sup>168</sup> Il revient au *Daagbo Hounon* de donner son accord pour la célébration de la cérémonie annuelle du temple *Dagoun*, appelée "Xwétanou", et c'est lui même qui procède à son inauguration et à sa clôture. Cette cérémonie rassemble les huit autres voduns sous l'influence de la famille De Souza. Selon M. Prosper de Souza,<sup>169</sup> les voduns "sous son autorité" sont: *Ganlo*, *Basan*, *Kpota I*, *Kpota II*, *Gbéhouin*

<sup>168</sup> Entretien avec le *Daagbo Hounon* le 7 février 1996 à Ouidah.

<sup>169</sup> Entretien avec M. Prosper de Souza le 7 février 1996 à Ouidah.

et *Wèkè* qui sont tous des serpents; et encore *Gbeulami* et *Kirminon*, qui représentent Sakpata. Merlo (op. cit.) en ajoute d'autres qui seraient aussi liés aux De Souza, depuis au moins cinquante ans. Ce sont: *Ahoho*, *Dan Dossou*, *Aglanma*, *Aloufan* et *Nan*, tous situés dans le quartier Brésil, et *Tokpon*, à Zomaï.<sup>170</sup>

Par contre, le *Daagbo Hounon* n'a aucune participation en ce qui concerne la désignation du chef de culte au *Dagoun*. Celui-ci est choisi exclusivement par les sages de la famille De Souza, selon la coutume. L'actuel chef, de *Dah Dagoun* Nonchéokon, est née en 1968, a une épouse et quatre enfants. Il se présente toujours coiffé d'un foulard qui cache ses cheveux, comme le font habituellement les chefs de culte, et porte une canne qui signe sa position, et qui a également appartenu à plusieurs chefs *Dagoun*.. Sur cette canne en bois sculpté, est représentée la figure d'un homme qui est entrain de donner à manger à un caïman, appelé "Adjakpa", qui symbolise lui aussi le vodun (photo 70).

*Dah Dagoun* Nonchéokon fut intronisé en 1987 par M. Prosper de Souza, et est venu combler un vide de vingt ans, moment pendant lequel le couvent était entretenu par des adeptes qui ne possédaient pas le statut de chef. M. Prosper de Souza explique<sup>171</sup> qu'à l'occasion de la grande cérémonie qui a marqué la rencontre du *Daago Hounon* avec la mer, en 1987, celui-ci lui avait demandé d'assurer la participation de tous les chefs de culte qui étaient "sous sa tutelle". "Il se trouve – dit-il – que la place de *Dagounnon* et celle de *Wèkènon* étaient vides. C'est ainsi qu'on a trouvé celui-ci. Ses parents habitent à *Ségbohoulé*, ils étaient d'accord avec nous, donc on l'a pris et on l'a intronisé, avant même celui de *Wèkè*. C'est ainsi que j'en aie consulté cinq qui ont refusé et c'est le sixième qu'on a choisi, parce que son père était d'accord. On l'a pris et on lui a fait ça. (...) L'intronisation a eu lieu dans la chambre où est enterré notre aïeul." L'actuel chef a été contraint d'accepter le poste ainsi que les avantages qui en découlent. "Il y a une palmeraie dont les revenus sont pour lui, on lui a remis ça" – informe M. Prosper de Souza.

---

<sup>170</sup> Une confusion entre les différentes désignations des voduns est possible, mais je n'ai pas pu vérifier cette hypothèse au niveau de mes recherches.

<sup>171</sup> Entretien avec M. Prosper de Souza le 7 février 1996 à Ouidah.



Photo 66 – Façade du couvent du *Dagoun* ,  
le vodun de la famille De Souza.



Photo 67 – À gauche de l'entrée du couvent, la représentation de l'arrivée de Dom Francisco en Afrique avec son vodun, et, dans un petit autel par terre, les "assens" des anciens chefs de culte. À droite, la porte qui donne passage à la pièce où se trouve l'autel.



Photo 68 – À droite de l'entrée, la représentation d' "Adjanakou",  
le symbole du Chacha.



Photo 69 – L'autel du *Dagoun* .

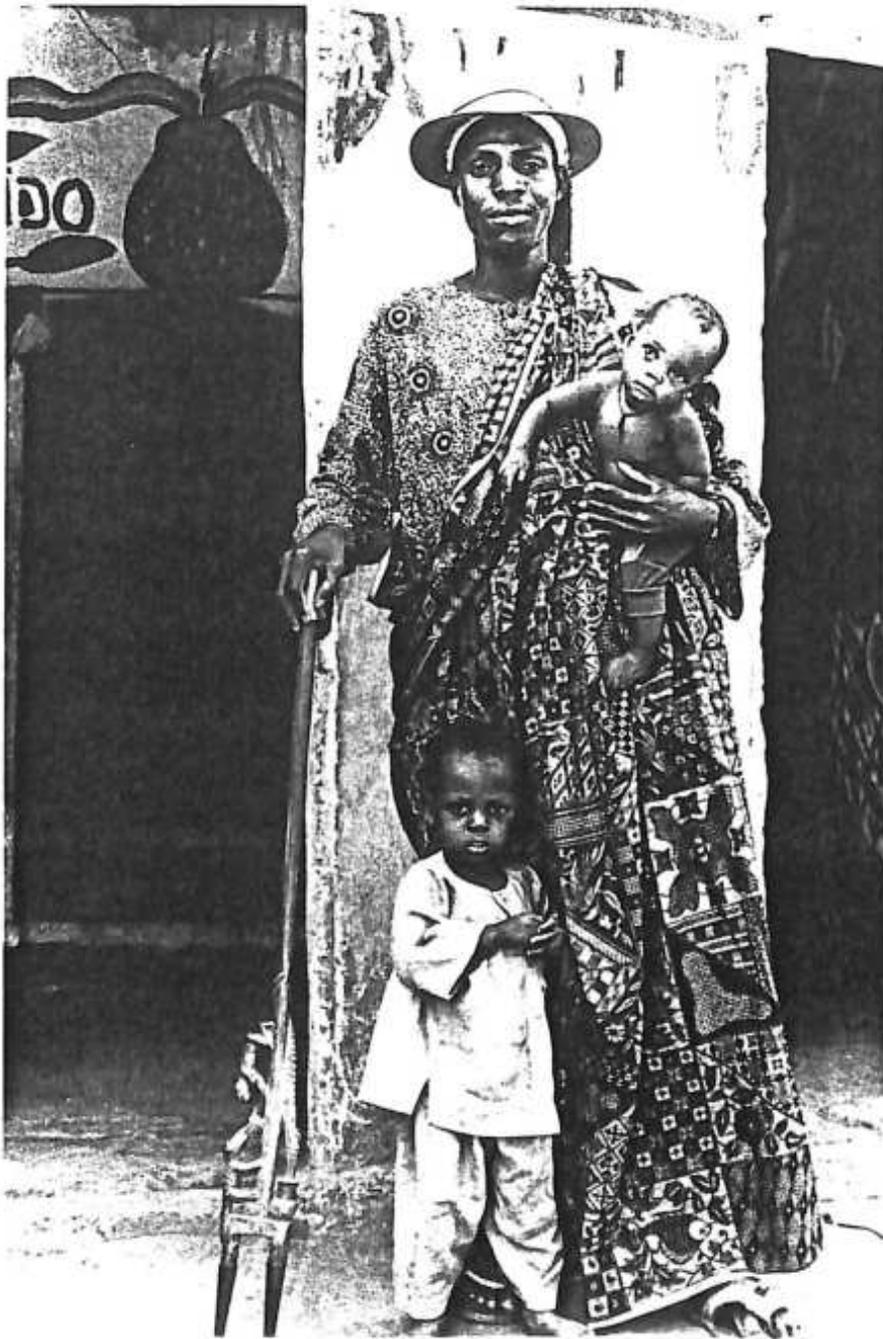


Photo 70 – Le *Dah Dagoun* Nonchéokon, chef du culte *Dagoun* ,  
avec deux de ses enfants.

## 5. La désignation du Chacha

La création de l'association Union de la Famille De Souza a complètement changée les rapports de force entre les différentes branches de la famille, et a créé en même temps une nouvelle arène et imposé une nouvelle procédure pour régler les conflits et acheminer aux propositions de tout ordre.

La famille, ou "collectivité familiale",<sup>172</sup> abrite tous les descendants de l'aïeul Dom Francisco Félix de Souza, qu'ils portent ou non le nom De Souza, et tous ceux qui portent le patronyme parce qu'ils ont été assimilés par la famille au cours des générations successives. Autrement dit, l'appartenance à la "collectivité familiale" découle exclusivement et impérativement d'un droit de naissance. En revanche, pour être membre de l'Union, il faut en plus du droit de naissance, proposer sa candidature, être accepté, et se conformer encore aux règlements en payant la cotisation, comme il se doit dans n'importe quelle association.

Le résultat est que, dans la pratique, l'UFAS peut prendre des décisions dans toutes les affaires de la famille et la représenter, puisqu'elle abrite tous les membres influents de la "collectivité familiale". Elle n'a pas, par contre, la légitimité pour désigner un Chacha, puisque celui est censé représenter tous les membres de la famille, y compris ceux qui ne veulent pas faire partie de l'association. Pour s'en tenir à un seul aspect de la question, il se trouve théoriquement que dans l'association toute matière peut être décidée en dernière instance par vote au cours d'une assemblée générale. Le choix d'un Chacha ne sera jamais soumis à ce procédé, étant donné qu'il ne relève pas d'une majorité démocratique mais plutôt d'un consensus parmi des électeurs privilégiés.

La désignation du Chacha est donc un processus informel de concertation entre les principales forces de la famille, y compris

---

<sup>172</sup> Normalement les "brésiliens" emploient le terme "famille", pour distinguer leur unité familiale

de la famille étendue à l'africaine, appelée "collectivité". L'autodésignation "collectivité familiale", toutefois, est utilisée dans le carton d'invitation pour l'intronisation du Chacha VIII, mais pas sur le statut de l'association.

celles qui découlent de la tradition ou même parfois celles liées à des raisons de circonstance. Un exemple peut être illustré par le cas des *tassinons* ("grandes tantes", en Mina), les dames de la famille qui sont chargées de faire les cérémonies de baptême, mariage et autres, selon les coutumes traditionnelles, ou encore par le droit d'aînesse.

La nomination de Honoré Feliciano n'a pas échappé à cette logique. Elle fut faite lors d'une réunion de famille à Singbomey le 24 juin 1995, deux semaines après l'élection du Bureau Exécutif de l'UFAS. Le groupe qui a articulé la désignation du Chacha était constitué des membres de la famille les plus dynamiques qui avaient déjà oeuvré pour la création de l'association. La désignation d'un Chacha n'était pas, en fait, officiellement prévue pour cette réunion du 24 juin, et le nombre de personnes au courant était relativement restreint. Ils ont cependant fait des démarches pour s'assurer de la présence du plus grand nombre de notables, *tassinons* et de vieux oncles et tantes qui, étant données leurs âges, peuvent être considérés comme des sages. M. David de Souza raconte comment les choses se sont déroulées: <sup>173</sup>

*"On a choisi des gens représentatifs de nos grandes tantes, de nos papas, de la jeunesse, à peu près vingt personnes. On leur a demandé de rentrer dans la chambre où est enterré Chacha Dom Francisco Félix de Souza. Ils se sont assis, on leur a dit: 'Voilà, l'heure est venue, le grand jour est arrivé, en votre âme et en votre conscience, vous allez dire celui qui est capable de présider aux destinées de la famille De Souza.' Ceux qui étaient en lice étaient seulement trois: Honoré, Noël Feliciano et Marcelin, et ils ne faisaient pas partie du groupe. Parallèlement, on a fait appel aux autres pour se rassembler dans la salle que nous appelons "Détinhomey", où on reçoit des gens pour manger. À eux également on a demandé de nous détacher quelqu'un qui puisse être Chacha. Honoré se trouvait dans ce groupe là. Les gens ont dit: Honoré, pas un autre, et il a dit non. Quelqu'un d'autre dit il y a Marcellin qui parle anglais et français, réside en Ouidah et connaît les pratiques, il est beaucoup plus indiqué pour occuper cette place, et il a dit non. Ce groupe était conduit par Florence, fille de notre oncle feu Parfait, et il y avait aussi Eustache Prudêncio. Ils ont beaucoup discuté et finalement Eustache*

---

<sup>173</sup> Entretien avec M. David de Souza, le 03 octobre 1995 à Cotonou.

*Prudêncio a dit: 'Celui qui peut être Chacha vous le connaissez tous et vous l'appellez même déjà Mito dans certains pays', et tous qui étaient dans la salle ont dit Honoré de Souza, Honoré de Souza. Et de l'autre côté, les papas et les tantes de l'autre chambre sont arrivés et on leur a demandé qui vous avez choisi: Honoré de Souza. (...) On avait préparé ce que nous appelons l'acte de désignation et nomination. Cet acte a été lu par Prosper de Souza, qui a dit à la fin: 'M. Honoré Feliciano de Souza, vous avez été élevé au rang de Chacha VIII !' Et il y a eu 21 coups de canon qui ont retenti dans la maison. Il s'est effondré. Et tout le monde pleurait. Il n'y avait personne pour consoler l'autre."*

Fidèle à l'idée qu'il ne faut rien laisser au hasard, on avait prévu une cérémonie pour rendre le choix plus officiel. M. David poursuit et raconte: "On a demandé à Honoré de se lever. On l'a fait retourner dans la chambre de Dom Francisco et il y avait un trône, on l'a fait s'asseoir sur le trône et les tassinons ont procédé à une cérémonie que nous appelons souvent bénédiction. C'est-à-dire, elles ont sollicité l'intervention des esprits pour le protéger, pour l'amener à remplir convenablement le rôle qui est le sien. Il y avait une canne qui avait été déposée la veille sur la tombe de l'aïeul et quand on l'a fait s'asseoir sur le trône c'est cette canne qui lui a été remise. Nous l'appelons souvent récade qui symbolise en quelque sorte les attributs de la maison. Cela lui confère le pouvoir de Chacha, le pouvoir de diriger toute la famille, le pouvoir de se faire obéir partout par les descendants de Francisco Félix de Souza qu'ils portent le nom de Souza ou non." Selon certains membres de la famille, le Fa aurait confirmé le choix d'Honoré Feliciano, ce qui est nié par d'autres, qui affirment à leur tour qu'en tant que catholiques les De Souza ne consultent plus le Fa.

Le nouveau chef de la famille a été solennellement présenté à la partie togolaise lors d'une assemblée générale le 22 juillet 1995 à Lomé. Dans le souci de rétablir l'unité familiale, le nouveau Chacha a rendu visite à sa parentelle de Zomaï aussitôt après sa nomination, dans le quartier de Ouidah où Dom Francisco gardait son dépôt d'armes et de munitions. Cette branche, qui a toujours fourni le Vigan et à qui revient, selon la tradition, la prérogative de mettre le Chacha sur le trône lors de la cérémonie d'intronisation, ne

fréquentait plus Singbomey depuis de nombreuses années. M. Honoré fut, toutefois, reçu en grande pompe, avec du champagne et dans une ambiance de joie. Là, les gens de Zomaï se sont plaint qu'ils n'avaient pas de place à Singbomey et qu'ils ne possédaient pas de pied-à-terre dans la concession ancestrale pour s'y reposer. Ceci a permis au nouveau Chacha de déclarer solennellement *"qu'il n'y a pas de place pour personne à Singbomey, il y a de place à tout le monde, aucune branche peut dire ça c'est à moi. À partir d'aujourd'hui, Singbomey est pour tout le monde. Je veillerai à ce qu'il n'y est plus cette distinction, de manière à que si un De Souza arrive à Singbomey, qu'il se couche partout où il veut."* Et les gens de Zomaï ont recommencé à fréquenter Singbomey, ce qui a amené Mgr Isidore, lui même issu de cette branche, a classifié M. Honoré de Souza comme un "rassembleur" .<sup>174</sup>

La fonction de chef de la famille, devient donc, avec l'investiture de M. Honoré Feliciano de Souza devant la tombe du fondateur, un fait établi. Mais, comme les vingt-et-un coups de canon semblent vouloir le rappeler, le but véritable est de reprendre la tradition des Chacha dans leur rôle de seigneur de Ouidah et peut-être d'avantage encore.

Mgr Isidore de Souza a été le premier à me faire savoir que la famille pensait désigner un nouveau Chacha, au moment où personne ne semblait encore vraiment au courant,<sup>175</sup> et m'a fourni une piste sur le rôle qu'un Chacha pourrait actuellement jouer: *"Il faut quelqu'un qui soit le symbole (de la famille) – dit-il – et provoque des rencontres entre les différents membres. Il faut qu'on se connaisse et même, moi je le dis, vu notre nombre, nous devons pouvoir, en nous mettant ensemble, être d'un certain dynamisme pour le développement du pays, pas uniquement de notre famille. Donc, pour moi, (le Chacha) est le symbole, le signe de la volonté de vivre ensemble de tous ceux qui se sentent descendants de Francisco de Souza."* <sup>176</sup>

Il est intéressant de voir que l'Évêque de Cotonou préfère se référer à ceux qui se sentent descendants du premier Chacha plutôt que de

---

<sup>174</sup> Idem.

<sup>175</sup> Entretien avec Mgr Isidore de Souza, le 13 mars 1995 à Cotonou.

<sup>176</sup> Entretien avec Mgr Isidore de Souza, le 18 octobre 1995 à Cotonou.

parler de ceux qui le sont effectivement. Il veut certainement dire qu'il n'y a pas de différence entre les descendants directs du brésilien et ceux qui ont une autre origine mais qui ont pris le patronyme et ont fini par être assimilés par la famille. Mais, dans un sens plus large, tous les "brésiliens" peuvent symboliquement se sentir des descendants de Dom Francisco Félix de Souza, qui en son temps fut le symbole de la présence "brésilienne" dans le pays, et qui dans une certaine mesure le reste encore de nos jours.

Une identité, on le sait, se définit toujours par rapport à l'autre, par contraste vis-à-vis d'une autre manière d'être. Plus ce contraste est évident, plus claire est la référence (ou la "frontière") qui permet le rassemblement de ceux qui se reconnaissent comme étant semblables entre eux. Autrement dit, cette référence devient un "symbole" qui "provoque des rencontres" et qui constitue aussi le "signe de la volonté de vivre ensemble". Il semble évident que, pour arriver à cet état de fait, il faille reprendre le contraste originel qui fut symboliquement fondateur de cette identité *agouda* – Dom Francisco contre le roi Adandozan – de même que l'origine du pacte social qui a rendu faisable la présence brésilienne sur la côte – quand Dom Francisco devient le frère-de-sang du roi Ghézo. Reprendre le lien avec le roi d'Abomey s'impose donc comme démarche nécessaire afin de donner au nouveau Chacha l'allure d'une légitimité qui dépasse les limites de la famille et même de la ville de Ouidah. Alors, par ce biais là, il ne sera pas seulement "intrônisé" comme chef de la famille De Souza mais également mis en valeur comme représentant de tout un groupe ethnique en même temps que symbole de son identité sociale.

La famille n'a pas eu d'affaire avec le roi d'Abomey depuis Lino, successeur de Julião. Le roi, de son côté, ne possède pas non plus de pouvoir dans l'administration de l'État depuis un siècle même si la structure de son pouvoir en tant que référence identitaire pour tous les fons – leur symbole majeur d'identité, on pourrait dire – est pratiquement intacte. Ceci n'est pas seulement vrai concernant le seul rôle symbolique, puisque le roi d'Abomey reste toujours le chef de tous les cultes aux anciens voduns rassemblés par ses ancêtres dans le

royaume d'Abomey, y compris de ceux qui sont à Ouidah.<sup>177</sup> Cela fait également de lui, sur ce point encore, un allié important pour quelqu'un qui voudrait reconstruire Singbomey sans trépasser puisqu'il devient le chef d'une famille qui prend très au sérieux le pouvoir occulte de ces pratiques traditionnelles.

Chacha Adjanakou possédait des parasols, des amazones, des tambours, des louanges, et tout cet ensemble composait l'image publique de son pouvoir. Chacun de ses actes, ne serait-ce qu'un simple déplacement, se faisait avec tout l'apparat du pouvoir de vice-roi et servait de matière première pour des générations de griots. De nos jours, cependant, c'est la télévision qui remplit le rôle du griot, et le septième successeur de Dom Francisco ne peut se constituer en symbole sans l'aide des médias, c'est-à-dire, sans produire un spectacle qui constituera la mise en scène de son prétendu rôle de symbole, non plus seulement d'une famille, mais d'une identité sociale partagée par au moins 5 % de la population totale du pays. L'alliance avec le roi d'Abomey fait monter encore ce pourcentage à presque trente pour-cent. Le premier pas vers une véritable investiture sur le trône de Dom Francisco Félix de Souza est donc le rétablissement des liens symboliques avec le roi d'Abomey.

#### 6. *Le renouvellement symbolique de l'ancien pacte social* <sup>178</sup>

Un siècle après l'exécution de Julião, son petit-fils se rend à Abomey, le 5 octobre 1995, pour se faire présenter au petit-fils du roi Glèlè comme celui que la famille a désigné Chacha. La rencontre a eu lieu dans le palais privé du roi Agoli-Agbo Dédjahagni, dans les environs de l'ancienne capitale fon.

La délégation de Ouidah était composée d'une quinzaine de personnes, dont M. Marcellin de Souza, M. Noël Feliciano ainsi qu'un représentant de la branche du Togo, suivis par les *tassinons*. Elle est arrivée à 10h45, et a été précédée par une équipe de la

<sup>177</sup> Entretien avec le Adjaho, le 14 février 1996 à Abomey.

<sup>178</sup> Les informations ethnographiques sur les cérémonies d'intronisation du Chacha VIII à Abomey le 5 octobre 1995 et à Ouidah, le 7, ont été recueillies par l'anthropologue Katrin Langewiesche (SHADYC-EHESS), dans le cadre d'un travail d'observation participante en commun. Cette expérience est présentée dans la Seconde Partie.

télévision béninoise, qui a tout enregistré. Le Chacha, drapé d'une somptueuse tenue yorouba, et ses accompagnants, vêtus à l'européenne, ont attendu en plein soleil devant la maison du roi jusqu'à 11h10, moment où un ministre du roi est arrivé pour les introduire. Ils ont été reçus dans un salon meublé d'un canapé pour le roi, d'un deuxième pour les invités de marque, et de fauteuils, disposés en demi-cercle, pour les autres convives. Deux ministres du roi se sont assis sur des nattes devant le canapé, et la suite du Chacha a été placée au fond du salon, à côté de la presse. Celui est grand et luxueux comme ceux des maisons béninoises aisées, et le décor et les meubles sont disposés comme à l'habitude. Les murs sont peints en bleu ciel, décorés de plusieurs photographies représentant le roi, le pape Jean Paul II, et d'une teinture traditionnelle représentant les rois d'Abomey, de huit calendriers publicitaires et d'une statuette de la Vierge catholique, accrochée juste au dessus du canapé du roi.

Agoli-Agbo a fait son entrée accompagné de plusieurs femmes qui se sont mises par terre, à ses pieds. Il était habillé en pagne, avec la calotte traditionnelle, et portait une chaîne en or autour du cou, un bracelet ainsi que la protection du nez en argent qui constitue la marque des rois d'Abomey depuis le successeur de Béhanzin (photo71). Après l'entrée du roi, lorsque tout le monde avait repris sa place, les femmes du roi ont offert un pot rempli d'eau au Chacha. Celui en a bu une gorgée, et la passée à Marcellin, Noël Feliciano et Mme Generosa de Souza, épouse Sagboran, la *tassinon* qui étaient à son côté sur le même canapé. D'autres pots remplis d'eau ont circulé parmi toute l'assistance. Ensuite, les femmes du roi ont distribuées des verres, et ont servit des sucreries et de l'alcool. Après cette petite restauration, un ministre du roi, qui jouait l'intermédiaire entre le roi et la délégation du Chacha, s'est prosterné et a frappé les deux mains plusieurs fois par terre. Parlant en Français, il a dit ensuite:

*"Le roi d'Abomey me charge de souhaiter la bienvenue à tous les descendants de la famille De Souza ici présents ainsi qu'à leurs amis qui les ont accompagnés. Et me charge de lever nos verres à la santé et à la prospérité des deux familles, la famille royale d'Abomey et la famille De Souza, à la santé des amis du roi Ghézo et du Chacha."*



Photo 71 – Le roi Agoli Agbo reçoit le Chacha et sa suite dans le salon de son palais privé, à Abomey.

Le roi a alors pris la parole, en Fon:<sup>179</sup>

*"L'ami, quand on ne voit pas son ami, ce n'est pas une bonne chose. Maintenant que l'ami est venu, on va commencer de bonnes relations et la main dans la main on va construire le pays dans la paix."*

Son porte-parole poursuit toujours en Fon:

*"Tel que je vous souhaitais tout à l'heure la bienvenue en Français, je reprends la même chose en Fon. Toute la famille d'Houégbadja salue l'enfant de notre aïeul, l'ami du roi Ghézo, De Souza Chacha. Nous saluons les enfants, les amis, les parents, les alliés venus ici. Si l'enfant d'un ami va chez l'ami de son père, on lui offre de l'eau. Maintenant qu'on vous a offert de l'eau, Dah Mèlé, qui est l'étendard des cérémonies du roi Glèlè a présenté le pourquoi vous êtes venus ici, il vous a aussi présenté. Moi qui vous parle, je suis le Vidaho du roi Dédjahagni. Avant qu'on ne montre le "kpoge" (celui qui sera intronisé), il faut la présence d'un certain nombre de dignitaires, le "Vodungan" (les chefs des voduns) du roi. Moi, je suis le "Migan" (une espèce de premier ministre) de Dada Vidjanagni. Le "Mehou" (celui qui représente le roi et est confondu avec sa personne) du roi Dédjalagni est ici. Nous allons donc vous expliquer comment la cérémonie se déroule. Ainsi, pour la présentation du "kpoge", le plus grand de la famille de Souza, le plus âgé, va se lever et prendra la main de celui que toute la famille a choisi et viendra remettre ses mains dans les mains du représentant du roi Houégbadja et on va le bénir. Après la bénédiction, il y aura la salutation du roi, ensuite on vous donnera l'ordre de partir. Et vous direz avant votre départ ce que vous avez amené ici comme cadeaux au roi car tous ce que le roi aide offrent un cadeau en signe de reconnaissance. Bonne assise."*

M. Marcellin et le Chacha, suivis de deux tassinons, se sont donc mis à genoux devant le roi (photo 72), et le plus âgé des De Souza a dit, en Fon:

---

<sup>179</sup> Les propos en Fon, dans les différentes cérémonies, ont été traduits par M. Simplicie Dako.



Photo 72 – La bénédiction du Chacha.

*“Voici celui que nous mettons sur le trône de Chacha et que nous remettons au roi pour qu’il veille sur lui, le bénisse. Il s’appelle Honoré Feliciano de Souza. C’est celui que nous mettons sur le trône.”*

Il a pris les deux mains du Chacha et les a mis entre celles du roi. Celui-ci a murmuré quelques mots et craché dans les mains du Chacha, qui les a passées ensuite sur sa tête. A ce moment, le roi a dit:

*“Rien ne le touchera pour lui faire du mal.”*

La famille: *“Amen!”*

Le roi:

*“Il sera un roi de paix et de joie. Il y aura la prospérité pour tout le monde. Il n’y aura aucun mauvais signe ni aucun malheur.”*

La famille: *“Amen!”*

Le roi:

*“Rien ne se détruira entre ses mains. La maison De Souza sera construite et prospère pendant son règne.”*

La famille: *“Amen!”*

Le délégation de Ouidah a repris sa place et le porte-parole du roi, parlant au nom de M. Marcellin de Souza, a dit en Fon:

*“Le plus âgé de la famille De Souza vous salue, roi et ami de notre père. C’est à cause des liens d’amitié qui unissent les deux familles que nous venons présenter celui qui sera notre chef. On ne peut pas faire cette présentation sans rien dire. Chez nous on appelé son ami: ‘Ami, viens boire la boisson.’ Nous sommes contents que le roi ait béni notre chef. C’est pourquoi nous donnons quatre bouteilles de liqueur: une bouteille de Dubonnet, pour signifier que c’est le roi*

*Ghézo qui m'a aidé dans son royaume et élevé mon nom.\* Nous donnons une bouteille de Saint James, deux bouteilles de Gin Heineken et une enveloppe d'argent. Tout cela pour saluer le roi pour sa bénédiction."*

Le roi:

*"Je les remercie. Ils trouveront centuplé ce qu'ils ont offert. Le roi Ghézo veillera sur eux."*

Le porte-parole du roi, parlant toujours en Fon, cette fois au nom du Chacha:

*"Le Chacha dit qu'il est venu ici, il a vu les autres dignitaires avec le roi. Il ne peut pas les oublier. Pour cela il donne 1.000 FCFA. Il dit qu'il ne peut pas oublier les Dah et les Tata, pour cela il donne 1.000 FCFA. Assogba qui est à côté du Mito a dit qu'il était le messager entre le roi et le Chacha et qu'à cause de lui les amitiés se sont bien serrées qu'il ne peut pas venir ici avec le Chacha sans rien dire, il donne 2.500 FCFA. Il donne aussi 1.000 FCFA au Voudungan."*

Il continue:

*"Le roi vous remercie. Tout ce que vous avez fait ici prouve que vous connaissez vraiment l'histoire."*

Le roi reprend la parole:

*"Nous serons avec vous le jour de la cérémonie. Il n'y aura rien pour vous perturber."*

Le porte-parole clôt alors l'audience:

*"Sa Majesté Déjahagni Agoli-Agbo, successeur des anciens rois du Dahomey, Président du Conseil d'Administration de la Famille Royale d'Abomey, souhaite un bon retour à tous les descendants de la famille De Souza, leurs familles alliés et souhaite que les*

---

\* Note du traducteur: "Dubonnet" en Fon, "Asédékon", veut dire "le chat est là et veille".

*cérémonies d'intronisation se déroulent selon le rituel qu'ils connaissent eux mêmes et que tout se déroule dans la paix. Il souhaite que le jour où vous viendrez au Palais Honmè Singbodji du roi Ghézo pour recevoir des distinctions qui sont attachées à cette fonction à la cour des rois d'Abomey, que cette date là soit communiquée le plus rapidement possible à la cour pour que nous prenions toutes les dispositions pour donner à cet événement l'importance qu'il mérite. Je vous remercie."*

Tous le monde se lève, et le journaliste de la télévision prend les devants de la scène et demande indirectement au roi, en Fon:

*"Les amis, les descendants de l'ami intime et juré du roi Ghézo sont venus voir le successeur du roi Houégbaja pour montrer le "kpoge". Ils sont très nombreux maintenant et occupent un quartier et plus. Ils sont venus connaissant l'histoire, ils ont eu la bénédiction du roi. Si nous pouvons entendre la voix du roi, ce serait bon."*

Le roi répond:

*"C'est vrai ce que tu as dit. Tous ceux qui ont étudié dans ce pays doivent connaître comment était l'amitié entre le roi Ghézo et Chacha. Ils savent aussi ce que disent le roi Ghézo et Chacha entre eux, on le chante et on le conte. Si les enfants ont écouté l'histoire et qu'ils ont décidé de perpétuer la tradition c'est une bonne chose. Ils constituent ce que les intellectuels appellent la diaspora. Pour traiter une affaire aujourd'hui à Ouidah, on ne peut ignorer les De Souza. S'ils disent qu'ils vont continuer l'honneur qu'a eu leur aïeul au Dahomey, il faut les bénir pour qu'ils aient la paix au nom du roi Ghézo et des anciens Chachas. Et Singbomey retrouvera sa gloire du passé. Le nouveau Chacha unifiera la famille et il y aura la paix."*

La famille dit encore une fois, "Amen." , puis le journaliste pose une autre question au roi: "Ils sont venus montrer "kpoge", peut-on dire que c'est accepté par le roi?"

Le roi:

*“On ne peut plus poser cette question. J’ai déjà dit et précisé que ce jour nous serons avec nos amis du roi Ghézo et tout se fera dans la joie.”*

Le roi, ses femmes et ses ministres se lèvent et se dirigent vers la sortie, suivis par la délégation du Chacha. Une femme tient un parapluie décoré aux symboles des anciens rois d’Abomey au dessus de la tête du roi, et accompagne le Chacha jusqu’à la grande porte d’entrée de la cour royale sous l’oeil attentif des cameramen. Dehors, les journalistes attendent déjà. Le Chacha parle alors pour la première fois depuis son arrivée. Il déclare en Français, :

*“Je serai intronisé Chacha le 7 octobre, c’est-à-dire, dans deux jours. La famille a décidé de m’amener voir le roi pour lui montrer que c’est moi qui vais être le chef de la famille. Je pense à travailler digne, à amener la famille plus forte.”*

Le journaliste demande s’il a des voeux à formuler, ce à quoi il répond: *“Je souhaite les meilleurs voeux pour la famille et pour le chef aussi.”*

M. Marcellin parle aussi, mais en Fon: *“Nous ne savions pas que les choses étaient encore comme cela. On croyait qu’il avait un peu de désordre, mais tout est encore comme auparavant. Nous aussi, nous avons la volonté de mettre de l’ordre en tout, c’est pourquoi nous sommes venus montrer le Chacha. Comme il faut continuer la tradition, nous avons voulu rétablir les liens d’amitié entre le Chacha et les rois d’Abomey. Ne pas le faire, c’est rompre avec la tradition. Si nous l’avons fait, c’est parce que nous voulons mettre en ordre et respecter la tradition.”*

Un autre journaliste demande au Chacha, cette fois-ci en mina: *“Monsieur, il y a 26 ans que le dernier Chacha est décédé. Pouvez-vous nous expliquer pourquoi vous avez mis ce temps avant d’en choisir un autre?”*

*“Pour préciser les choses – répond le Chacha – je vais te dire que le trône n’est pas resté vide. Il y avait la régence qui conduisait la*

*famille. Après, il y a eu le Conseil Supra-National au Bénin et au Togo qui travaillait avant qu'on me choisisse."*

Le journaliste: *"Si nous regardons bien, il y a des De Souza au Togo et au Bénin. Est-ce la même famille De Souza qui s'est répandue comme ça?"*

Le Chacha: *"C'est la même famille, quand De Souza est arrivé premièrement, il a été commandant du fort à Ouidah; il l'a quitté par la suite pour s'installer à Badagri, sur la voie de Lagos. À son retour au Brésil, il s'est installé au Togo en 1800, là il a fait un comptoir qu'il a nommé Ajido, Dieu m'a aidé en Portugais. Donc il y a la famille au Togo et au Bénin."*

Le journaliste: *"Comment se fait-il alors que De Souza est devenu ami des rois d'Abomey?"*

Le Chacha: *"D'abord il faut dire que De Souza s'est installé d'abord à Anécho. Ensuite, il a eu une boutique à Ouidah. Il est devenu riche. Il se fait qu'il a été emprisonné. Et le prince Gakpé l'a aidé à fuir de la prison. Il est allé d'abord en pays mahi avant de retourner à Anécho. Il est reparti à Abomey et a aidé le prince Gakpé à renverser le roi Adandozan. C'est depuis ce temps que mon aïeul est devenu ami des rois d'Abomey. Après cela il a quitté le Togo pour s'installer à Ouidah, sinon il resterait au Togo s'il ne s'était pas fait ami du roi."*

Le journaliste: *"C'est donc à cause de l'amitié qui liait ton aïeul au roi d'Abomey qui a fait que tu es venu te faire voir au roi puisque c'est toi qui siégera sur le trône. Est-ce que tu es content de l'accueil du roi?"*

Le Chacha: *"Mon aïeul a été fait ministre et représentant du roi à Ouidah. De ce fait, nous ne pouvons quand même pas vouloir mettre quelqu'un à cette place sans contacter le roi d'Abomey. Maintenant, les relations qui existaient entre le Chacha et le roi vont continuer."*

Le journaliste: *"Pouvez-vous me dire votre nom?"*

Le Chacha: *"De Souza Honoré, petit-fils de Juliao et arrière-petit-fils du Chacha."*

Le journaliste: *"Merci beaucoup."* Et, en s'adressant à M. Marcellin, toujours en Mina: *"Monsieur, vous êtes l'aîné de la famille Souza, comment voyez-vous celui que vous placez sur le trône?"*

Marcellin répond: *"C'est vrai ce que vous dites. Celui que nous prenons comme notre Mito est quelqu'un d'honorable et de connu, qui a fait la gloire de la famille du Togo et du Bénin. Quand nous l'avons choisi, nous nous sommes dit qu'il sera normal de le montrer au successeur du roi Ghézo qui était l'ami de notre aïeul. C'est ce que nous venons de faire. Et je vois que l'amour qu'il y avait entre le roi Ghézo et notre aïeul a redémarré à nouveau par l'accueil chaleureux du roi."*

Le journaliste: *"Merci beaucoup."* Et, toujours en Mina, demande à tassinon Mme Generosa de Souza. *"Comment appréciez-vous ce qui vient de se passer?"*

Mme Generosa de Souza: *"C'est une grande joie pour moi. Je ne savais pas qu'on allait être reçu de cette manière. Je vois maintenant que l'amitié et l'amour qu'il y avait entre notre aïeul et le roi existent toujours et le roi vient de le démontrer. Nous sommes très satisfaits."*

Le journaliste: *"Je vais vous demander une chose. Comment se fait-il que parmi vous certains parlent Mina et d'autres Fon?"*

Mme Generosa de Souza: *"Oui, c'est vrai. Il y a certains qui parlent même Nago. C'est parce que notre aïeul a parcouru toutes ces localités et partout il a eu des femmes et des enfants."*

Le journaliste insiste: *"Est-ce que vous proliférez de cette manière?"*

*"Nous essayons un peu"*, fini la tassinon .

À travers la cérémonie, le rituel, les propos relevés, enfin avec la participation de l'État matérialisée par la présence de la télévision,

on peut voir que l'objectif principal d'un tel événement est de faire du Chacha un personnage de premier ordre dans le rang des chefs traditionnels, au même niveau que le roi d'Abomey. Il est présenté comme un personnage faisant partie de l'histoire de cette nation, ce que le roi considère comme un axiome, étant donné que "tous ceux qui ont étudié" savent que le Chacha était l'ami du roi Ghézo et les De Souza représentent ceux de la "diaspora", comme disent les intellectuels. Le Chacha n'a pas été qu'un simple agent de la "diaspora", au moins dans le discours du roi, mais fait complètement partie de celle-ci puisque les De Souza la représentent. Ils sont à la fois des négriers et des esclaves, et cet ensemble, "la diaspora" des intellectuels selon le roi, est représenté par le Chacha. Cette manière de voir rejoint en quelque sorte l'idée de "symbole" tel que le disait Monseigneur dans un des entretiens qu'il m'a accordé. Le message émis, grâce à la télévision et conséquemment au prestige qu'apporte un tel média, dépasse Abomey et Ouidah pour atteindre un écho national.

Le Chacha possède encore aujourd'hui un rôle social actif, puisque de la même manière qu'à Abomey on ne peut ignorer le roi, selon ce dernier "à Ouidah on ne peut pas ignorer les De Souza." Le mot d'ordre est le respect à la tradition, "il n'y a pas de désordre, tout est comme auparavant", a affirmé M. Marcellin de Souza, au nom de la famille. L'alliance des gens de Ouidah avec les fon d'Abomey est symboliquement rétablie: "Maintenant, a déclaré le Chacha à la télévision, les relations qu'il y avaient entre le Chacha et le roi vont continuer."

En ce qui concerne la nature de ces relations, que ce soit aujourd'hui ou dans le passé, il ne semble pas que des deux côtés, ont eu grand intérêt à la préciser. L'histoire semble racontée de manière un peu maquillée et par morceaux choisis. On pourrait croire qu'entre le temps du Chacha et du roi Ghézo et celui d'aujourd'hui, rien ne s'est passé. Tout en utilisant des mots génériques, qui ne produisent du sens que dans le contexte historique de la relation entre les deux familles, l'amitié entre le roi et le Chacha n'est jamais pointée au niveau politique et économique, l'affaire Julião n'est pas non plus mentionnée.

Le roi a tout de même fait allusion, lors de ses tous premiers propos, au retour du fils prodigue, ce qui a suffi à régler tout contencieux. Son porte-parole a fait remarquer, à peu près au même moment, la présence du représentant du roi Glèlè qui a introduit le Chacha, et à son côté celle du Vodungan, tous les deux présentés comme des sortes de garants de la cérémonie.

Le Chacha accompagné du plus âgé de la famille De Souza, suivis des *tassinons*, se sont mis à genoux devant le roi et ont demandé sa bénédiction. Pour une famille qui s'effondre depuis un siècle à cause des accusations de dilapidation du patrimoine commun, de trahisons et d'assassinats, cette bénédiction a eu la valeur d'une levée de mauvaise sentence: "Rien ne le touchera pour lui faire du mal" – a proclamé le roi. "La maison de Souza sera construite et prospère."

Le fait que le Chacha se soit mis à genoux devant le roi – ce que j'ai appris au cours des entretiens faits à l'aide d'une photo de cette scène – fut très critiqué par les *agouda* les plus traditionnalistes chez les De Souza où d'autres. Pour eux en effet Chacha "est un blanc", "ami du roi" et celui "qui a fait Ghézo, qui l'a mis sur le trône et lui a donné des armes et de la richesse", pour ces raisons il n'a donc pas à se prosterner. On m'a également suggéré que le Chacha se serait mis par terre afin de demander pardon pour le geste de son aïeul Julião. Ceci constitue l'aspect privé de la cérémonie, qui ne concerne pas seulement le petit-fils de Julião et celui de Glèlè, mais aussi toute la famille De Souza et la maison royale d'Abomey. Cet aspect n'est jamais abordé directement, ni dans la famille De Souza, ni dans la cour d'Abomey.

M. Noël Feliciano de Souza, qui a participé à la cérémonie, affirme de manière catégorique qu'Honoré s'est tout simplement mis à genoux parce qu'il n'était pas Chacha encore, et qu'il n'était alors que le chef de la famille. C'est une fois présenté au roi, qu'il devient Chacha et peut s'adresser à lui comme à un frère, explique-t-il.<sup>180</sup> En raisonnant ainsi, M. Noël Feliciano déconsidère les deux derniers Chachas en tant que ceux-ci n'ont pas été choisis ni bénis par le roi d'Abomey. Or, comme M. Noël Feliciano est un grand frère

---

<sup>180</sup> Entretien avec M. Noël F. de Souza le 01 février 1996, à Cotonou.

d'Honoré, et fait partie du noyau du pouvoir familial, on peut penser qu'il n'exprime pas seulement sa conviction personnelle, mais qu'il reflète l'opinion partagée par le groupe. Il exprime, on pourrait dire, la version construite par la famille pour devenir la version officielle des faits.

L'Adjaho, dont l'ancêtre était une sorte de ministre de l'intérieur et de la justice dans l'ancien royaume du Dahomey, confirme la version de M. Noël Feliciano.<sup>181</sup> Actuellement les fonctions de l'Adjaho sont bien sûr symboliques, c'est-à-dire sans aucun pouvoir réel excepté celui qui concerne les cultes traditionnels. Le premier Adjaho est celui qui a installé le culte du Vodun Zomandounou dans le royaume, pendant le règne de Tégbessou (1740-1774). Celui-ci est le plus fort de tous les voduns, il est attaché à Adjaho qui ne se prosterne que devant lui. Il est le ministre de culte du roi d'Abomey.

La position de l'Adjaho dans la hiérarchie du pouvoir traditionnel confère donc une certaine légitimité à ses propos quand il affirme que *"le nouveau Chacha ne mourera pas comme les autres. Dès qu'on l'a amené au roi qui l'a accepté, c'est fini, le roi l'a béni, avant ils faisaient ce qu'ils voulaient."* En ce qui concerne l'affaire Julião, il ne veut rien en dire. Il admet, néanmoins, *"qu'il y a eu un événement comme ça, mais, compte tenu de la finalité de l'événement actuel, on n'en parle pas, c'est frappé d'interdiction"*. Or justement parce qu'elle est frappée d'interdiction on peut considérer que c'est une affaire toujours présente et active. Cela apparait d'ailleurs assez bien à travers les propos de ce dignitaire, quand il explique ensuite que le Chacha est venu *"parce qu'on veut finir avec ce problème, c'est une réconciliation. Chacha nous a fait un bien. Son nom ne disparaîtra jamais de la terre. C'est une récompense qu'on leur donne (aux descendants du Chacha) qui est la protection. Le fils mauvais a mal agit et il a été puni et c'est fini. C'est la réconciliation. La prière de protection des voduns n'est pas superficielle. On la fait comme on le faisait dans le royaume du Dahomey"*.

---

<sup>181</sup> Entretien avec l'Adjaho le 14 février 1996 à Abomey, par l'entremise de M. Gabin Djimasse, qui a assuré la traduction.

Le prince Dah Abouissoukpé, vice-président du Conseil d'Administration de la Famille Royale d'Abomey <sup>182</sup> affirme également que le Chacha s'est mis à genoux devant le roi parce qu'il n'était pas encore intronisé Chacha. *"Maintenant – précise-t-il en parlant de l'actuel Chacha – le roi a pris ses deux mains et a parlé dedans. Il a ordonné qu'on l'intronise à Ouidah avant qu'il ne vienne visiter le roi son ami. Après cela, le pouvoir est donné. Une fois que le roi a dit, tout le Dahomey a donné son pouvoir, tous les voduns donnent leur pouvoir. Maintenant, le Chacha portera ses chaussures, il donnera la main au roi."*

Le prince se refuse également à parler de l'affaire Julião: *"Si nous respectons les liens de l'amitié et que l'autre commet un sacrilège, ça n'est plus notre problème. Je ne veux pas parler de ça. Non, je refuse"* – affirme-t-il. *"Quand la règle du jeu n'est plus respectée, il y a une réaction. Nous ne voulons pas ouvrir et discuter ce dossier. Celui qui est venu est comme Chacha venu chez son ami. Nous voulons recevoir Chacha. Nous ne voulons pas parler de l'enfant de celui qui a mal agit. Cette affaire est finie, oubliée."*

L'affaire apparaît donc tout à la fois présente, puisque frappée d'interdit, et oubliée, comme toutes les parties concernées l'affirment. Selon l'avis des aboméens, il y a eu un sacrilège – le pacte de sang a été rompu – il revient donc à ceux qui l'ont commis de faire la première démarche afin de réparer cette offense qui demeure active depuis plus d'un siècle. Le prince reconnaît cette attitude de la famille quand il explique que *"si après avoir choisit celui-ci, ils ne venaient pas le montrer ici, on allait dire que c'est une querelle, une haine de l'histoire qu'ils ont commencé avec nous. Mais ils sont venus nous le montrer et présenter le programme de la cérémonie (d'intronisation). Ils sont venus en amis."*

On aurait en effet tendance à penser que la cérémonie qui a eu lieu dans le palais privé du roi avait pour but de célébrer un nouveau pacte afin d'apporter une solution au grave et vieux problème qui sépare les deux groupes depuis si longtemps. Lino, le successeur de

---

<sup>182</sup> Entretien avec Dah Abouissoukpé le 15 février 1996 à Abomey, par l'entremise de M. Gabin Djemasse, qui a assuré la traduction.

Julião, fut nommé par Glèlè lui même à la fin de sa vie, mais Lino ne lui survécût pas. Behanzin, comme on l'a déjà remarqué, n'aimait pas du tout les *Awoumenou*.. Après lui, les français sont arrivés, la famille royale a tout perdu, tandis que les De Souza ont par contre sauvé beaucoup de ce qu'ils avaient obtenu grâce à près d'un siècle d'alliance avec le pouvoir fon.

Le prince explique sa vision des faits dans laquelle il semble confondre Ghézo et Glèlè: *"C'est le roi Ghézo qui remet des choses à Chacha pour vendre. Après la mort de Chacha et de Ghézo, les autres Chacha ont saisi tous les biens que Ghézo leur a remis et n'ont plus voulu remettre aux descendants de Ghézo jusqu'aujourd'hui. La palmeraie que le roi a donné l'argent pour acheter, est là-bas, on ne veut plus ça. Les terrains qu'on a achetés sont là-bas, on ne les demande plus; le capital remis n'est pas réclamé, on ne demande plus les marchandises ni le prix. Nous avons tout laissé en disant que l'amitié est plus chère que tout et on a reçu Chacha."*

Effectivement, une fois fait abstraction des biens matériels, il ne reste que l'offense à l'amitié inébranlable issue du pacte de sang entre Ghézo et Dom Francisco que leurs descendants sont sencés respecter. La réparation semble plutôt morale, au moins au regard des évidences dont on dispose. Il n'est plus question d'argent, il est question de respect. Sur ce point encore, le discours du prince est assez clair: *"Les autres fois qu'ils ont choisi un Chacha, ils ne l'ont jamais présenté au roi comme maintenant. Comme il est venu se présenter au roi, qui a parlé dans ses mains et il les a mis sur sa tête, c'est la transmission du pouvoir. Nul de ceux qui ont été choisis ne sont venus faire ça. Nul de ceux-ci voulaient continuer l'amitié, mais maintenant on a repris.(...) Ghézo mangeait avec Chacha dans le même plat, ils buvaient ensemble. Le roi et le Chacha vont visiter le tombeau de Ghézo, vont communiquer avec lui. Aucun de ceux qui ont été proposé n'ont fait cela. Ce Chacha va vieillir sur le trône, rien ne lui arrivera. Seulement qu'il évite de boire à gauche et à droite"* – conseille-t-il.

Concernant le rétablissement de l'ancien pacte, il semble qu'on puisse conserver ce que le Dah Ahouissoukpé a affirmé en guise de conclusion de l'entretien qu'il m'a accordé: *"Nous n'allons jamais*

*rompre le pacte. Celui qui rompt le pacte supporte les conséquences. Nous allons rester en bons amis avec les De Souza et eux avec nous.*”

L'aspect publique de cette cérémonie à travers les entretiens à la télévision a constitué une sorte de bilan de cette nouvelle alliance entre les gens de Ouidah et le représentant des fon, ethnie majoritaire au Bénin. Pour le résumer, disons que le roi a fait savoir que le Chacha était légitime, et que personne ne pouvait nier sa place dans l'histoire du pays ni son importance en tant que représentant de la ville de Ouidah.

Le Chacha a, de son côté, rendu hommage au roi et à la culture traditionnelle et a admis qu'il ne pouvait pas être Chacha sans la bénédiction du roi d'Abomey. Habillé à l'africaine – ce qui fut aussi très critiqué par les *agouda* les plus traditionalistes – il a de cette manière symboliquement admis sa subordination au roi et à la culture que celui représente. Mais, il a également affiché sa condition de petit-fils de Julião et a réaffirmé son origine “brésilienne”, ainsi que sa “juridiction” aussi au Togo. Si à Abomey il s'est comporté comme sujet, à Ouidah il sera le roi. La cérémonie de son intronisation à Singbomey, deux jours plus tard, fut la plus grande manifestation publique de caractère ethnique “brésilien” en dehors de la fête du Bonfin à Porto Novo.

### *7. La culture “brésilienne” en tête d'affiche*

L'investiture solonnelle et l'intronisation du Chacha VIII ont eu lieu à Singbomey le 7 octobre 1995, lors de la célébration du 241<sup>ème</sup> anniversaire de la naissance de Dom Francisco Félix de Souza. Les festivités ont cependant commencé dès le vendredi 6 octobre, et se sont poursuivies jusqu'au dimanche. Voici le programme des manifestations devant marquer l'intronisation et l'investiture du 8<sup>ème</sup> Chacha:

*“Vendredi 06 octobre 1996:*

*14H00-16H00: rassemblement de toute la jeunesse à Singbomey*

*16H00-18H00: Carnaval (tour de Singbomey – Fort Portugais – Basilique – Fort Français)*

*18H00-19H00: Restauration*

*19H00-20H00: séance de prière*

*20H00-23H00: Manifestation culturelles (scenettes - chants - Bourignan)*

*Samedi 07 octobre 1995*

*07H00: Cérémonies de bénédiction effectuées par les tassinons*

*07H30: Chants et louanges aux ancêtres*

*08H00-08H30: Arrivée et installation des invités*

*09H00-10H00: Intronisation et investiture solonnelles de "Mito"*

*10H15-12H00: Messe*

*12H00-13H00: Félicitations et offrandes au nouveau Chacha: a) les membres du Conseil Supra-National, b) les tassinons, c) délégation jeunesse, d) les invités de marque, e) les notables. – Première visite du Chacha autour de Singhomey suivi du Hougan et des amazones (3 tours). – Retour à la maison. – Rafrâichissement.*

*13H:00-14H:45: Déjeuner*

*15H00-16H:00: Intervention de "Mito" et son retrait*

*16H00:17H00: Animations*

*17H:30-19h:00: Sortie e "Mito"*

*19H00-20h00: Retrait du "Mito" (restauration)*

*20H45-22H00: Animation – Bourignan*

*23H:00: Soirée dansante*

*Dimanche 08 octobre 1995*

*08H00-10H00: Quartier libre – visite des sites touristiques*

*10H00-12H00: Messe 241<sup>ème</sup> anniversaire de Dom Francisco Félix de Souza*

*12H30-13H00: Hommage au Chacha*

*13H00: Déjeuner en famille"*

La journée de travail du nouveau Chacha, à la veille de son intronisation, a commencé à 7 heures, par l'investiture d'un chef de famille du Quartier Brésil. Il revient en effet au Chacha d'accomplir, à Ouidah, le rituel de légitimation de ceux qui sont choisis chef par les familles. Cette coutume est encore observée de nos jours par les familles du Quartier Brésil ainsi que par celles d'autres quartiers toujours sous l'influence des De Souza, tels qu'Adjido, Abata, Maro,

Zomaï et Agbodji.<sup>183</sup> Il s'agit d'une cérémonie assez simple, qui se tient dans la chambre où se trouve le tombeau de Dom Francisco. Le Chacha demande alors trois fois aux représentants de la famille en question si c'est bien celui-ci qu'ils ont choisi comme chef, puis il lui remet une canne, symbole du pouvoir dans sa famille, et le met sur un "trône". À cette occasion, le Chacha est accompagné des membres de son entourage, en l'occurrence de M. Marcellin de Souza, et des *tassinons*. Ils sont suivis, pendant leur déplacement dans Singbomey, par des tam-tams, ce qui contribue à donner plus de poids à la cérémonie.

Singbomey fut saisie d'une grande activité dès l'après-midi de ce vendredi. Les premiers invités sont arrivés, et vers 17h30, conformément au programme, s'est tenu un défilé carnavalesque, dans lequel on a dansé et chanté des chansons de la *bourian* ainsi que des louanges au Chacha. Ensuite, des spectacles de danse ont été présentés par des gens de Ouidah, sous la direction de M. Jean Fortuné de Souza, qui dirige l'Association Aïdohouêdo l'Arc-en-Ciel, siégant à Paris. Dans la soirée, les musiciens de la *bourian* ont joué avec leurs instruments traditionnels et un accordéon des chansons traditionnelles sur lesquelles on a dansé la *samba*.

Les cérémonies du 7 octobre comprenaient deux parties, l'une privée, dans laquelle seuls les notables de la famille pouvaient assister, et une autre dite "de grand public", où pouvait venir l'ensemble de la famille et les invités, environ 1.500 personnes. La partie privée s'est tenue dans l'ancienne maison de Dom Francisco, où ont eu lieu, entre 7 et 8 heures, les rituels de bénédiction faits par les *tassinons*. La deuxième partie s'est tenue dans la cour de la concession, large de 30x40m, dont une grande partie était couverte d'un chapiteau et a duré le reste de la journée.

Un certain souci des organisateurs de mettre en valeur leurs condition des "brésiliens", l'existence d'une culture propre, afin de bien marquer la spécificité de la fête fut l'aspect dominant de la cérémonie. Cette préoccupation fut non seulement visible au niveau de l'organisation des événements – on a fait deux fois le "carnaval",

---

<sup>183</sup> Entretien avec M. Prosper de Souza, le 12 septembre 1995 à Ouidah.

une fête pratiquement inconnue au Bénin – mais également à travers d'autres aspects tels que par exemple la tenue vestimentaire des personnes et le choix du menu pour le repas familial.

La mise en valeur de leur condition de catholiques fut sans doute l'un des marqueurs d'identité les plus forts. On peut interpréter cette attitude comme une réaction à certaines parties de la famille qui restent très proches des cultes traditionnels, mais aussi comme un contrepoids vis-à-vis de la cérémonie qui s'est tenue chez le roi d'Abomey. À un certain niveau, on a fait une démonstration publique et claire du prétendu rôle du Chacha en tant que représentant de ce mélange de cultures africaine et européenne qui se trouve de plus en plus dominant au Bénin actuel. Au contraire des autres chefs traditionnels – comme les rois d'Abomey ou de Kétou ou encore des chefs religieux, comme le Daagbo Honoun – qui ne représentent que la culture traditionnelle pure, le Chacha prétend symboliser la "modernité", ce qu'il fait en se revendiquant comme étant à l'origine même du processus de modernisation du pays.

En effet, si l'on considère que le Bénin actuel est le résultat d'un processus social, économique et politique qui a commencé sous le règne de Ghézo et s'est consolidé sous la colonisation française, la figure du Chacha ressort, au niveau historique, comme la source la plus authentique du synchrétisme culturel qu'on trouve dans le Bénin actuel. C'est-à-dire, une culture métisse comme le peuple qui a implanté cette culture au Bénin. Ce peuple était constitué, comme on l'a vu, d'enfants de blancs qui ont pris des femmes noires, ou encore de noirs qui sont allés très loin et ont payé très cher l'accès à cette culture, avant de revenir chez eux pour la propager et la partager.

Cette idée semble être plus enracinée dans le pays qu'on ne le pense, comme l'illustrent les propos du prince Dah Ahouissoukpè qui, en parlant des *agouda*, affirme "*qu'ils sont nos enfants. Ils ont épousé nos enfants, nous sommes les mêmes. Il y a un mélange. Nous sommes aujourd'hui des agouda, et eux des dahoméens.*"<sup>184</sup> Il me semble par là même évident que le 8<sup>ème</sup> Chacha veuille rentabiliser ce patrimoine historique, comme on l'a déjà fait remarqué à partir

---

<sup>184</sup> Entretien cité.

des entretiens que nous avons eu à l'occasion de la première cérémonie à Abomey.

La partie privée des cérémonies d'intronisation d'Honoré Feliciano Julião de Souza fut constituée d'un rituel basé sur les anciennes coutumes familiales. La récupération de ces coutumes a été possible en grande partie grâce aux souvenirs de Dah Gbindo Assogba, qui était dans sa 97<sup>ème</sup> année en 1995.<sup>185</sup> Dah Assogba a assisté à l'intronisation de Norberto Francisco Félix de Souza, Chacha VI, en 1917, qui a été faite conformément aux vieilles traditions de la famille, c'est-à-dire en étant profondément marquées par les cultures fon et mina. Chacha VII, Jérôme Anastasio Antonio de Souza a, par contre, simplement pris ses fonctions, sans qu'une vraie cérémonie ait eu lieu. Il n'avait pas le soutien unanime de la famille, ce qui a affaibli son investiture, de sorte que celle-ci n'a pas été retenue comme référence pour l'organisation de cette dernière intronisation. En revanche, dans ce rituel du 7 octobre, on peut remarquer le synchrétisme des pratiques traditionnelles africaines et des éléments catholiques.

La cérémonie a débuté par la bénédiction du nouveau Chacha par douze *tassinons*, choisis parmi la branche Julião et ses associées, à savoir Mmes Virginia de Souza, Adjoa Sike de Souza, Martine de Souza, Afiavi Felicia de Souza, Henriette Leroux, Generosa de Souza Sagbohan, Araoyte, Videroh, Rita J. A. de Souza, Henriette Agbo, Edwige Atakoui et Bethe Leroux, la doyenne, qui est la soeur aînée d'Honoré Feliciano. Le Chacha, habillé en smoking, à l'instar de son grand-père Julião, accompagné des membres du Conseil Supra-National et d'autres notables de la famille, a d'abord pris place dans le salon à côté de la chambre où Dom Francisco mourut. À sa droite, se tenait Marcelin de Souza, fils aîné du Chacha VI, et de l'autre côté, M. Noël Feliciano de Souza, son propre grand frère. Dans ce salon, chargé, pour la famille, de la plus haute valeur symbolique puisqu'il représente l'accès au tombeau de l'ancêtre et le lieu qui abrite les portraits de tous les Chachas, les *tassinons* ont entamé le rituel de bénédiction. Elles ont chanté des chants catholiques en Fon,

---

<sup>185</sup> Entretien avec M. David de Souza, déjà cité.

français, et notamment le “Veri Creator” en latin, avant d’aller saluer le Mito en levant vers lui leurs mains gauches (photo 73).

À 7h30, les *tassinons* amènent le Mito dans la chambre de Dom Francisco, où se trouve son tombeau avec une statue de Saint François et le lit sur lequel il est mort, si l’on en croit la tradition familiale. Dans cette petite chambre se trouvent bientôt une grande partie des invités ainsi que l’équipe de télévision. M. Prosper de Souza semble être l’organisateur de cette partie de la cérémonie. C’est lui qui invite en effet les personnes à se mettre à tel ou tel endroit, qui dispose les boissons qui seront utilisées dans le rituel et qui s’occupe ainsi de tous les détails de ce moment solennel.

Lorsqu’on rend ainsi un hommage à l’ancêtre et qu’on lui demande sa protection, on se doit de le nourrir et de lui donner à boire. Mito, accompagné par M. Geoffroy de Souza, secrétaire-général du Bureau Exécutif, prend place à côté du tombeau. Les *tassinons*, Catherine dos Santos et Henriette Leroux debouts, Generosa de Souza et Berthe Leroux à genoux, se trouvent entre les deux (photo 74). Les *tassinons* font alors des prières en demandant à l’ancêtre d’aider Honoré à prendre sa place comme Chacha VIII. À côté du tombeau se trouvent des bouteilles d’alcools, un pot d’eau ainsi que des sucreries, tels que “Suze” et “Leon Hiller”. Dans ce genre de cérémonie on utilise habituellement des noix de kola qu’on ne trouve pourtant pas ici.

Mme Berthe Leroux prend le pot d’eau, en répand un peu par terre et fait des prières en Fon. L’assistance l’accompagne en répétant des “amen”. Elle reproduit le geste avec d’autres boissons tandis que les autres *tassinons* chantent des chants catholiques en Fon, et que l’assistance continue à répéter régulièrement des “amén”. “*Quand on implore les morts*” – explique M. Noël Feliciano <sup>186</sup> – “*on utilise de l’eau, c’est comme de l’eau bénite. Après, comme on dit que les morts ne sont pas morts, il faut les nourrir, leur donner quelque chose comme offrande.*”

---

<sup>186</sup> Entretien avec M. Noël F. de Souza le 01 février 1996 à Cotonou.



Photo 73 – Les tassinons saluent Mito,  
qui a à son côté M. Marcellin de Souza.



Photo 74 – Cérémonie à coté du tombeau de Dom Francisco. À gauche, Mito Honoré de Souza, suivi des *tassinons* Generosa de Souza et Berthe Leroux, la doyenne, à genoux, Catherine dos Santos et Henriette Leroux, debout, à coté de M. Geoffroy de Souza.

“*Nous nous mettons à genoux devant toi*” – dit Mme Berthe Leroux – “*nous nous remettons entre tes mains, tes enfants, tes femmes, qu’ils vivent et prospèrent pour toujours.*” L’assistance: “*Amen.*” – “*Qu’ils veillent sérieusement avant de mourir.*” – “*Amen.*” Un homme prend la parole et les vœux se succèdent: “*Que ce qui se passe aujourd’hui apporte le bonheur pour toute la famille pour toujours.*” – “*Amen.*” – “*Il y aura respect, bonheur pour la ville de Ouidah, pour le Bénin.*” – “*Oh notre aïeul, vois tes enfants, ta progéniture. Il y aura prospérité. Et comme toi même a vieilli, qu’il vieillisse ainsi.*” – “*Amen, il aura 90 ans.*” – “*Il aura trois fois plus que ça.*” – “*Amen.*” – “*Ce n’est pas moi qui parle mais c’est Jésus. Il aura bonne santé et il sera toujours soutenu par tout le monde dans la prière.*” – “*Amen.*” – “*Il y aura beaucoup de richesse, des étages. Honoré fera des étages.*”

Une *tassinon* prend la parole: “*Qu’aucun enfant De Souza ne tombe malade, qu’ils aient tous la richesse.*” – “*Amen*”, répondent les autres. Elle continue, en parlant à l’ancêtre: “*Nous remettons entre tes mains Honoré, que tu as choisi et qui va diriger la famille. Veille sur lui. Que ta maison soit reléevée et que cela étonne les gens.*” Un homme parle par dessus les autres voix et les louanges: “*Depuis la mort de notre père on cherchait qui mettre sur le trône. Mais depuis le 24 juin on a confié cette tâche à Honoré Feliciano Juliao de Souza. On a dit que c’est lui qui unifiera toute la famille et élèvera la maison. C’est son aïeul même qui l’a choisi. Que Saint François veille sur lui. Tous les grands de ce pays veilleront sur lui. Nous le demandons par Jésus.*” – “*Amen*”, dit l’assistance. Les *tassinons* chantent en Français le chant catholique “*La gloire des élus*”, et tout le monde revient au salon.

Une fois que tout le monde s’est réinstallé, les *tassinons* recommencent à chanter en Fon les louanges du Chacha dont voici quelques extraits:

“*Kokolito kpon adjinakou klakla  
hwèkenma hu lo é  
xo nan bo xota  
zansukpe dokpo hunu lnk pangito  
hé é cien*”

*todina sé hun ni sé  
agosu vi tékan dagbé  
totalima bu"*

("Le chacal regarde passer l'éléphant avec crainte; le dard, les nageoires vénéneux du poisson ne peuvent tuer le crocodile.")

*"Ozan go ota é é é  
azokpota azogo  
obanlin do gbé dé ma kpovi boden  
kpo le wa xwé  
oga wele"*

("Marche fièrement, oh père! Aucun animal de la brousse ne peut voir le petit de la panthère sans le reconnaître. La panthère est de retour.")

*"Ozan dede nu ma Yiloo  
ve no zon kpo zolin"*

("Marche doucement pour que je m'en aille, marche au pas de la panthère.")

*"Oken no do téhun  
zon dede nu ma yi  
ve no zon kpa zolin  
Agoo Hundjinoto hun hon  
nu ma yi Agbosulogan  
Agoo ma do ma do ui Axo xwé  
do me na gon ma do ba yi to lo xwé  
oto é Sodji we wa  
Agoo Hondjinoto Hun hon nu mayi  
Agbosulogan"*

("Même s'il y a la haine, marche lentement pour que je m'en aille; il faut marcher au pas de la panthère, c'est mon père qui est arrivé; Agoo, toi gardien de la porte, ouvre moi la porte pour que j'aie chez le buffle mâle; on ne peut pas rentrer chez un roi sans crier Agoo; qui va manquer de dire Agoo avant d'aller chez son père;

c'est mon père Sodji qui est arrivé; oh gardien de la porte, ouvre moi pour que j'aie voir le buffle mâle.”)

On chante encore des louanges, au moment où Mme Berthe Leroux, dans sa qualité de doyenne parmi les *tassinons*, met les mains sur la tête du Mito pour lui donner toutes les bénédictions. Elle confirme, par ce geste et au nom de toutes les *tassinons*, le choix d'Honoré à devenir le Mito Chacha VIII (photo 75).

Il était déjà 9 heures quand nous nous sommes dirigé vers le podium installé dans la cour. À la tête du groupe marchait la *tassinon* portant une grande clé sur un coussin, suivie par les autres portant de la même façon, un petit bâton en ivoire dont le bout a la forme d'un poing fermé, une canne décorée d'un éléphant sculpté, une petite cape en velours rouge foncé et une calotte brodée en or semblable à celle que Dom Francisco porte sur son portrait. Viennent ensuite M. Marcellin de Souza, le Mito, M. Noël Feliciano et les autres *tassinons*. Le cortège se termine par un groupe de femmes du Quartier Brésil, déguisées en “amazones” et qui portent des pioches.

À ce moment, il y avait déjà plusieurs centaines de personnes dans la cour et un peu partout à Singbomey. On voyait qu'une grande partie de la famille portait des vêtements en tissu imprimé pour l'occasion. On peut voir, sur ce tissu, un portrait de Dom Francisco à l'intérieur d'un cadre qui compose la base d'un dessin d'arbre à sept branches, chacune portant le nom d'un Chacha. Les hommes portent, pour la plupart, costume et cravate. Les organisateurs ont établi un ordre de placement selon l'importance de chacun des participants sous le chapiteau. Les invités étaient reçus à l'entrée de la concession par des jeunes disposés en deux rangées, qui étaient chargés de les orienter vers leurs places respectives. Ce personnel d'accueil était soigneusement habillé à la “brésilienne”. Les femmes surtout faisaient la différence, puisqu'elles portaient de très voyantes robes longues avec des chapeaux, telles des dames de la société brésilienne du XIX<sup>ème</sup> siècle (photos 76 à 80).



Photo 75 – La doyenne des *tassinons* , Mme Berthe Leroux,  
bénit Mito Honoré de Souza.



Photo 76 – Les invités arrivent à Singbomey  
pour la cérémonie publique d'intronisation du Chacha VIII.



Photo 77 – Le personnel d'accueil à l'entrée de Singbomey.  
À l'extrême droite, M. Ahmed Paraiso et M. Jean Bosco de Souza.



Photo 78 – Les dames habillées à la “brésilienne” font l’accueil des invités à l’entrée de Singbomey.



Photo 79

~~305 hrs~~

303



Photo 80 – Le tissu imprimé commémoratif de l'intronisation de Chacha VIII a été largement utilisé par la famille. Sur un motif à fleurs, un dessin représentant Dom Francisco entouré par un cadre au dessus duquel on peut voir la représentation d'un arbre à sept branches, chacune avec le nom d'un Chacha.

306 bis

304

Cette tradition *agouda* de s'habiller à la "brésilienne" fut, comme on l'a vu, un important marqueur d'identité – ils étaient tous, blancs et noirs, "Awémenou", étant donné qu'ils portaient des vêtements. La façon de se vêtir garde jusqu'à nos jours, dans une certaine mesure, cette fonction sociale, et vient être renforcée davantage encore par le biais de la télévision. En fait, le feuilleton brésilien "*Mademoiselle*" – une histoire autour de l'esclavage au Brésil du XIX<sup>ème</sup> siècle – présenté par la télévision béninoise et togolaise a eu des effets inattendus chez les De Souza: tout d'abord la maison du Chacha à Singbomey est désormais surnommée *Fazenda* – la ferme des plantations au Brésil – et le quartier Brésil, où Dom Francisco avait placé ses esclaves, *Senzala* – mot qui désigne l'enclôt surveillé où les esclaves étaient rassemblés pendant la nuit. Et pour finir les dames de Singbomey se drapent comme les personnages de ce feuilleton.

Dans la cour, à côté de l'autel pour la messe, se trouvait le podium sur lequel siégeait un grand trône, flanqué de deux éléphants sculptés en bois de chaque côté. Le Chacha et ses accompagnants montent alors sur le podium afin d'y accomplir le rituel d'intronisation. Il revient au Vigan, M. German de Souza, conformément à la tradition, de mettre celui qui a été choisi par la famille sur le trône. Il est aidé dans cet tâche par Marcellin et Noël. Là, ils l'assoient et le lèvent trois fois avant qu'il ne s'installe définitivement sur le trône. Mme Berthe Leroux met alors sur sa tête la calotte pareille à celle de Dom Francisco. M. Marcellin de Souza lui donne la clé symbolique de Singbomey. Et c'est M. Noël Feliciano de Souza qui lui remet le petit bâton en ivoire qui symbolise sa fonction. Il déclare: "*Devant Dieu et au nom de Dom Francisco Félix de Souza, je te remet le récade de commandement de la famille De Souza.*"

La cour est absolument comble. Plusieurs postes de télévision y sont installés au fond et un peu partout pour permettre à tous de suivre la cérémonie, transmise en circuit fermé. Suite à l'intronisation, M. Geoffroy de Souza, qui fait office de maître de cérémonie, prend les devants et fait un discours qui introduit l'étape suivante, c'est à dire les compliments des familiers et des invités au Mito. Il parle en français, la langue désormais officielle de la cérémonie. Ses propos scandent des références successives au Dieu catholique, tels que: "*C'est le trône de Dieu. – Dieu nous a donné un Mito, c'est Dieu qui*

*a désigné Honoré de Souza... – Mito est l'autorité de Dieu... Le roi a mis le vice-roi sur le trône. Celui qui résiste à Mito résiste à Dieu. La parole de Dieu est parlée. Que Dieu soit avec Mito pour toujours.*” Et l'assistance répète: *“Amen, Alléluia!”*. M. Geoffroy fini par proposer une prière pour Mito: *“... que Satan et tout ce qui est lugubre soit anéanti dans sa vie, que tout ce qui est mauvais soit brûlé...”* On chante alors *“Grâce au Seigneur”*.

Pendant ce temps, le Mito se tient debout devant son trône, muni de tous ses appareils de pouvoir. Dans la composition de son image on peut retrouver, au niveau visuel, une représentation du rôle qu'il souhaite représenter. Il se rapproche, dans sa représentation, à la fois de Dom Francisco, avec son côté aventurier, et de Julião, qui s'était fait photographié habillé comme un aristocrate européen ou brésilien de la Belle Époque. De cette façon, la famille récupère symboliquement, par le biais de l'image de ses chefs, ses origines et ses racines dans l'histoire du Bénin.

Le Comité Supra-National a pris place derrière le trône, à côté des plus proches familiers du Chacha. Deux jeunes nièces de celui-ci, en robe longue et chapeau, sont placées chaque côté devant le trône, comme des dames d'honneur. Elles ont été choisies pour ce rôle parce qu'elles sont jumelles, ce qui fait beaucoup de sens pour les africains, explique M. Noël Feliciano.<sup>187</sup> Il résume encore dans une seule phrase toute la stratégie de la famille dans la recomposition de son image publique: *“Elles sont habillées en brésilienne – dit-il – c'est pour montrer au peuple que la famille de Souza est venue directement du Brésil, qu'ils sont de vrais brésiliens.”* D'ailleurs, on ne voit pas non plus de “boubous” chez les membres du Conseil (photo 81).

Six agents privés de sécurité, en uniforme de gala et portant des grandes cannes en bois se sont installés de chaque côté du trône, tandis que les membres de la famille et les personnalités présentes viennent saluer le Mito. Ce sont d'abord les membres du Conseil Supra-National, environ une vingtaine de personnes, qui lui baisent la main. Le consul honoraire du Brésil est ensuite appelé. M. Karin-

---

<sup>187</sup> Entretien avec M. Noël Feliciano de Souza le 01 février 1996 à Cotonou.

Urbain da Silva, coiffé d'un chapeau haut de forme, attache alors solennellement autour de la ceinture du Mito une écharpe verte et jaune, et lui serre la main. Après la venue du consul, le maître de cérémonie appelle les représentants de la jeunesse, qui prêtent sermon "*devant les mânes des ancêtres et devant Dieu*" d'obéir à Mito, avant de lui baiser la main à leurs tours (photo 82).

Les femmes de la famille du Mito, toutes habillées en "brésilienne" avec des robes de même tissu, viennent ensuite lui baiser la main. Puis c'est au tour des invités de marque. On appelle les représentants de Côte-d'Ivoire, du Nigeria, de la France et du Sénégal, entre autres, car quelques uns ne sont pas arrivés encore.

Le Daagbo Honoun, chef suprême des cultes voduns et sans doute la personnalité la plus importante à Ouidah, est aussi invité à saluer le Chacha. Il se présente et dit: "*Nous sommes très heureux de le voir en santé. Toutes les divinités veilleront sur lui, les ancêtres de la famille aussi.*" Et, en s'adressant directement au Mito, il ajoute: "*Tout ce que tu diras sera entendu et respecté par tout le monde.*" Il est acclamé et on peut entendre plusieurs voix disant: "*Da a g b o* "

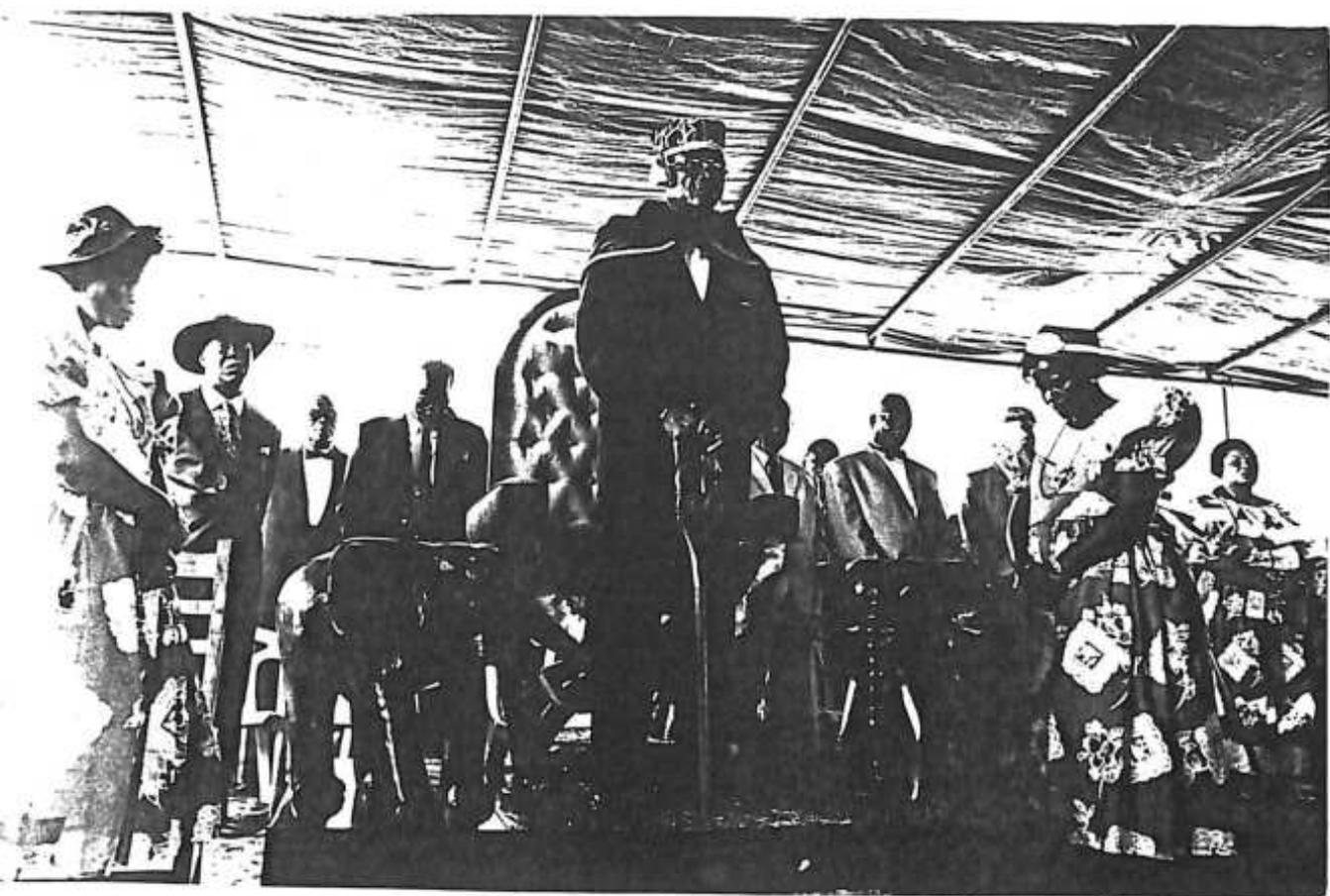


Photo 81 – Mito Honoré Feliciano Juliao de Souza, le Chacha VIII, devant son trône, tient la canne qui symbolise son pouvoir. Celle-ci fini par une représentation d'un éléphant, symbole du Chacha, qui est représenté aussi par les deux sculptures en bois à coté du trône. Les dames d'honneur sont habillées à la "brésilienne", avec le tissu utilisé par les familiers les plus proches de Mito.



Photo 82 – Les membres de la famille se sont mis en file pour baiser  
la main du Mito.

Après les compliments des autres personnalités, M. Geoffroy de Souza fait pendant 10 minutes un rappel historique des origines de la famille. C'est ensuite le tour des "amazones", qui disent: *"Tu ne regretteras jamais ton choix. Le monde veillera sur toi. Notre Dame des Victoires veillera sur toi, Sacré-Coeur te gardera, Saint Antoine de Padoue te gardera. Tu nous dirigeras."* Un des petits-fils du chacha prend la relève et fait un bref discours qu'il termine par ces mots: *"Je donne mon amour pour qu'on ne mette pas de bâtons dans les roues de notre Mito..."*

Mgr Isidore de Souza et Mgr Sastre viennent d'arriver et saluent le Mito avant qu'un groupe d'enfants, en chantant et en dansant, forment une procession vers le trône. Il miment un roi et sa suite. Celui qui tient le rôle du roi est le dernier fils du Mito. Les compliments des membres de la famille et des invités se poursuivent. Plusieurs députés et hommes politiques, dont le secrétaire de la Présidence de la République, aussi bien qu'un représentant de la délégation diplomatique brésilienne au Togo viennent présenter leurs hommages au Chacha.

Avec un quart d'heure de retard par rapport au programme, c'est à dire à 10h30, commence la messe solennelle célébrée par les deux évêques de la famille présents – il y en a encore un troisième, Mgr Agbotan, qui n'a pas pu venir – secondés par huit prêtres, tous de père ou de mère De Souza. On a lu le 1<sup>er</sup> Livre de la Sagesse, et les évêques ont fait leur sermon. Mgr Sastre a parlé le premier et a réaffirmé son intention d'obéir au Mito dans sa condition de chef de la famille.

Le sermon de Mgr De Souza était à l'évidence l'un des moments les plus attendus par l'assistance. Il a réaffirmé l'origine et la vocation catholique de la famille, et a clamé en faveur de l'unité. *"Tous ceux qui portent le nom De Souza ont une origine commune, Dom Francisco Félix de Souza"* – a-t-il dit au début de son sermon. *"Et d'une façon ou de l'autre nous descendons tous de lui. D'une façon ou de l'autre, nous avons des liens avec lui. Et depuis des années, celui qui doit symboliser cette unité et cette origine commune, nous*

*étions en train de le chercher. (...) Aujourd'hui il y a un successeur. (...) Le Seigneur nous l'a enfin accordé.*” Il a insisté davantage sur la condition de catholique de la famille. Et en s'adressant directement au Mito, il a affirmé: *“Jésus l'a dit, qui ne s'attache à moi va crever. Votre autorité ne peut s'exercer que dans le sens impliqué par Jésus pour le bien de tous les enfants De Souza.”* Il a fait encore allusion, en la refusant, à une louange du Chacha qui prétend qu'il était bon parce qu'il achetait la mère et le fils en même temps pour qu'ils ne soient pas séparés dans l'esclavage. *“Non”*, a-t-il dit avant d'ajouter: *“Nous avons dit non à cela. Et plus jamais la famille De Souza ne devra plus jamais avoir des esclaves, c'est fini.”*

Monseigneur a ensuite parlé en Fon, et a ajouter, dans ce discours, des allusions aux ancêtres qui étaient absentes du sermon en Français, puis a encore parlé de l'esclavage. *“Dieu, qui nous a rassemblé ici, nous a donné notre Mito”* puis a ajouté: *“Que notre aïeul Félix de Souza et tous nos parents défunts veillent sur lui. (...) Que le Seigneur soit avec lui et avec vous. Que la grâce de Dieu soit avec lui. Que les ancêtres soient avec lui, Que Francisco soit avec lui, eux tous le gardent.”* Il a également parlé davantage sur ce sujet, d'une telle façon qu'on pouvait penser que celui-ci était encore d'actualité: *“Cela c'est fini”*, a-t-il affirmé, s'adressant directement au Mito. *“Ces esclaves qui restent dans la maison, tu dois les libérer eux tous, qu'ils deviennent tes enfants.”*

Après la communion, marquée par 21 coups de canon, tous les prêtres, Mgr Sastre le premier, sont allés saluer le Chacha. On lui a répandu de l'encens dessus et on a béni son “récade” et sa canne. Avant de partir, les deux évêques en robes et portant des mitres, on béni encore le Chacha tout en récitant des formules en Latin.

Une fois la messe terminée, M. Geoffroy de Souza a repris la parole pour annoncer la présence de plusieurs chefs de famille *agouda* du Bénin et du Togo, dont Maître Bébi Olympio, et a présenté le prochain événement: *“Nous demandons de l'ordre et de la discipline pour que tout aille bien. Notre Mito va faire trois fois le tour de Singhomey. Après ça il y aura de la réjouissance populaire.”*

Selon la tradition, le Mito aurait dû faire trois fois le tour de la concession familiale porté dans un hamac, mais cela s'est révélé impossible, et n'a même pas été programmé. Il n'a d'ailleurs effectué qu'un seul tour, à cause de la chaleur. Ce tour a cependant duré presque une heure et fut une apothéose. Une foule de gens chantait et dansait comme s'il s'agissait d'un véritable carnaval brésilien. Cela était – semble-t-il – le but des organisateurs puisque le défilé de la veille fut beaucoup plus modeste que celui de l'intronisation.

Derrière une banderole sur laquelle on pouvait lire "Gloire éternelle à notre aïeul Dom Francisco Félix de Souza", des centaines de personnes, dont de nombreuses étaient déguisées ou masquées, mélangées à des personnages de la *Bourian* comme le Papa Giganta, chantaient et dansaient animées par une fanfare. Tout le monde a alors entonné à plein poumons les louanges de Dom Francisco non seulement autour de Singbomey mais aussi, après la rentrée du Mito, à travers plusieurs rues du centre ville (photos 83 à 86b).

Le Chacha se tenait à la fin du cortège, précédé de deux rangées de femmes habillées en "brésilienne". Elles mêmes suivies par les "amazones" et par le tam-tam royal *Hougan*, le même que le roi Ghézo avait donné à Dom Francisco il y a plus d'un siècle et demi (photos 87 à 89). Le successeur du vice-roi de Ouidah était installé dans une voiture à toit ouvrant de l'entreprise privé de sécurité, protégé sans interruption par des agents de sécurité armés de matraques (photo 90). Derrière la voiture se trouvait le grand parasol portant les symboles des rois d'Abomey, la marque son statut.

Une bonne partie des participants de la cérémonie est resté pour le repas à Singbomey, après le défilé. On a tué huit boeufs qui ont fourni la viande pour la *feijoada* et les autres plats de la cuisine africaine. Les gens se sont réunis en plusieurs groupes, selon les liens familiaux ou les affinités, autour des cuisines improvisées dans le terrain de Singbomey et dans les diverses maisons qui s'y trouvent.



Photo 83 – Le défilé carnavalesque autour de Singbomey.



Photo 84



Photo 85



Photo 86



Photo 86a



Photo 86 b



Photo 87 – Deux rangés des femmes habillées à la “brésilienne”  
précèdent la voiture du Chacha.



Photo 88 – Des femmes du quartier Brésil se sont déguisées en amazones, pour rappeler la garde personnelle du roi d'Abomey, qui fut aussi au service de Dom Francisco.



Photo 89 – *Hougan* , le tambour original  
que le roi Ghézo à donné à Dom Francisco.



Photo 90 – Le Chacha, dans une voiture à toit ouvrant d'une compagnie privé de sécurité, protégé par des agents de sécurité, fait le tour de Singbomey.

À la fin de l'après-midi, l'activité culturelle a repris semblable à la veille. La soirée a commencée par la présentation de la *Bourian* et a fini par un bal de *samba*, qui s'est poursuivi jusqu'à cinq heures du matin. Comme on a finalement annulée la seule activité programmée pour le lendemain – la messe du 241<sup>ème</sup> anniversaire de la naissance de Dom Francisco Félix de Souza – les manifestations devant marquer l'intronisation et l'investiture du 8<sup>ème</sup> Chacha se sont de fait terminées par un bal de *samba*.. Autrement dit, elles se sont achevées à la brésilienne, tel que le faisaient les premiers "brésiliens" arrivés ou revenus, dont le catholicisme était "*plus dans la bouche que dans le coeur*", selon l'accusation du R. P. Cordioux.<sup>188</sup>

### 8. Le retour à la cour du roi d'Abomey <sup>189</sup>

Le 16 février 1996 a eu lieu la cérémonie de remise des attributs du pouvoir de la cour d'Abomey au Mito Honoré Feliciano de Souza, le Chacha VIII, par Sa Majesté le roi Agoli-Agbo Dedjaragni du Dahomey.

Le Chacha s'est présenté avec une suite de presque cent personnes qui comprenait quelques notables de la famille De Souza, les *tassinons*, une trentaine de femmes ainsi que les musiciens de la *Bourian*. Il était vêtu d'un smoking et de toutes ses parures, y compris son "récade", comme à l'occasion de son intronisation. Soigneusement habillée à la "brésilienne", en chantant les louanges du Chacha mais aussi les chansons de la *Bourian* et en dansant la *samba*, la délégation de Ouidah a trouvé là l'occasion de bien marquer sa condition ethnique. En se montrant ainsi différents mais en même temps parfaitement intégrés – les louanges de Chacha sont toutes en Fon, par exemple – les "brésiliens" se sont montrés comme les légitimes représentants d'une culture étrangère mais néanmoins enracinée dans le pays qui fut acceptée par le roi d'Abomey et a d'ailleurs motivé l'alliance politique et économique qui est à l'origine

<sup>188</sup> Archives des Missions Africaines à Rome, Cordioux, Porto Novo, 12 novembre 1872, cité par Turner, 1975, p. 151.

<sup>189</sup> Les informations ethnographiques sur cette cérémonie ont été recueillies par M. Gabin Djimasse, spécialiste en la tradition orale Fon, dans le cadre d'un travail d'observation participante en commun. Cette expérience est présentée dans la Seconde Partie.

même de cette cérémonie. Le roi, à son tour, s'est saisi de l'opportunité pour y démontrer, par la façon dont il a reçu le Chacha, qu'au delà d'un ordre social qui a pris sa source dans la colonisation, il existe toujours une culture dahoméenne vigoureuse, dont lui et sa cour sont les garants.

La cérémonie fut un véritable dialogue interethnique, qui a mis en valeur par contraste, et non par opposition, les deux cultures. Cela c'est précisément produit dans un moment politique très particulier et délicat, puisqu'on se trouvait à quelques jours seulement de l'élection présidentielle. Le président sortant, un fon – d'ailleurs marié à une "brésilienne" – originaire d'une famille alliée à la famille royale, était fermement soutenu par le roi d'Abomey.<sup>190</sup> Il représentait, dans le cadre politique béninois, celui qui souhaitait faire des alliances avec les étrangers et ouvrir de plus en plus le pays vers le néolibéralisme économique préconisé par certains pays européens et par les États-Unis. Son principal opposant, qui a finalement emporté l'élection, était, par contre, marqué par les longues années d'un régime à la fois contraire à ce courant économique et fermé à la culture traditionnelle.

Une fois encore la couverture de la télévision publique a donné une dimension nationale à l'événement, ce qui a légitimé d'une certaine manière cette alliance symbolique entre la culture traditionnelle et la culture importée mais bien intégrée dans le pays.

L'arrivée du Chacha et de sa suite au Palais de Singbodji, actuel Musée Historique d'Abomey, était prévue pour 10 heures. Ils ont dû attendre en fait pendant plus d'une heure, sur la route à 300m du Palais, l'équipe de la télévision surchargée par la campagne électorale. Donc, vers 11 heures, face aux caméras, la luxueuse voiture du Chacha, avec le grand parasol tenu par quelqu'un qui marchait derrière et entourée des *tassinons*, se mit lentement en route. Deux rangées de femmes en robe longue et chapeau, suivies par les notables, ouvraient le cortège, en chantant les louanges du Chacha et les chansons de la *Bourian* (photo 91). À quelques mètres

---

<sup>190</sup> Il s'agit du Président Nicephore Soglo, dont l'épouse est née Vieyra. Soglo vient d'un lignage de chefs de guerre de l'ancien royaume du Dahomey qui avaient le titre de "Soglo" (Glèlè, M. A. 1974:19). Le titre est devenu nom de famille quand l'usage du patronyme s'est imposé au pays.

du Palais, le Chacha est descendu de la voiture et s'est dirigé vers l'entrée réservée au roi Glèlè, toujours entourée par sa suite chantant les louanges afin d'annoncer son arrivée (photo 92).

Il fut alors accueilli par le prince Dah Mèlè, chef de la lignée du roi Glèlè, qui l'avait déjà cautionné lors de la cérémonie précédente. Le représentant du roi Glèlè était accompagné de trois ministres d'Agoli-Agbo, le Migan, le Mèhou et le Yévogan. Après l'échange des formules de politesse habituelles, le Chacha et sa suite furent amenés vers l'entrée du roi Glèlè, grand portail sous un auvent, devant lequel les autres ministres étaient rangés en deux files, assis par terre. Deux petites filles habillées en princesses attendaient le Chacha, chacune avec des fleurs et unealebasse d'eau, qu'elles ont répandu sur le sol en signe de paix. À ce moment, l'un des ministres du roi m'a abordé pour me demander comment on dit "bienvenu" en Portugais. Étant donné la confusion du moment, je n'ai pu suggérer que l'habituel "*bom dia, como passou?*". M. Prosper de Souza était à mon côté et a prévenu le Chacha de ce geste de courtoisie de la part de ses hôtes, de sorte que le Mito, très flatté, a répondu au compliment avec un sonore "*bem, brigado*".

Le Chacha et sa suite furent introduits dans la cour d'attente du roi Glèlè, où se trouve actuellement le "village artisanal" du Musée. Après avoir traversé cette cour, ils ont encore franchi une deuxième grande porte sous un auvent pour atteindre la grande cour de réception du roi Glèlè, appelée "Djexohenu" ou "Wéhohji". Les membres du Conseil d'Administration de la Famille Royale d'Abomey, tous les grands dignitaires de la cour, les princes représentants les différentes lignées et les chefs de culte s'y trouvaient pour leur souhaiter la bienvenue, cette fois-ci en Fon. Il y avait encore dans la cour de nombreux curieux ainsi que des touristes.

Les Palais Royaux d'Abomey constituent un ensemble de plusieurs palais construits par les rois successifs, chacun possédant sa propre porte d'entrée. Le Musée Historique d'Abomey est installé principalement dans le palais de Ghézo, qui s'appelle Singbodji précisément à cause de l'étage ("singbo") que Dom Francisco Félix de Souza a fait construire pour son ami.



Photo 91 – Le Chacha arrive au Palais Royal de Singbodji pour la cérémonie de remise des attributs de pouvoir de la cour d'Abomey.



Photo 92 – À l'entrée du palais, les *tassinons* chantent les louanges du Chacha pour annoncer son arrivée.

Le fait que Chacha soit reçu par l'aîné de la lignée du roi Glèlè, le prince Dah Mèlè, et que la cérémonie se tienne dans la cour de ce roi expriment bien, au niveau symbolique, la fin du contentieux entre les fils de Ghézo et ceux de Dom Francisco. Cela dit, il est vrai aussi que par coïncidence cette cour était celle de l'ensemble des palais totalement rénovée et libre pour l'occasion. Avec ses beaux bas-reliefs de l'époque, restaurés selon les dessins originaux, toute repeinte et propre, elle constituait le cadre idéal pour la cérémonie.

Le Chacha et son épouse furent installés dans la partie couverte de la cour, appelée "Ajalala", dans laquelle se trouvait déjà une centaine de dignitaires de la cour. Il leur fut désignés deux fauteuils, à côté d'une sorte de lit dressé pour le roi. Celui ne pouvait pas en effet utiliser le trône pour cause des cérémonies annuelles en mémoire des anciens rois qui étaient en train de se réaliser. Pendant cette période, appelée "Djahouhou", tous les anciens rois sont considérés présents dans les palais à travers des femmes qui les incarnent. Ainsi, le trône du roi se trouve symboliquement occupé par son réel propriétaire, le roi Houégbadja.

Les accompagnateurs du Chacha furent placés de son côté, derrière les dignitaires aboméens, tandis que les musiciens prenaient place à côté de ceux du roi. L'ambiance était cordiale et décontractée, tout le monde bavardait à haute voix, et de temps à autres était chantée une louange, reprise aussitôt par l'autre groupe. À un moment donné, l'Agoo, le gardien du palais, a demandé le silence et, parlant en Fon, a dit que *"le Chacha sait que son ami Ghézo est ici et il est venu le saluer"*. Les *tassinons* de Ouidah entonnent alors les louanges du Chacha, et celles d'Abomey répondent par celles de Ghézo. L'Agoo précise qu'en disant Chacha, il s'agit en fait de l'ancêtre Dom Francisco Félix de Souza, l'ami inséparable de Ghézo, puis annonce que les cérémonies vont bientôt commencer. Il ajoute que le roi viendra en personne et que tout le monde pourra le voir.

L'arrivée du roi fut précédée, conformément à la coutume, par les griots qui chantaient les louanges royales en tapant sur le "gankpanvi", les gongs jumelles exclusivement à l'usage des rois. Derrière les griots venaient les ministres, rangées sur deux colonnes,

puis le roi Agoli-Agbo Dedjragani et ses épouses. Celui-ci a serré la main du Chacha et s'est assis sur le siège qui lui était réservé.

La partie officielle de la cérémonie a commencé par les salutations. La salutation consiste à s'agenouiller devant le roi, le front sur le sol, et ensuite à passer sept fois la main sur la tête, du front à la nuque. Au cours de ces mouvements, on loue le roi et on lui fait des prières, chacun de manière individuelle puis tous ensemble. À tout ce que l'on dit, les épouses du roi répondent par la formule consacrée, "*on te répond*", car le roi lui-même ne répond pas. Après que les griots aient salué le roi, ce fut au tour des ministres, qui après la salutation s'assirent par terre devant le roi et le Chacha, qui discutaient ensemble ayant l'air tous deux très à l'aise (photo 93 et 94). Ensuite, les *tassinons* et les musiciens sont arrivés.

Après les salutations, le roi a, à son tour, faire part à Chacha de sa joie de le recevoir. Il a parlé puis le doyen parmi les Migans, Gnigla, qui est né dans l'année de la mort de Behanzin en 1906, a répété à très haute voix son discours. Pour l'écouter, le Chacha s'est placé avec ses notables et ses *tassinons*, qui chantaient les louanges, devant le roi et ses ministres. Les femmes d'Abomey chantaient en même temps les louanges de Ghézo, Glèlè et Agoli-Agbo. Le Migan a crié: "Chacha!", et on a fait le silence complet. Un secrétaire lui souffle des mots qu'il repère au fur et à mesure. À la fin, tout le monde crie "Chacha! Chacha!". La substance du petit message du roi peut être résumé par un adage fon selon lequel "si quelqu'un a envie de jouir des biens matériels de cette terre, il n'a qu'à se rendre chez son ami".

Après ce message, les musiciens du roi ont joué des pièces de musique "Agbadja" et "Hougan", et les femmes ont dansé. Les musiciens de la Bourian ont alors collé des pièces de monnaie sur le front des danseuses en signe de remerciement.

Le roi a demandé ensuite au plus âgé des descendants des Adjaho, celui dont le lignage vient du règne de Tégbessou, et qui est né lui aussi dans l'année de la mort de Behanzin, de remettre au Chacha les attributs du pouvoir qui marquent sa place dans la cour d'Abomey. L'Adjaho est assisté dans cette tâche par le Migan Gnigla. Ce dernier présente alors à l'assistance, avec un timbre de voix tout spécial,

l'ami du roi Ghézo, son frère de sang le Chacha. L'Adjaho remet ensuite à l'arrière petit-fils de celui-ci une canne sculptée, où se trouve au niveau de la crosse un éléphant au dessous duquel se tient un genre d'antilope couché, ce qui signifie que l'animal qui suit l'éléphant n'est pas mouillé par la rosée. Autrement dit, Chacha est l'éléphant qui protège tous ceux qui le suivent.

Suite à cela, l'Adjaho procéda à la remise du grand parasol, symbole de noblesse et d'autorité. L'Agoo demande le silence, et le Migan Gnigla prend la parole: *"Voici le parasol qu'on te remet"*, dit-il au Chacha. *"Chaque fois que tu viendras, c'est sous ce parasol que tu resteras. On le tourne dans un certain sens seulement. Si on change de sens pour tourner le parasol, il n'est pas bon pour toi. Voici que je le tourne comme on doit le tourner."* Et il fait tourner le parasol de droite à gauche. Les *tassinons*, en rang serré derrière le Chacha, ont alors chanté ses louanges (photo 95).

L'Agoo cri encore une fois pour demander le silence, et déclare: *"L'ami du roi Ghézo, le Chacha a dit qu'il a quelque chose à annoncer au roi. Que personne ne parle. S'il parle une autre langue, un interprète est là."* Les *tassinons* de Ouidah chantent ses louanges et le Chacha, toujours debout devant le roi et ses ministres, sort un papier et lit, en Français: *"Honorables membres de la cour royale, Mesdames, Messieurs, en ce jour solennel pour une amitié nouée depuis 1818 entre deux hommes illustres, j'ai nommée l'illustre roi du Dahomey Ghézo et mon aïeul Dom Francisco Félix de Souza, fils du roi Ghézo, ma joie est profonde et je ne sais comment vous traduire les chers sentiments de confort qui traversent mon coeur. Honorable roi, votre sens aigu du souvenir de ces deux hommes fait de votre personnalité l'homme idéal à qui toute la famille De Souza adresse ses sincères sentiments de profonde gratitude ainsi qu'à tous ceux qui vous entourent. Vive le roi Ghézo, vive la famille royale d'Abomey, vive la famille De Souza."* M. Prosper de Souza prend place devant le microphone et traduit le discours en Fon. Le Chacha remet le texte au roi, qui lui serre la main pour la deuxième fois.

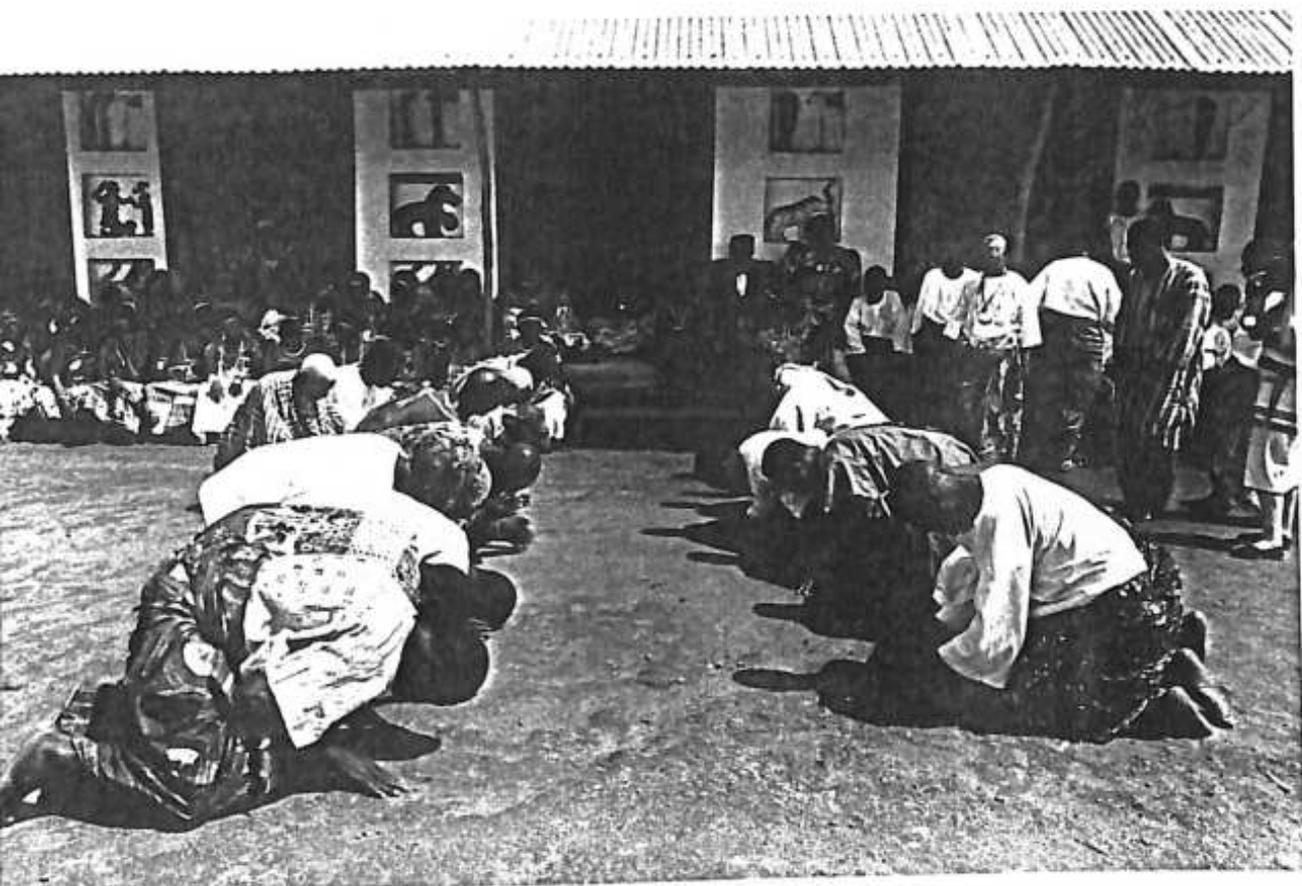


Photo 93 – Installé à coté du roi Agoli Agbo, dans la cour du roi Glèlè, le Chacha reçoit les hommages des ministres du roi.



Photo 94



Photo 95 – Une équipe de la télévision béninoise et une autre du Togo ont fait la couverture complète de la cérémonie. En l'occurrence, la remise au Chacha du parasol qui symbolise son statut dans la cour d'Abomey. Au premier plan, assis par terre, les ministres du roi, et, au fond, les *tassinons* du Chacha.

Le roi répond, par l'intermédiaire du Migan Gnigla, qui répète très haut ses paroles: *"Est-ce que vous avez entendu ce que l'ami du roi Ghézo a dit? Ils sont amis depuis 1818. Il y a une centaine et plusieurs années. Ceux qui sont amis comme cela se comprennent mutuellement. Celui qui est sur le trône du roi Ghézo comprendra l'ami du roi."* Et alors il exprime ce qui est symboliquement vrai pour lui: *"Chacha, qui est un blanc, comprendra aussi le roi d'Abomey. Le roi parlera Français, langue du blanc ami du roi, et le blanc Chacha va connaître aussi le Fon, la langue du roi. C'est pour cela que je vais vous parler Fon. Je salue mon ami Chacha. Je salue ses femmes, ses enfants, amis, parents, alliés qui sont venus ici ce jour mémorable, les tassinsons et tout le monde, je vous salue. Comme l'a dit l'ami du roi Ghézo, ce jour est un jour mémorable et très grand qu'on n'oubliera plus jamais. C'est pour ça qu'on doit avoir des enfants. C'était en 1818, et c'est un enfant qui le rappelle aujourd'hui. Ils sont d'une bonne race. Tel qu'ému par la joie, Chacha a quelque peu bégayé, c'est la même chose à mon niveau. Quand on est tout à la joie on n'a plus rien à dire."*

Il a ensuite réaffirmé la reprise de l'amitié et sa contrepartie, la protection du Chacha: *"Je bénis le Chacha, il restera sur le trône du début jusqu'à la fin. Les Chachas viennent mais ils ne se rappellent plus tellement du premier. Tel que celui-ci est venu tout mettre à jour, il n'y aura plus de ténèbres. Tout sera clair. C'est tout que je dirai. Chaque jour, nous prieront pour lui chez le roi Ghézo. Son nom était grand, le nom sera encore plus grand. Il faut que le Chacha aussi prie pour les fils de Houébadja."*

Les femmes de la suite du Chacha font alors une démonstration de *samba*, accompagnées par les musiciens de la *Bourian*. Celles de la suite du roi prennent la relève, avec leurs musiciens, présentent leurs danses, et ainsi de suite. L'ambiance était si décontractée que même le vieux Migan avec ses 90 ans, a lui aussi dansé. Les deux façons de danser, la "brésilienne" et la fon attestaient bien de la différence entre les deux cultures bien plus encore que leurs musiques respectives. Cette différence était encore plus visible par la toilette des dames "brésiennes" (photos 96 à 99).



Photo 96 – Dame “brésilienne” fait une démonstration de *samba* pour le roi et sa suite.



Photo 97 – Les dames de la cour d'Abomey ont aussi présenté les danses traditionnelles.



Photo 98 – Un “brésilien” danse la *samba* .



Photo 99 – Une dame “brésilienne” conformément à la coutume, colle une pièce de monnaie sur le front d’une dame aboméenne en guise de compliment pour la danse qu’elle vient présenter.

Comme l'exige la tradition, le Chacha a procédé ensuite à la remise des cadeaux. Au roi il a donné deux colis bien emballés, dont on ignore le contenu, et qui ont été remis directement au roi par la *tassinon* Generosa de Souza, qui lui a ensuite serré la main. Aux ministres, princes et *tassinons*, il a donné sept bouteilles de boisson et 20.000FCFA; aux griots, une somme de 2.000FCFA; et aux musiciens six bouteilles de boisson et 10.000FCFA. Chaque cadeaux était annoncé à haute voix par le Migan de Agoli-Agbo. Enfin c'est au tour des chefs de culte et le Migan déclare: "*Le Chacha, l'ami du roi Ghézo, vous remercie de vos prières efficaces. Il vous donne 1.000FCFA. Il demande des prières.*"

Le roi prend la parole, toujours retransmis par la voix du Migan. Celui-ci déclare: "*Le roi qui est sur le trône de Houégbaja salue tous les 'vodunouns' (chefs de culte) venus accueillir l'ami du roi Ghézo. Bientôt j'amènerai l'ami du roi Ghézo sur la tombe de Ghézo pour un recueillement. La délégation du Chacha et la délégation du roi iront donc se recueillir. Au retour, on ira réjouir notre illustre hôte à Singbodji, là où Chacha et son ami Ghézo se reposaient. Ceux qui iront sur la tombe sont ceux qui monteront à l'étage pour la fête. Il y aura deux hommes et deux femmes, fils du roi Ghézo, quatre fils du roi Glèlè, et le bureau du CAFRA.*" L'Agoo ajoute: "*On annonce qu'il n'y aura pas de caméra sur le tombeau, on reste sans chapeau, sans chaussures, pas de photos.*"

À la tête de la délégation réduite de la famille royale, le roi Agolo-Agbo conduit le Chacha VIII et la famille De Souza jusqu'au tombeau du roi Ghézo. Devant eux vont les griots, qui font les louanges des premiers faits d'armes du royaume du Dahomey. À l'entrée de la cour où est placé le tombeau, le roi et le Chacha se sont déchaussés et le roi a enlevé son grand pagne de l'épaule pour l'entourer à la ceinture.

Le tombeau du roi Ghézo consiste en une construction circulaire d'environ 5 mètres de diamètre, et comporte deux portes, dont une est exclusivement destinée à l'entrée et l'autre à la sortie. Aux côtés de chaque porte se trouvent deux sculptures représentant un buffle et un cheval avec le mors à la bouche, qui constituent les symboles

les plus remarquables du roi Ghézo. Les deux animaux sont aussi représentés en bas-reliefs autour de la case, huit grands buffles et quatre petits, et onze chevaux.

À l'intérieur, éclairé par une lampe électrique, on peut voir un lit bien dressé sur lequel sont posées, à côté d'une épée et d'un "récade", des reproductions photographiques du fameux portrait de Dom Francisco et de celui, assez connu, du roi Ghézo. À côté du lit, cinq femmes âgées se tiennent à genoux et font des prières. Sur le sol, non loin, se trouve un autel composé de deux plats en porcelaine et de deuxalebasses disposées au bout d'un canari contenant de l'eau en permanence. Le roi et le Chacha sont entrés seuls dans l'enceinte du tombeau, puis les délégations ont pu entrer à leur tour.

À 12h30 les personnalités choisies se sont rendus au "singbo" du roi Ghézo pour le cocktail offert à la délégation de Ouidah. Le prince Dah Ahouissokpè, vice-président du CAFRA, a fait, à l'occasion, un bilan de l'événement.<sup>191</sup> Il a notamment déclaré: *"Toute la famille s'est réunie autour de Déjanagni qui est sur le trône du roi Ghézo. On a reçu le Chacha comme on le faisait auparavant. On a amené l'actuel Chacha au tombeau de Ghézo pour saluer le roi, il a versé l'eau et la boisson par terre. Quand on le fait, c'est un signe de bénédiction. Il fera des longues années au trône de Chacha. (...) La ville de Ouidah l'accepte et toute la famille de Houégbadja l'accepte aussi. La maison sera paisible pour lui. Il va vieillir sur le trône et sera toujours Chacha."*

Le roi et le Chacha ont porté un toast. Le roi a pris une sucrerie très répandue dans le pays, appelée "Fizzi Pamplémousse", et en a versé un peu par terre à plusieurs reprises. Les *tassinons* ont entamé des chants catholiques: *"Bénédictions à jamais, bénédiction à jamais, le Seigneur de ses bienfaits (bis)"*. Le Chacha a fait alors un petit discours en Mina, qui a été traduit en Fon. Il a dit: *"Nous remercions le roi Agoli-Agbo pour la réception avec tous les chefs. Cela nous honore et nous fait rappeler l'ancien temps. Nous remercions toute la cour royale, les princes, les roitelets. Le Mina dit 'sobéds'. Demain on dira encore merci jusqu'à ce qu'on se retrouve encore. Le*

---

<sup>191</sup> Entretien à M. Gabin Djemasse.

*Chacha invitera le roi pour venir à Singbomey.*” Le tassinons ont chanté encore les louanges avant qu’on ne parte.

Une fois en bas, à l’entrée du palais, le journaliste de la télévision a interviewé le roi qui a déclaré: *“Oui, ils sont venus ici nous montrer celui qui allait être intronisé. Nous étions heureux. Maintenant il vient nous visiter c’est notre joie et ça nous honore. Ce sera un règne paisible pour lui. Tout sera prospère pour toute la famille. Les commerces vont prospérer, les hommes auront de bonnes femmes, les sans emplois auront des emplois permanents. Ils retourneront dans la paix, les rois les accompagneront.”*

Vint ensuite le tour du Chacha, où il déclare solennellement, en Français: *“Chacha est très heureux d’être venu à Abomey. Il a salué le roi et tous les chefs pour l’amitié qu’ils ont gardée. Toute la famille De Souza les salue. Il y aura la paix partout ici et l’amitié sera durable.”*

Le roi a attendu le Chacha à la porte du palais, le temps que ce dernier prenne une photo avec sa famille devant le “singbo”, puis l’a accompagné fraternellement jusqu’à sa voiture, en signe de considération et d’amitié (photo 100).



Photo 100 – Le roi Agoli Agbo salue le Chacha  
au moment de son départ.

## CHAPITRE IV

### CONCLUSION

Être *agouda* actuellement au Bénin c'est partager une mémoire commune relative à un ensemble de réalisations et à une manière d'être à la "brésilienne". Pour mieux comprendre cette situation, on peut diviser le processus de construction de cette identité sociale en trois périodes successives.

La première débute au moment où la présence des négriers brésiliens sur la Côte est devenue plus importante, à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle. La traite a alors été interdite et les bahianais ont tout mis en oeuvre pour l'assurer pendant quelques années encore. Ces négriers et commerçants brésiliens étaient des blancs qui vivaient à leur manière et qui ont pris des épouses autochtones. Ils maintenaient des relations commerciales et politiques avec des autochtones, qui étaient d'une certaine manière assimilés par le biais du mariage. Ils n'étaient pas très nombreux, malgré leur importance économique et politique, avaient fait fortune et vivaient selon leur propre culture. "*Ils faisaient venir les habits de France ou bien du Brésil*" – nous raconte Mme Amélia Sossah, née Olympio, à propos du milieu de ses aïeux. "*Is s'habillaient comme des blancs, ils se mettaient à la table comme des blancs, leurs assiettes, tout leur venait du Brésil.*"<sup>192</sup> Ils étaient des blancs dans une société noire, les enfants métis étaient assimilés à leurs pères comme les autres enfants et se faisaient tous appelés *agouda*, appellation déjà en usage depuis plusieurs générations.

Un deuxième moment est celui de l'arrivée massive des anciens esclaves, à partir de 1835. Ils seront entre 7.000 et 8.000 à revenir du Brésil pour s'installer dans cette région. Ils étaient des noirs,

---

<sup>192</sup> Entretien avec Mme Amélia Sossah, le 09 juin 1995 à Lomé.

mais ils avaient des "manières de blanc". Ils ont rejetés les autochtones, qu'ils considéraient comme des "sauvages", de même qu'ils ont été rejetés par ces derniers, pour qui ils demeureraient toujours des "esclaves", c'est-à-dire des exclus.

La question de l'esclavage, presque absente des livres scolaires et très souvent minimisée dans les ouvrages savants sur l'ancien royaume du Dahomey, est néanmoins toujours présente dans les relations sociales et personnelles. En effet, comme le souligne C. Meillassoux (1986:107) "*la capture (ou l'achat qui suppose la capture) marque les esclaves d'un stigmatte ineffaçable*". La traite dans la région s'est de surcroît trouvée être le moteur de l'économie pendant des siècles, et l'esclavage a été une institution chez tous les peuples concernés. Or, le clivage social à partir de la condition d'avoir été esclave demeure très présent dans les relations des *agouda* que ce soit entre eux ou par rapport aux autres.

Tous les "brésiliens" que j'ai interrogé au cours de ma recherche ont affirmé être régulièrement montrés du doigt et appelés *esclaves* dans plusieurs situations de la vie quotidienne. C'est pratiquement la règle à l'école et au marché. Dans le domaine privé, par contre, m'a affirmé l'historien François de Medeiros, "*il y a un accord tacite pour ne jamais parler d'ascendance esclave*".<sup>193</sup> C'est justement cet accord, qui soude l'unité des "brésiliens" dès le début de la construction de leur nouvelle identité ethnique, qui risque d'être brisé par des disputes comme celle qui oppose actuellement la famille Martins à M. Lucien Avyt Domingos. Le stigmatte d'esclave doit avoir un poids dans la société béninoise beaucoup plus grand qu'on ne s'aperçoit, étant donnée la façon dont Mgr Isidore de Souza attaque le problème.

Ces anciens esclaves revenus avaient différentes origines ethniques et n'étaient unis que par un passé commun vécu au Brésil. Autrement dit, ce qui les unissait était la *mémoire* commune d'une expérience sociale vécue. Cette mémoire se traduisait par une pratique de vie, une manière d'être et surtout par une qualification professionnelle en accord avec les nouveaux paramètres culturels et économiques

---

<sup>193</sup> Entretien avec M. François de Medeiros, le 28 juin 1996 à Paris.

européens qui s'imposaient de plus en plus au pays. Ils portaient des patronymes de blanc et avaient comme modèle la culture des blancs acquise au Brésil. Cette culture a été un grand atout et leur a permis de s'associer aux négriers bahianais dans des activités économiques plus modernes. Ces activités, d'abord basées sur la traite d'esclaves, ont évolué vers un commerce international et local plus varié, ainsi que vers la production et l'exploitation de ressources locales, comme l'huile de palme.

Face à l'ensemble de la société, ils avaient des "manières de blanc", ils se disaient catholiques et parlaient la langue du blanc, ils étaient donc des *agouda*. Leur nombre – accru par les esclaves autochtones à leur service – était déjà beaucoup plus important et ils avaient en conséquence acquis du poids dans la démographie de la région. Ils formaient entre eux un genre de communauté, dans laquelle les premiers blancs et leurs descendants métisses étaient en quelque sorte l'élite. Pendant la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, ils ont constitué une société à part, plutôt endogame,<sup>194</sup> et ont développé la construction d'une identité sociale assimilée à celle des premiers brésiliens. Cette identité se reproduisait en outre par le biais de la religion – ils étaient plutôt catholiques, malgré le mélange avec les cultes vodoun – et par celui de l'instruction. Ils ont mis en place des écoles où tous les enfants, garçons et filles, apprenaient à lire et à écrire en portugais, comme l'a remarqué le père Borghero, de la Mission Africaine de Lyon.

Les *agouda* – à ce moment composés par les descendants de négriers, les esclaves revenus, leurs descendants, et leurs esclaves – sont à l'origine de pratiquement toute l'activité économique moderne et de la pénétration de la culture occidentale dans la région. Par ailleurs, ils représentaient le futur dans la mesure où la culture européenne – c'est-à-dire leurs "manières de blanc" – a fini par s'y imposer.

---

<sup>194</sup> Elisée Reclus, dans son ouvrage de 1887 déjà mentionné, remarque que "dans les familles de couleurs (les *agouda*) les mariages consanguins, même entre frères et sœurs de mères différentes, sont très communs et l'opinion ne les réprovoque pas" (d'après Verger, 1953:12). Parmi les 20 filles de Dom Francisco F. de Souza répertoriées par Souza (op.cit.), onze ont épousé des *agouda* en première ou deuxième noces. On constate plusieurs cas de consanguinité, à savoir: quatre enfants avec des oncles ou cousins, trois enfants avec des neveux, sete avec des frères et un cas entre père et fille.

Si on examine de plus près les traces de la culture *agouda* dans ce deuxième moment, on voit qu'elle est différente de celle des premiers brésiliens. Elle est différente en soi mais elle l'est surtout dans sa fonction sociale. Les négriers bahianais étaient des blancs, donc naturellement différents, de sorte qu'ils avaient leur propre place dans la société autochtone. Cette place était assurée par leur alliance économique avec le roi du Dahomey et symboliquement exprimée par le rôle du Chacha et d'autres cabécaires brésiliens dans la structure du pouvoir en place.

Les anciens esclaves revenus, à l'inverse, ont été contraints de trouver une place à eux dans cette société qui ne les acceptait pas. Pour elle, ils étaient à la fois ceux qui avaient déjà été expulsés – vendus comme esclaves – et des étrangers – étant donné qu'ils étaient, de plus, revenus complètement différents, avec des “manières de blanc”. La construction d'une nouvelle identité sociale à partir de la *mémoire du temps vécu* au Brésil a été pour eux le moyen de s'insérer dans cette société, à la même place déjà accordée aux blancs. “*La notion d'étranger*” – comme l'explique Claude Meillassoux (op. cit. p. 105) – *est commune à toutes les populations africaines. On lui oppose généralement la notion 'd'homme', c'est-à-dire de "citoyen", d'ingénue', de personne pourvue des prérogatives sociales dans le milieu considéré . (...) L'étranger, lui, devra se lier à un protecteur, sa caution et son "témoin" dans la société où il pénètre, lien préalable qui permettra l'instauration éventuelle de tous les autres. Faute de cette caution, dans la solitude, l'étranger est voué à l'asservissement.*” En l'occurrence, c'est bien cette identité “brésilienne”, déjà cautionnée par le roi Ghézo et par d'autres roitelets, qui cautionne les anciens esclaves revenus et qui donne de l'efficacité à leur stratégie d'insertion sociale.

Ils sont devenus des *agouda*, c'est vrai, mais pas tout à fait comme les autres. Certes, ils avaient leurs maîtres comme modèle et ont grossièrement assimilés leur culture, qui était à peu près celle des premiers *agouda*, mais ils ont davantage encore ramené en Afrique une certaine culture développée au Brésil par les gens du peuple et par les esclaves eux-mêmes. C'est ainsi que, mis à part l'architecture et la représentation de soi, les indicateurs d'identité “brésilienne” les

plus visibles remontent à des pratiques plutôt liées aux esclaves. C'est le cas de la *feijoada* (à l'origine la nourriture de la *senzala*, aujourd'hui considérée comme le plat national brésilien), de la fête du *N. S. du Bonfim* (d'abord la fête des noirs de Bahia avant de devenir la dévotion de tout un peuple) et du spectacle de la *Bourian* (fête populaire de caractère folklorique qui n'a jamais vraiment été pratiquée par les élites). La culture *agouda*, d'abord une culture à l'européenne, était désormais enrichie des aspects d'une véritable culture brésilienne tel qu'elle était en train de se construire là-bas au Brésil.

La présence coloniale française, en imposant des "manières de blanc" à tout le pays, a soutenu d'une certaine manière l'option culturelle de cette masse d'*africains génériques* revenus du Brésil. Ceux qui sont partis comme des esclaves sont revenus comme des maîtres, c'est-à-dire porteurs de la culture désormais dominante dans le pays. C'est à ce moment que l'opposition entre les notions de "civilisation / modernité" et "primitivisme / sauvagerie" prend de nouveaux contours dans les enjeux d'insertion des anciens esclaves dans la société locale.

C'est ainsi qu'on arrive au troisième moment important pour comprendre l'identité *agouda* au Bénin, à savoir la période actuelle. De nos jours, la *mémoire du temps vécu au Brésil* a laissé place à la *mémoire des réalisations* faites au Bénin. De même que la première *mémoire* a eu la fonction de permettre l'insertion de ces esclaves revenus dans la société locale, la deuxième a elle aussi une fonction sociale précise. En effet, l'opposition "esclaves, gens importés / sauvages" est toujours à l'ordre du jour de l'interaction sociale. C'est à partir de la mémoire de leurs réalisations ("*On a tout fait dans ce pays ...*") que les "brésiliens" – exclus d'office en tant qu'esclaves – défendent la légitimité de leur place dans la société béninoise actuelle.

Les relations entre les *agouda* et l'administration française ont connu plusieurs configurations. Les "brésiliens" ont été tout d'abord les alliés des français, qui les ont utilisés comme des intermédiaires vis-à-vis des autochtones. Les grandes familles de Porto Novo, par exemple, ont même participé directement à l'effort de guerre contre

Behanzan. Ignacio Paraíso, l'important notable de Porto Novo, a été le seul africain à obtenir un siège au Conseil de la Colonie dès son installation. Plusieurs "brésiliens" ont été directement employés par l'administration française à différents niveaux (cf. Sanvi, 1977). D'une certaine manière, les "brésiliens" vivent encore aujourd'hui ce rôle d'intermédiaires, avec quelques nuances. En effet, ils ne peuvent pas assumer complètement leur condition d'*agouda* parce qu'ils ont des alliances avec les autres groupes ethniques par le biais du mariage, qui les mènent à une situation d'intégration au sein des grandes familles étendues, à l'africaine. D'où leur condition d'intermédiaires.

Cependant, au fur et à mesure que les français prirent possession du pays, les "brésiliens" furent progressivement écartés des activités économiques les plus rentables. Ce fut d'abord le cas du commerce en gros et peu après du commerce en détail qui furent placés sous le monopole des sociétés françaises. Les commerçants *agouda* les plus importants furent alors mis en banqueroute.

L'influence sociale et politique des "brésiliens" amorce véritablement son déclin à partir de 1946, au moment où la vie politique et économique du Bénin change radicalement avec le nouveau système de représentation politique à l'Assemblée Territoriale et à l'Assemblée Nationale française. C'est à ce moment, explique l'historien béninois Karl Emmanuel Augustt,<sup>195</sup> que "*les 'brésiliens' et les métis en général, considérés comme assimilés à l'administration coloniale, sont délogés du pouvoir*". Cette tendance s'est accentuée à l'occasion de l'indépendance, quand les *agouda* furent assimilés aux yeux des béninois aux français comme des colonisateurs (ils étaient déjà considérés comme des étrangers). "*On les accuse d'avoir aidé le blanc, ils se sont mis dès le début du côté du blanc*", résume le Prof. Adrien Djivo.<sup>196</sup> M. Karim-Urbain da Silva, le consul honoraire du Brésil, à son tour, précise qu'à ce moment a eu lieu un grand "*règlement de comptes*" envers les "brésiliens", qui s'est amplifié à partir de 1972.<sup>197</sup> C'est en effet,

---

<sup>195</sup> Entretien avec M. K. E. Augustt le 04 septembre 1995 à Cotonou et M. A. Djivo le 11 février 1996 à Djéffa.

<sup>196</sup> Entretien avec le Prof. Djivo le 11 février 1996 à Djéffa.

<sup>197</sup> Entretien avec M. Karim-Urbain da Silva, le 10 février 1996 à Porto Novo.

au cours du régime marxiste du Général Kérékou, que les *agouda* ont été de nouveau discriminés, et cette fois-ci assimilés à la bourgeoisie. En dépit de la participation de quelques cadres dans la nomenclature du régime, les "brésiliens" soutiennent avoir été quasiment bannis de la vie publique, "*victimes de la même furie anticolonialiste qui a également essayé d'éliminer les chefferies traditionnelles*".<sup>198</sup>

Au processus de démocratisation installé depuis 1989 au Bénin correspond un mouvement de revalorisation des chefferies traditionnelles ainsi que des cultes et des manifestations religieuses, à l'exemple du festival international des arts et des cultures voduns "Ouidah 92" (Cf. Tall, 1995a et 1995b). L'intronisation de M. Honoré de Souza, vingt-six ans après la mort du dernier Chacha, s'inscrit dans ce mouvement, qui vise la mise en valeur du poids politique des chefs traditionnels, et donc du Chacha.<sup>199</sup>

C'est dans ce cadre que l'on peut comprendre l'importance des cérémonies publiques très médiatisées autour de l'intronisation du Chacha VIII. Elles renforcent la *mémoire des réalisations* en même temps qu'elles réaffirment symboliquement l'alliance primitive qui a donné aux *agouda* une place dans la société dahoméenne. Et ce, d'autant plus que, pour la cour d'Abomey, le Chacha apparaît comme le représentant de tous les "brésiliens". On peut remarquer encore que tout ceci s'est passé au moment où le pays vivait une campagne présidentielle très disputée. Le roi d'Abomey a soutenu le président sortant, un Soglo marié à une Vieyra, dont la famille assume publiquement son origine esclave – comme le montre le discours du ministre Désiré Vieyra, cité au début de cette étude. Or, si M. Honoré de Souza est le Chacha, il est aussi l'entrepreneur qui a participé aux travaux publics effectués par le gouvernement Soglo à l'occasion de la réunion des présidents des pays francophones à Cotonou en décembre 1995, deux mois après son intronisation

---

<sup>198</sup> Entretien avec M. Emile Poisson le 23 septembre 1995 à Pahou, Mme Rachida de Souza le 27 août 1995 à Cotonou et Mme Patterson le 12 février 1995 à Porto Novo. Celle-ci, a été d'ailleurs emprisonnée avec plusieurs autres "brésiliens" sous ce régime, étant tous accusés de mener des activités contre-révolutionnaires.

<sup>199</sup> Entretien avec Mme Rachida de Souza le 27 septembre 1995 à Cotonou.

comme Chacha VIII.<sup>200</sup> Il est donc un homme proche du pouvoir qui était en place et qu'il représentait d'ailleurs, malgré son discours apparemment non politique. Cela dit, il joue symboliquement, à son tour, le grand rôle de Don Francisco Félix de Souza, le premier Chacha, qui aura finalement cautionné en son temps les *agouda* auprès du pouvoir royal d'Abomey.

L'analyse du processus de construction de l'identité ethnique des *agouda* du Bénin nous permet de comprendre comment ils se sont inscrits parmi les acteurs les plus importants de la transition entre les sociétés traditionnelles et la constitution d'un état "moderne". C'est dans cette perspective qu'il faut, à mon avis, évaluer l'ampleur de leur apport dans le domaine culturel, économique et social.

Le premier aspect à mettre en évidence est que le bricolage d'une nouvelle identité ethnique a permis l'insertion sociale des anciens esclaves revenus en tant que *citoyens à part entière*. En effet, cette insertion a été possible d'une part parce que la société dans son ensemble était en train d'évoluer, et, d'autre part, parce que l'admission de ces exclus était absolument nécessaire pour rendre possible cette évolution. Les *agouda* ont d'abord été les intermédiaires entre les sociétés traditionnelles et la culture occidentale, pour devenir aussitôt les interprètes des autochtones auprès du pouvoir colonial et inversement. Mélangés et imbriqués aux sociétés traditionnelles par le biais du mariage, toujours à cheval entre plusieurs cultures, ils ont aussi joué le rôle d'intermédiaires à l'intérieur des différents groupes ethniques autochtones et continuent d'ailleurs à le jouer.

---

<sup>200</sup> Entretien avec M. David de Souza, secrétaire-général adjoint du Bureau Exécutif du Conseil de la Famille de Souza le 13 octobre 1995 à Cotonou.

## SECONDE PARTIE

### Considérations sur l'usage de la photographie comme outil de recherche

*La photographie met en valeur ces petits détails  
qui sont la matière première de l'ethnologie.*

Roland Barthes

## CHAPITRE I

### LA PHOTOGRAPHIE ET LES SCIENCES SOCIALES

La photographie et les sciences sociales sont nées plus ou moins en même temps et dès le début ont eu en commun un intérêt pour la vie sociale en tant qu'objet à comprendre et à décrire. *“Depuis son commencement”* – explique Becker (1986a:224) – *“la photographie est utilisée comme un instrument pour l'exploration de la société, et les photographes ont pris cette possibilité comme l'un de ses objectifs. Quelques photographes ont utilisé d'abord leurs appareils pour recueillir des traces des sociétés très lointaines, étant donné que leurs contemporains ne possédaient pas d'autres moyens pour les voir. Ensuite, ils se sont tournés vers les aspects de leurs propres sociétés que leurs contemporains s'appliquaient à ne pas voir. Parfois, ils ont aussi considéré leur travail comme une étude sociologique, notamment vers la fin du dernier siècle et le début de ce siècle, quand sociologues et photographes s'étaient mis d'accord sur la nécessité d'exposer les mauvais aspects de la société à travers les mots et les images.”*

L'un des exemples les plus célèbres de cette photographie sociologique des tous premiers temps est certainement le travail de Lewis Hime (1874-1940) sur l'immigration dans la ville de New York avant la première guerre mondiale. Il avait fait des études de sociologie à l'université de Chicago, de Columbia et de New York, et a utilisé son appareil photographique afin de mettre à jour une certaine réalité. Ainsi, Hime a suivi les pas de Jacob-August Riss (1849-1914), photographe américain d'origine danoise, qui avait fait, dans les années 1880, une campagne contre les mauvaises conditions de vie de la population pauvre de New York. Riss était journaliste et a vite compris au cours de ses reportages que les mots ne suffisaient pas à réveiller le public et à l'amener à combattre un

état de fait qu'il ne pouvait pas se représenter. Il fallait donc le montrer, ce que Riiss fit à travers son travail photographique, appelé "*How the other half lives*", devenu classique aussi bien dans le domaine de la photographie que dans celui de la sociologie américaine (Newhall, 1988:133).

Effectivement, à cette époque les sciences sociales, mis à part quelques précurseurs comme Riiss et Hime, ont utilisé la photographie presque exclusivement pour les portraits d'individus et de peuples soi-disant exotiques: des portraits très fortement contaminés par l'idéologie des auteurs (cf. Rouillé, A. 1991), mais qui ont eu le mérite d'amener l'objet d'étude directement dans le bureau de l'ethnologue (cf. Wright, T. 1992). Ainsi les *expéditions photographiques-ethnologiques* comptent parmi les tous premiers travaux de terrain, comme ce fut le cas pour Maxime du Camp, qui en 1849, alla en Égypte pour le compte du Ministère de l'Éducation Publique français (Camp, M. 1987). Un peu plus tard, en 1862, l'anglais John Thomson installa un studio photographique à Singapour, puis à Hongkong, et fit les premières photos sur la Chine. Son travail photographique a mérité la reconnaissance de la Royal Geographic Society de Londres, qui l'a édité (Thomson, L. 1990).

Un autre travail d'exploration de la réalité sociale a également marqué les premières années d'existence de la photographie. Ce fut la documentation des grands événements, comme la Guerre de Sécession américaine, documentée par Mathew Bradley et son équipe entre 1861 et 1865, et celui de Roger Fenton sur la Guerre de Crimée (1865), tous les deux avaient reçu le soutien des autorités gouvernementales.

Le premier grand travail de documentation photographique à caractère ethnographique reste cependant celui de l'américain Edward Curtis (1868-1952), qui pendant plus de 30 ans a photographié ce qui restait de la culture des sociétés autochtones de l'Amérique du Nord. Les indiens d'Amérique furent d'ailleurs l'objet de plusieurs autres travaux photographiques désormais classiques, comme ceux de J. K. Dixon qui a également réalisé plusieurs films ethnographiques.

À peu près à la même époque, le brésilien Luís Thomaz Reis fut chargé de procéder à la documentation photographique et cinématographique des travaux d'implantation des lignes télégraphiques en Amazonie. Pendant presque vingt ans, il a parcouru la forêt amazonienne en filmant les fêtes, les rituels et la vie quotidienne des peuples indiens. Il a réalisé plusieurs films qui furent bien accueillis dans les salles à grand public de Rio de Janeiro et de São Paulo, notamment *"Rituais e festas Bororo"* (Rituels et fêtes Bororo), en 1916. Son excellent travail de documentation photographique, qui équivaut en Amérique du Sud à celui de Curtis au nord, reste néanmoins injustement méconnu. C'est aussi le cas de sa production filmique, malgré le fait que, comme l'affirme Jordan (1992:56), *"indubitablement avec "Rituais e festas Bororo", Luís Thomaz Reis réalise le premier film ethnologique véritable"*.

La relation entre la photographie et les sciences sociales devient plus étroite et plus riche à partir des années vingt, au moment où le développement de la technique photographique a permis au photographe de se libérer de la condition *sine qua non* de la pose, et que l'anthropologue a, à son tour, commencé à sortir du bureau pour voir personnellement ce qui se passait sur le terrain.

Le développement industriel des appareils photographiques de port léger et des pellicules flexibles et rapides a ouvert de nouveaux horizons à la photographie (cf. Freund, G. 1974). La possibilité de faire de la photo instantanée, à la sauvette, a pu donner une autre dimension au rôle de l'auteur. Le photographe, capable de se passer de la pose, a pu focaliser son attention sur ce qui lui semblait le plus intéressant. À son tour, l'individu photographié n'était plus obligé de s'immobiliser dans la pose demandée par le photographe. Photographe et sujet photographié sont donc devenus plus libres pour procéder à leur guise. Ainsi, la photographie a pu quitter sa condition de "simple registre mécanique de la réalité", comme elle était encore considérée au siècle dernier, pour assumer pleinement son statut actuel de moyen de communication de masse, de participation, mais aussi de manipulation des masses (cf. Edwards, E. 1992).

Cette révolution technique, qui a permis de découper la réalité en fines tranches de moins d'une seconde dans le temps, a ouvert pour l'anthropologue de nouvelles possibilités d'observer plus profondément son objet d'étude et de matérialiser également certains aspects qui auparavant restaient dans le meilleur des cas comme de vagues impressions. Pierre Verger (1991:168) a bien remarqué que " dans la vie courante (...) ce que vous avez vu est remplacé trois secondes après par une autre impression qui se superpose à la première; la photographie – dit-il – a cet avantage d'arrêter les choses ... et ainsi de permettre de voir ce qui n'a été qu'entrevu et immédiatement oublié, parce qu'une nouvelle impression est venue effacer la précédente, et ça continue, et c'est une chose oubliée... " .

L'ethnologie a également subi des transformations importantes dans les années vingt en se libérant de la condition contraignante de travailler sur des informations de seconde main: la recherche de terrain s'est imposée comme une condition essentielle au développement de la réflexion anthropologique, à la suite de la longue recherche de Malinowski dans les îles Trobriand. Ce n'est pas par hasard si la prise systématique de photos a occupé une place importante dans sa pratique de terrain, et que les photos, sans participer directement à sa réflexion (ce qui peut être décevant), restent néanmoins toujours présentes dans les ouvrages relatifs à cette recherche (cf. Malinowski, B. 1989). Il a notamment subi l'influence de W. H. Rivers et de C. G. Seligman, qui avaient accompli les premiers pas vers une nouvelle utilisation du cinéma et de la photo durant leur deuxième expédition à l'Étroite de Torres, en 1898-99 (Jordan, P. 1992; et Pinney, 1992). Mais Malinowski est allé plus loin que ces derniers en enregistrant de manière systématique, au moyen de la photo, certains aspects d'une réalité qu'il avait du mal à décrire par les mots. Ainsi il a définitivement placé l'appareil photo au rang d'un instrument de travail incontournable pour l'anthropologue sur le terrain (cf. Malinowski, 1985).

Ce fut seulement 20 ans plus tard, à l'occasion du célèbre travail de G. Bateson et M. Mead à Bali, que la photographie et la recherche de terrain ont prouvé leur réelle capacité de travailler ensemble (Bateson & Mead. 1942). *Balinese Character* peut être considéré

comme point de départ de ce qu'on appelle actuellement l'anthropologie visuelle, c'est-à-dire, la production de la photographie, du cinéma ou de la vidéo comme outils de recherche capable d'apporter des données qu'on ne peut obtenir autrement. Désormais, la photographie dépasse le rôle de simple illustration, et son utilisation n'est plus seulement le résultat d'une deuxième lecture de documents produits pour d'autres finalités (cf. Jacknis, I. 1988).

On trouve, au cours des cinquante dernières années, plusieurs travaux photographiques qui ont su prendre en considération les postulats et méthodes des sciences sociales, et qui sont donc devenus des références incontournables en la matière. C'est le cas de la documentation sur les conditions de vie du peuple américain dans les années qui ont suivi la Grande Dépression de 1930, commandée par la Farm Security Administration et menée sous la direction de Roy Striker. Ce travail, clairement inspiré par ceux de Röss et Hime, fut exécuté par une équipe qui comptait quelques uns des plus célèbres photographes contemporains, tels que Dorothea Langue, Walker Evans et Ben Shahn, et qui reste le plus bel exemple d'un travail d'équipe effectué dans ce domaine.

Au niveau des travaux individuels on trouve aussi quelques oeuvres photographiques remarquables, notamment au cours de ces dernières années. On peut souligner par exemple les travaux de l'allemand August Sander et du suisse Robert Frank grâce au caractère innovateur de leurs photographies et de leurs études de la société moderne. Sander (1876-1964) réalise, dans les années vingt, le plus ambitieux projet de rassemblement de portraits d'un peuple jamais étudié avec *"Visage de ce temps"*, vaste panoramique des diverses professions de toutes les classes sociales. Cet ouvrage fut suivi en complément par *"Hommes du XX<sup>ème</sup>"*, autre travail qui constitue une véritable encyclopédie visuelle du peuple allemand au temps de la République de Weimar. En 1934, les nazis, dès leur arrivée au pouvoir, ont ordonné la saisie et la destruction de toutes les plaques d'imprimerie de *"Visages de ce temps"*, acte qui démontre bien l'importance de cet ouvrage pour la compréhension de la réalité allemande à cette époque.

Plus proche de nous, Frank a développé une documentation sur le "american way of life" (1955-1956) dans son ouvrage "The Americans", qui paraît en 1958 et est considéré comme fondateur du "reportage subjectif". Malgré cette classification, le travail de Frank est avant tout perçu comme l'une des meilleures études sur le peuple américain. Howard Becker (1986b:256) souligne les démarches sociologiques employées par Frank, qui "*en prenant des photographies d'un même sujet (manières à la table, p. ex.) dans diverses situations à démontré la généralisation de ses observations*".

## CHAPITRE II

### REGARDER / VOIR / COMPRENDRE / RACONTER

#### I. L'utilité de la photographie

Ce qui est important pour les sciences sociales est moins la photographie en soi que le raisonnement scientifique qui peut être développé à partir d'une photo ou d'une série de photos, comme Bateson et Mead l'ont fait dans *Balinese Character*, ou encore Mead et Macgregor des années plus tard (Cf. Krebs, S. 1975:285) tel que Collier Jr. (1968) le décrit très didactiquement.

Le raisonnement scientifique doit, à l'évidence, commencer au moment même de la prise de la photographie. Autrement dit, pour rendre possible le développement d'une réflexion à partir d'une photographie prise au cours d'une recherche, il faut qu'elle soit produite selon les normes de rigueur et d'attention de toutes les autres démarches de la recherche. Si une photo est prise comme s'il s'agissait d'un souvenir de voyage, il est évident que son utilisation ne serait pas possible, de même qu'il est impossible de prendre comme base de travail une observation plus curieuse que scientifique, ou un entretien qui soit plus proche du bavardage de bistrot que de la quête des données.

La photographie est utile, et parfois irremplaçable, quand il s'agit de mesurer, compter ou comparer des situations de grande complexité visuelle (cf. Collier, 1975). Elle peut donc être utilisée par la recherche anthropologique pour:

- la description systématique de l'univers de la recherche;
- la documentation des relations sociales, des technologies, du langage corporel, etc.;

- les entretiens, comme "outil-clé" pour poser des questions;
- pour énoncer les conclusions.

La description est la manière la plus facile et la plus évidente d'utiliser la photographie, ceci en tant qu'elle est capable de compléter ou même de remplacer les cahiers de notes en permettant des gains importants d'informations dans certaines situations de grande complexité visuelle. Cette capacité "naturelle" de la photographie a été d'ailleurs remarqué d'emblée par Arago, quand il fit la présentation de la nouvelle invention à l'Académie de Paris, en 1839.

Il faut considérer que le rôle de la photographie pour la description n'est pas nécessairement celui d'un enregistrement exhaustif, mais plutôt la sélection d'aspects saillants et de moments significatifs de la réalité focalisée qui permet de rendre évidentes les informations qu'on ne peut pas saisir autrement.

L'aspect le plus important, à mon avis, est que la photographie peut être à la fois le point de départ et le résultat final, c'est-à-dire qu'elle peut – au niveau du visuel – "*proposer une question et chercher la réponse*" (Cartier-Bresson, 1952). Dans la mesure où elle peut saisir l'inattendu et l'imprévisible, elle ouvre alors de nouvelles possibilités pour la compréhension et l'absorption d'un fait (Cf. Krebs, S. op. cit.). "*La photographie – a dit Barthes – met en valeur ces petits détails qui sont la matière première de l'ethnologie.*" <sup>201</sup>

Cette potentialité de la photographie est plus remarquable encore en ce qui concerne l'étude des relations sociales où les individus se définissent à travers le langage gestuel. C'est dans ce domaine que la photographie en tant qu'outil de recherche montre tout son potentiel "inquisiteur", c'est-à-dire quand elle est renvoyée aux individus photographiés, faisant alors office de question (outil-clé). Elle contient un inventaire complexe et révélateur d'éléments toujours perçus avec intérêt par celui qui y est représenté, dans la mesure où l'image réfléchit sa propre "réalité" ou sa représentation (cf. Collier.

---

<sup>201</sup> Roland Barthes, *Camera Lucida: Reflexion on Photography*, 1981, New York: Hill and Wang, p. 28, cité par J. C. Scheres, 1992:34.

1968). Cela peut être réellement important dans une recherche, car comme Malinowski l'a souligné, *"l'ensemble de la tradition tribale comme l'ensemble de la structure sociale se trouvent enfermés dans le plus insaisissable des matériaux: l'être humain"* . Et, *"(...) exactement comme ils (les êtres humains) obéissent à leurs instincts et à leurs impulsions, sans savoir pour cela établir une seule loi de psychologie, les indigènes se plient au pouvoir de contrainte et aux obligations du code tribal sans les comprendre"* (Malinowski, 1922: Introd. IV).

La photographie peut également mettre en évidence des tenues et des relations banalisées par la vie quotidienne, et donner, par conséquent, quelques pistes pour comprendre les aspects fondamentaux de ce qui se trouve enfermé *dans le plus insaisissable des matériaux: l'être humain..* En effet, la photographie est le seul instrument qui s'offre comme appui pour l'observation de la communication non-verbale entre les individus (cf. Collier, 1975).

Cependant, la contribution la plus importante de la photographie à la recherche et au discours anthropologique reste que, par sa nature même, elle oblige à une perception différente du monde que celles requises par les autres méthodes d'investigation, donnant ainsi accès à des informations difficiles à obtenir par d'autres moyens. Ces informations sont utiles quand bien même on ne réussisse pas à les faire naître du cadre logique du discours scientifique, car, au niveau des impressions, elles peuvent déjà faire émerger un certain nombre de pistes qui permettront de mieux saisir une réalité donnée.

Cette situation paradoxale est sans doute due au fait que la photographie appartient au monde de la magie, tandis que la recherche scientifique appartient à celui de l'écriture linéaire, pour emprunter les concepts de Vilém Flusser (1996:10): *"cet espace-temps propre à l'image n'est autre que le monde de la magie – monde où tout se répète et où toute chose participe à un contexte de signification. (...) La signification des images est magique."*

Ce monde de la magie est, par nature, en opposition à celui de l'écriture linéaire, qui présuppose un code logique de représentation de la réalité. Vilém Flusser explique qu'en inventant l'écriture

linéaire, *“les hommes encodèrent le temps linéaire de l’histoire. Ce fut le début de la < conscience historique> et de <l’histoire> proprement dite. (...) Ce qui caractérise l’histoire, dans son ensemble, c’est la lutte de l’écriture contre l’image, de la conscience historique contre la magie”*. L’image technique – en l’occurrence la photographie – peut faire office de pont entre ces deux mondes, dans la mesure où elle est un emprunt de la réalité obtenue grâce aux applications de textes scientifiques. L’image technique est, ontologiquement, différente des images traditionnelles, puisqu’elle appartient à la fois au monde de la magie, disons, pré-scientifique, et au monde scientifique développé à partir de l’écriture linéaire. Une photographie – dans sa dimension documentaire en ce qui nous concerne – n’est jamais un produit de l’imagination, mais est toujours le résultat de l’action de la lumière sur un support sensible, c’est-à-dire un emprunt de la réalité.

Cette contribution majeure de la photographie aux sciences sociales se situe aussi dans le domaine de ce qui Piette (1992:11) appelle le *“mode mineur de la réalité”*: *“ce sont des identifications latérales, une certaine dérision, quelques indéterminations, des choses à prendre ou à laisser, être et, en même temps, ne pas être, se trouver en marge tout en gardant un ‘pied’ à l’intérieur, pratiquer simultanément l’engagement sérieux et la distance critique...”* La photographie est considérée par cet auteur (1996:149) comme *“la médiation idéale pour découvrir de tels détails et stimuler un nouveau regard sur la vie sociale”*, ce qui rejoint en quelque sorte l’observation de Barthes citée en épigraphe.

## II. La photographie efficace <sup>202</sup>

La bonne utilisation de la photographie comme outil de recherche dépend directement de la *lecture* de l'image, c'est-à-dire de la reconnaissance des données à partir desquelles on peut développer un raisonnement scientifique: une photographie n'est riche d'informations qu'en fonction de la capacité du lecteur à s'apercevoir de ses nuances de représentation. La lecture dépend aussi, dans la même mesure, de la qualité de l'image: il lui faut être *efficace* dans sa fonction de recueil et de transmission des informations. Comme on l'a déjà remarqué, une photographie mal faite est comme un texte mal écrit duquel on ne parviendrait pas à extraire le sens.

Pour bien comprendre cette notion d'*efficacité* de l'image photographique, il faut considérer la spécificité de la photographie en tant que moyen d'expression, ainsi que la logique de son processus de production. Je ne pense pas, en effet, que tout ce que l'on voit peut être photographié, c'est à dire peut être traduit d'une façon efficace par le langage photographique. Une des potentialités de la photographie serait plutôt de mettre en valeur un aspect particulier de la réalité qui se trouverait dilué dans un vaste champ de vision, en explicitant la singularité et la transcendance d'une scène. En ce qui concerne sa propre nature, l'acte de photographier implique toujours et nécessairement l'action de "*choisir un cadrage dans l'espace et un instant dans le temps*" (Horvat, F.1990). L'acte photographique se réalise donc dans un très court espace temporel, et cette particularité résume toute la singularité et la complexité de la photographie: il s'agit d'effectuer une reconnaissance par avance, car ce qui est vu n'est plus de la photo, le déclic relevant déjà du passé.

Cette caractéristique tout à fait singulière de la photographie – le choix du moment – qui la différencie du cinéma et de la vidéo est déterminante pour son utilisation sur le terrain. Dans le cas du cinéma et de la vidéo qui travaillent sur un plan continu, un échange d'idées est parfaitement possible entre celui qui tient la caméra et celui qui dirige la recherche, au cours du tournage comme pour la

---

<sup>202</sup> La notion de "photographie efficace" dans un travail anthropologique est aussi abordée dans Guran, 1992 et 1994.

direction de la scène. Bien qu'il soit souhaitable que l'anthropologue soit lui-même le réalisateur, cela ne constitue pas une question fondamentale pour le cinéma et la vidéo (Mead, M. 1975:1975). Pour la photographie en revanche, les choses se passent autrement, étant donné qu'elle est prise dans une fraction de seconde. Il ne s'agit pas de partager le cadrage du réel, mais plutôt de prévoir (ou mieux, d'avoir l'intuition) et de saisir un *moment-synthèse* représentatif de l'univers en étude. Tout cela fait de la photographie, le produit d'un acte strictement personnel, résultat direct de l'interaction entre le photographe et le contenu de la scène enregistrée. Contrairement à l'utilisation du cinéma et de la vidéo, l'utilisation de la photographie en tant qu'outil de recherche est une tâche que le chercheur doit exécuter lui-même. Comme les autres démarches de terrain, les procédures de réalisation de la photographie sont en même temps de contenu et de forme (Olivier de Sardan, J.-P. 1987), une fois considéré que la posture du chercheur-photographe fait partie elle aussi de la technique de recherche.

La photographie, en tant qu'extension de notre capacité de voir, se constitue naturellement comme un instrument de l'observation participante (Cf. Rouille, A. op. cit.), en quête de données anthropologiques. Autrement dit, son rôle est de mettre en valeur un aspect d'une scène à partir de laquelle on peut développer une réflexion objective pour comprendre comment des individus ou des groupes sociaux représentent, organisent et classifient leurs expériences et maintiennent des relations entre eux. La fonction la plus importante de la photographie comme méthode d'observation, il convient de le souligner, "*n'est pas rendre le visible, mais rendre visible*", pour reprendre la formule classique de Paul Klee sur la peinture (Read, H. 1985).

La matière première de la photographie est la face visible de la réalité, qui est en mouvement permanent. Le rôle du photographe-anthropologue est celui d'observer ce mouvement, sélectionner ce qui est significatif à la fois au niveau plastique et au niveau scientifique, et de le prendre en photo. Photographier est avant tout attribuer (ou reconnaître) de la valeur à un aspect déterminé d'une scène. Cet aspect là, doit être évident et clair dès le premier regard sur la photographie. Mais il se peut aussi qu'une certaine

photographie retienne notre attention – et peut-être nous touche le coeur – tandis qu'une autre image de la même scène n'arrivera parfois pas à retenir notre regard. Ce qui fait la différence est davantage la bonne utilisation du langage photographique.

Les éléments principaux du langage photographique – aussi bien pour la photo couleur que pour celle en noir-et-blanc – sont la lumière, le choix du moment, la mise-au-point et le cadrage, en plus des questions posées par les différents objectifs et pellicules. Une fois les procédures techniques réglées – la mesure de l'éclairage, la vitesse du déclic, ainsi que le diaphragme et la mise-au-point – c'est la qualité de la lumière, le cadrage et le choix du moment, c'est à dire, l'instant où l'ensemble des facteurs techniques et des données de contenu sont intégrés et aboutissent à la plénitude de l'expression plastique, qui confèrent toute son efficacité à l'image photographique (cf. Cartier-Bresson, H. 1952).

Les photos 101 et 102 peuvent illustrer cette particularité singulière de la photographie – un choix dans le temps – en même temps que la notion d'*efficacité* d'une information donnée. La photo 101 a été utilisée dans le discours visuel de cette étude (n° 93) dans le but de mettre en évidence l'existence effective d'une culture traditionnelle au Bénin qui, dans les relations sociales, se situe au delà du cadre des manifestations folkloriques. Elle présente les dignitaires de la cour d'Abomey prosternés devant le roi et le Chacha. Ce qui marque visuellement cet acte est la position corporelle du prosternement, photo 101) et non le moment où on est en train de se prosterner (photo 102), car une photo prise à ce moment, si elle peut certes suggérer la prosternation, pourrait également être perçue comme un mouvement de danse, par exemple. La photo 102, prise quelques secondes avant l'autre, peut toujours être explicitée au moyen d'une légende du type "les ministre se prosternent...", mais alors, elle n'est plus assez forte pour traduire toute la rigueur de la scène puisqu'elle ne contient pas les éléments visuels susceptibles d'exprimer cette rigueur. Ces éléments, au contraire, sont présents sur l'autre photographie grâce au choix du moment. C'est en l'occurrence, ce qui permet de transmettre toute la dimension de la scène y compris au niveau symbolique, puisque on peut remarquer qu'à l'apparente immobilité des personnages du premier plan – les sujets –



Photos 101 et 102

correspond, face à eux, les représentants du pouvoir à peine perceptibles parce que se situant dans l'ombre.

L'acte photographique, comme on l'a déjà dit, débute par la reconnaissance du contenu d'une scène, la sélection de l'aspect qui mérite d'être enregistré. Dans le cadre du viseur, on exclue ou non certains éléments visuels – qui représentent pourtant eux aussi des données – afin de mettre en valeur l'essentiel de la scène selon le point de vue choisi. Il est tout à fait fondamental de bien regarder les quatre coins du viseur et d'éliminer le maximum d'éléments accessoires qui pourraient polluer le message principal. De la même manière qu'une émission radiophonique peut être gênée par des bruits étrangers qui la parasite, l'efficacité de la communication de la photographie est réduite par la présence d'éléments visuels désorganisés. Pour reprendre les mots de Cartier-Bresson (1952), *“une photographie est (...) la reconnaissance simultanée, dans une fraction de seconde, d'une part de la signification d'un fait, et de l'autre ; d'une organisation rigoureuse des formes perçues visuellement qui expriment ce fait”*.

L'image photographique se construit à partir d'un élément visuel, qui constitue le point de départ de sa lecture. Ce point doit être reconnu dès le premier regard sur la photographie. Il est le premier élément visuel à attirer notre attention, tout le monde étant censé commencer la lecture de l'image par lui.<sup>203</sup> L'absence de ce point-là, ou l'existence de plusieurs points au même niveau d'évidence peut être une démarche esthétique, mais qui en général au niveau de la saisie des informations, rend l'image confuse et faible.

Les procédures relatives au cadrage et au choix de l'instant du déclic sont liées aux questions techniques (éclairage, objectif, diaphragme, mise-au-point, pellicule), mais elles dépendent surtout de la propre posture du photographe face à son objet d'étude. Le chercheur n'est pas un chasseur d'images, et le travail scientifique ne peut pas se

---

<sup>203</sup> Ne pas confondre cette notion d'élément dominant dans la composition avec l'idée de “punctum” développée par Barthes (1980). Le “punctum” chez Barthes est le point d'une image qui nous touche au niveau subjectif, à partir de nos expériences personnelles. Le “punctum” peut donc coïncider ou non avec le point de départ de la lecture, ou bien peut n'apparaître que lors d'une deuxième lecture de l'image.

construire sur des images "volées". S'il est certain que la saisie d'une personne sur le vif est un élément essentiel du discours photographique, en ce qui concerne la recherche, il est plus important de faire la documentation des actions et des attitudes qui se répètent – ce qui demande toujours le choix du moment le plus riche de signification – que de prendre des photos à la sauvette, avec le risque de brouiller une situation et donc de compromettre tout le contexte du travail. Le respect envers l'autre, aussi bien au niveau personnel que social (par exemple, entre les actions publiques et privées) est un des points les plus importants à observer si on veut obtenir de bons résultats à partir de la photographie, elle-même étant toujours prise entre les préjugés et les interprétations les plus diverses.<sup>204</sup>

Cette attitude de respect, à la fois pour les personnes et pour la méthode de travail, a été très bien soulignée par Bateson (1942:49), à propos de sa recherche avec M. Mead à Bali: *"On a essayé de photographier les événements normalement et avec spontanéité, plutôt que de décider selon nos paramètres et à la suite demander aux Balineses de jouer à ce qu'on avait décidé dans un endroit plus éclairé. On a traité les appareils photo sur le terrain comme des instruments d'enregistrement, et non comme un moyen pour illustrer nos propres thèses."*

---

<sup>204</sup> Sur la relation avec l'Autre, dans le cadre d'une documentation ethnographique, voir Guran, 1996.

### III. La production sur le terrain

J'ai produit, au cours de cette recherche, environ 1.200 images en noir-et-blanc, format 135mm, en utilisant un appareil Leica M4 avec un objectif 50mm et un appareil Nikon FM pourvu d'un objectif de 28mm et d'un autre de 50. Toutes les photos sont présentées sans recadrage, sauf la 92, qui a été coupée au niveau du ciel, pour rapprocher les personnages. Lors des situations où l'éclairage était totalement absent, j'ai utilisé un flash de type amateur. Cela a été notamment le cas pour les photos du défilé nocturne lors de la célébration du *Bonfim*.

Si l'utilisation du flash permet d'obtenir des informations importantes, il exclu, par contre, toutes les informations issues de l'ambiance de la scène. Les photos 42, 44, et 45, qui ont été prises dans des conditions techniques très défavorables, apportent néanmoins certaines informations qui auraient été complètement gâchées par l'utilisation d'un flash. Le flash a été également utilisé comme moyen d'obtenir un éclairage supplémentaire quand la lumière disponible était insuffisante pour mettre en valeur certains détails fondamentaux. Cela a été utilisé par exemple pour saisir l'expression des personnages qui donne tout son sens à la photo 94.

Ce travail photographique, que ce soit au niveau de l'équipement utilisé ou des conditions techniques, ne présente pas de difficultés majeures qui pourrait le placer hors de portée d'un chercheur non-photographe. Autrement dit, on n'est pas forcé pour l'utiliser d'être un professionnel expérimenté ou de posséder un talent particulier. Sans doute, faut-il, comme dans n'importe quel autre domaine, acquérir une certaine expérience et s'y dédier, mais la seule compréhension du langage photographique et la maîtrise élémentaire d'une technique opérationnelle rend possible l'obtention de ce genre d'images.

Si on considère l'acte photographique comme le simple fait d'appuyer sur le déclencheur, en revanche comprendre et utiliser un travail photographique exige du chercheur un rapport à la réalité d'un autre ordre que celui nécessité par d'autres procédures de recherche.

La perception des événements et leur traduction en images demandent une interaction avec la réalité qui dépend nécessairement des besoins spécifiques et de la nature de l'acte photographique tel que nous l'avons décrit précédemment. L'anthropologue n'abandonne pas pour autant sa condition de chercheur – c'est à dire ses préalables scientifiques – pour devenir "artiste – c'est à dire celui qui est au service de son expression personnelle à l'exclusion de toute autre considération. Il lui faut pourtant se mettre sur "une autre longueur d'ondes", où le raisonnement logique cédera, pour un temps, la place à la sensibilité et à l'intuition.

Cette spécificité du travail photographique conditionne donc la production sur le terrain. Le chercheur qui a la responsabilité de mener une recherche seul ne peut pas, en conséquence, exploiter toutes les potentialités de la photographie comme outil de recherche. Il suffit de repérer les circonstances dans lesquelles furent prises les photos qui composent le discours visuel de cette étude pour s'apercevoir que, à l'exception des images d'immeubles et de quelques portraits, l'utilisation de la photographie n'a été possible que lorsque j'ai travaillé en collaboration avec un deuxième chercheur.

Trois événements majeurs au cours de cette étude ont particulièrement nécessité l'utilisation de la photographie: la célébration du *Bonfim*, et les deux cérémonies concernant l'intronisation du Chacha. L'ethnographie de la célébration du *Bonfim* a été menée en deux étapes. En 1995, j'ai effectué la quête des données à l'aide des méthodes classiques, c'est-à-dire en notant les observations recueillies sur un carnet. La fois suivante, j'ai pu, à l'inverse, me consacrer presque exclusivement à la documentation photographique qui fut complétée par une quête d'informations a posteriori. Cette démarche a été possible parce qu'il s'agissait d'un événement auquel j'avais déjà assisté et dont je connaissais par conséquent la structure et le scénario, tout en pouvant compter sur des informateurs fiables.

En ce qui concerne les cérémonies d'intronisation, cette démarche s'est révélée impossible. J'ai donc mené un travail d'équipe avec

Katrin Langewiesche, Anthropologue doctorante au SHADYC-EHESS, pour les deux premières cérémonies, et Gabin Djemasse, spécialiste béninois de la tradition orale dans la culture fon. Katrin Langewiesch était préalablement bien informée sur le sujet d'étude et bien sûr sur les méthodes de recherche employées. Elle a pris en charge "l'observation participante écrite", les enregistrements et la quête des informations auprès des informateurs. J'ai donc pu, de mon côté, me consacrer à "l'observation participante visuelle".

Cette même procédure a été réutilisée lors du travail avec Gabin Djemasse. Il n'était ni familiarisé avec mon sujet, ni avec les méthodes employées, mais sa présence à quelques entretiens destinés à la recherche l'a renseigné sur le sujet. Sa grande connaissance de la tradition fon a également beaucoup contribué à l'efficacité de notre travail.

J'ai pu, grâce à ces collaborations, établir des descriptions incomparablement plus complètes que si j'avais travaillé seul, ce qui m'aurait contraint à choisir forcément l'une des deux méthodes de quête de données. Grâce à la combinaison de la documentation photographique, très riche source d'informations à posteriori et des autres informations recueillies, j'ai pu, ainsi, repérer plusieurs aspects des cérémonies qui nous avaient échappés.

#### IV. L'observation, la dévolution et la description

En ce qui concerne la production des photographies dans un cadre d'observation participante on peut, à l'exception des deux événements abordés plus haut, distinguer deux *moments* ou deux démarches. Il y a les photos prises dans un but de découverte; et celles qui sont prises quand on a déjà situé l'importance d'une scène (ou d'un aspect de cette scène), qui permet de faire sens dans le raisonnement qu'on est entrain de développer, comme c'est le cas pour les photos 19 et 43.

Le premier *moment*, celui qui consiste à prendre des photos afin d'y découvrir des éléments nouveaux, appartient au domaine de *l'imprégnation*, au sens où l'emploie Olivier de Sardan (1995:79). On s'aperçoit de quelque chose sans savoir très bien de quoi il s'agit. Les photos prises dans cette perspective peuvent être élucidées au moyen des futurs entretiens qui apporteront normalement de nouvelles pistes. Les photos obtenues par l'autre démarche concernent davantage la description ethnographique et l'énonciation des conclusions, mais peuvent également servir de support pour poser des questions pendant les entretiens.

Dans le cadre de cette étude, j'ai présenté, par exemple, à des informateurs, les photocopies de plusieurs photos représentant les moments clés des deux premières cérémonies d'intronisation du Chacha, ce qu'on peut appeler un "entretien-photo". Le résultat est toujours très satisfaisant. Dans ces entretiens, j'utilise deux démarches selon les circonstances et la nature des données envisagées. Soit je présente simplement la photo sans rien dire, soit je la décris moi-même, ce qui amène l'informateur à se focaliser sur un aspect donné de la scène. Dans toutes les situations, la photo a suscité des observations inattendues qui m'ont ouvert de nouvelles possibilités d'exploration du sujet et ont apporté des informations complémentaires importantes.

Cela a été notamment le cas pour la situation où le Chacha s'est mis à genoux devant le roi (photo 72). La réaction des personnes interviewées, à la vue des photos, m'a dirigé sur certains aspects que

j'avais du mal à aborder, permettant ce faisant de lever des blocages et de m'amener à une meilleure compréhension.

La photographie a été également utilisée comme moyen de description, comme on peut le voir avec les images concernant l'architecture, le couvent du vodun Dagoun, ou encore avec les photos 51 et 52. Dans de telles circonstances, il n'est pas nécessaire de travailler en équipe pour obtenir un résultat satisfaisant. On peut aussi considérer comme des description, les photos qui présentent des évidences mais qui peuvent être comparées à celles de même nature exposées sur une autre photo. C'est le cas des photos 53, 96 et 97. Le potentiel descriptif de l'image photographique est encore plus évident lorsqu'on est confronté à des situations où les paroles peuvent difficilement exprimer des sentiments trop présents. Les photos 44, 54 et 99 peuvent illustrer ce cas.

## V. Les photos anciennes et la production émique

Dans les photos anciennes y compris les photos de famille faites par des professionnels il y a longtemps, c'est-à-dire celles pour lesquelles on ne peut pas toujours connaître les conditions de production ni saisir avec certitude l'intention des auteurs. Ces photos acquièrent leur connotation émique du fait d'avoir été conservées, préservées, et parfois exposées. L'individu, même s'il n'a pas participé à la production, les assume complètement puisqu'il les présente. Les photos de famille, faites par les individus ou à leur commande, appartiennent plus strictement à la production émique.

La lecture de ces photos exige, cependant, une autre procédure que celle requise pour la production étique. Celle-ci a été bien définie par Rouillé (op. cit. p. 96), quand il explique que *"le potentiel de vérité des images photographiques n'est (...) pas accessible directement, il requiert: – que les images soient replacées dans le cadre historique, social, culturel, technique de leur réalisation; – que leur lecture se fasse à partir des structures mentales et des catégories d'observation qui ont présidé à leur construction; – que soit prise en compte leur forme: 'La forme, c'est du contenu', disait Théodore Adorno."*

## VI. L'arrêt sur l'image et la construction d'un discours visuel

“Existe-t-il une identité ethnique *agouda* ? Comment s'est-elle construite? Comment se reproduit-elle? Comment peut-on la définir?” Les réponses à ces questions peuvent se trouver, à mon avis, dans la collection de photos qui constitue le discours visuel de cette étude.

En regardant ces images, on *voit* l'identité. Pour la comprendre davantage il faut évidemment lire également le texte qui les accompagne. Celui-ci prétend établir un dialogue avec les images en tant qu'une partie non négligeable de son contenu est issu de ces images, qui sont à leur tour déterminées en grande partie par les concepts et les raisonnements développés dans le texte.

Autrement dit, le discours visuel représente le pont entre le “monde de la magie” de la réalité et la “conscience historique” qui préside à notre compréhension de cette réalité.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AGBANON II, Fio, 1991 [1934]. *Histoire de Petit-Popo et du Royaume Guin* , Paris/Lomé: Karthala/Haho.

AGBOBLI, Atsutsé Kokouvi, 1992. *Sylvanus oOympio, un destin tragique*, Paris/Dakar: Livre Sud / NEA Sénégal.

ALMEIDA PRADO, J. F. , 1954 [1950]. "Les relations de Bahia (Brésil) avec le Dahomey", *Revue d'Histoire des Colonies* , Tome XLI, deuxième trimestre, pp 167-226, Paris. (Traduction de la *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* , Rio.)

BÂ, Amadou Hampâté, 1994. *Oui, mon commandant* , Paris: Babel.

BARTH, Fredrick, 1995 [1996]. "Les groupes ethniques et leurs frontières", in Poutignat & Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité* , Paris: PUF.

BARTHES, R., 1980. *La chambre claire - Note sur la photographie* . Paris: Cahiers du Cinéma /Gallimard / Seuil.

BATESON, G. & MEAD, M., 1942 *Balinese Character: a photographic analysis* . New York: Nex York Academy of Sciences.

BECKER, H., 1986. "Photography and Sociology" in : *Doing things together*. Evanston, Illinois: Nothwestern University Press.

BOURDIEU, P. (ed.), 1965. *Un art moyen. Essais sur les usages sociaux de la photographie* , Paris: Les éditions de Minuit.

BRAGA, Júlio Santana, 1970. "Anciens esclaves brésiliens au Dahomey (Contribution à l'étude de la langue portugaise au Dahomey) , *Études Dahoméennes Nouvelle Série* , Porto Novo.

BRAGA, J. S., 1968. "Notas sobre o 'Quartier Brésil' no Daomé", *Afro-Asia* , 6-7, Salvador: Centro de Estudos Afro-Asiáticos / Universidade Federal da Bahia.

CACCIATORE, Olga Gudolle, 1988 [1977]. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros* , Rio de Janeiro: Forense Universitaria.

CANOT, Théodore, 1993 [1853]. *Confession d'un négrier* , Paris: Payot & Rivages.

CAMP, Maxime du, 1987. *Un voyageur en Egypte vers 1850*. Présentation de M. Dewachter et D. Oster. Paris: Sand/Conti.

CARTIER-BRESSON, H., 1952. "L'instant décisif", préface à *Images à la sauvette* , Paris: Edition Verve.

\_\_\_\_\_, 1976. Préface à *Henri Cartier-Bresson* , t. 1; *The Aperture History of Photography* . New York: Aperture.

CASCUDO, Luís da Câmara, 1972. *Dicionário do Folclore Brasileiro* . Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/MEC.

CASTRO, Yêda Pessoa de, 1965. "Notícia de uma pesquisa em África", in : *Afro-Ásia* , n° 1, Salvador: Centro de Estudos Afro-Asiáticos / Universidade Federal da Bahia.

CESAIRE, Aimé, 1994. *La Poésie* , Paris: Seuil.

COLLIER JR., J., 1967. *Visual Anthropology: Photography as a research method* . New York: Holt, Rinehart and Wiston.

\_\_\_\_\_, 1975. "Photography and Visual Anthropology", pp. 211-230, in : HOCKINGS, P. (ed.). *Principles of Visual Anthropology*. The Hague/Paris: Mouton Publishers.

CORNEVIN, Robert, 1981. *La République Populaire du Bénin des origines sahoméennes à nos jours*, Paris: Ed. G-P Maisonneuve & Larose / Académie de Sciences d'Outre-Mer.

CUNHA, Manuela Carneiro da, 1979. "Etnicidade: da cultura residual mas irreductível" in: *Revista de cultura e política*, Vol.1, nº1, São Paulo.

\_\_\_\_\_, 1985a. *Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_, 1985b. "Introdução" in: CUNHA, Mariano Carneiro da, 1985. *Da Senzala ao Sobrado*, Nobel/Edusp, São Paulo.

CUNHA, Mariano Carneiro da, 1985. *Da Senzala ao Sobrado*, São Paulo: Nobel/Edusp.

DJIVO, J.A., 1977. *Guezo - La rénovation du Dahomey*, Paris / Dakar / Abidjan: ABC/NEA

\_\_\_\_\_, 1979. *Gbehanzin et Ago-li-Agbo, le refus de la colonization dans l'ancien royaume du Danxomè: 1875-1900 (la fin de la monarchie)*, thèse en Histoire, Université de Paris I - Sorbonne.

\_\_\_\_\_, 1994. "Le roi Glélé et les européens: l'échec du protectorat portugais sur le Dahomey (1885-1887)" *Cahiers du CRA*, nº8, pp.269-284, Paris: centre de Recherches Africaines.

EDWARDS, E. (ed.), 1992. *Photography & Anthropology (1860-1920)* New Haven / London: Yale University Press / Royal Anthropological Institute.

EDWARDS, E., 1992. Introduction, pp. 1-17, a EDWARDS, E. (ed.). op. cit.

FLUSSER, Vilén, 1996 [1993]. *Pour une philosophie de la photographie*, Paris: Circé

FREUND, G., 1974. *Photographie et Société* . Paris: Seuil.

FREYRE, Gilberto, 1990 [1962]. "Acontece que são baianos" in: *Bahia e Baianos* , Salvador: Fundação das Artes/Emp. Gráfica da Bahia [1ère ed. in : *Problemas Brasileiros de Antropologia* , Rio de Janeiro: José Olympio].

GARCIA, Luc, 1988. *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale (1875-1894)* , Paris: Karthala.

GLÉLÉ, Maurice Ahanhanzo, 1974. *Le Daxome – du pouvoir Aja à la nation Fon* , Paris: Nubia.

GOFFMAN, E., 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne* . Tome 1: *La présentation de soi* , Paris/ Ed. de Minuit

GURAN, Milton, 1992. *Linguagem fotográfica e informação* , Rio de Janeiro: Ed. Rio Fundo.

\_\_\_\_\_, 1994. "À propos de la 'photographie efficace' ", in : *Xoana – Images et sciences sociales*, n° 2, pp. 98-111, Marseille: Imerec/ Jean Michel Place.

\_\_\_\_\_, 1996. "Mirada Indígena", in : *Fundamentos de Antropologia* , n° 4-5, pp. 170-190, Granada: Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet.

HAZOUMÉ, Paul, 1937. *Le Pacte de Sang au Dahomey* , Paris: Institut d'Ethnologie.

HORVAT, F., 1990. "Leçon du photographe", *Photographie Magazine* (21).

JACKNIS, I., 1988. "Margareth Mead and Gregory Bateson in Bali: their use of photography and film", *Cultural Anthropology* 3(2), pp. 160-177.

JORDAN, P.-L., 1992. *Premier contact - Premier regard*, t.1: *Cinéma*. Marseille: Musées de Marseille / Images en Manoeuvres Editions.

KREBS, S., 1975. "The film elicitation technique" in : HOCKINGS, P. (ed.). *Principles of Visual Anthropology*. The Hague / Paris: Mouton Publishers.

MALINOWSKI, B., 1989 [1922] *Les argonautes du Pacifique Occidental*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_, 1985 [1967]. *Journal d'ethnologue*, Paris: Seuil.

MARGUERAT, Yves, 1992. Lomé. *Une brève histoire de la capitale du Togo*. Lomé / Paris: Halo / Karthala.

MEAD, M., 1975. "Visual Anthropology in a discipline of words", pp. 3-10, in : HOCKINGS, P. (ed.). *Principles of Visual Anthropology*. The Hague/Paris: Mouton Publishers.

MEILLASSOUX, Claude, 1986. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris: Presses Universitaires de France.

MERLO, Christian, 1940. "Hiérarchie fétichiste de Ouidah", in *Bulletin de l'IFAN*, t.2, n.1-2.

NEWHALL, B., 1988 [1982] *The history of photography*. New York: The Museum of Modern Art.

OLINTO, Antonio, 1964. *Brasileiros na Africa*, Rio de Janeiro: GRD.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 1987. "Méthodologies et problématiques en audio-visuel de sciences sociales: du traitement du corpus aux stratégies de réalisation", in : *Pratiques audio-visuelles en Sociologie*, CERCO-CNRS Cert.

\_\_\_\_\_, 1995. "La politique de terrain – Sur la production des données en anthropologie" in : *Enquête – Anthropologie, Histoire, Sociologie* , n° 1, pp. 71-109, Marseille: Parenthèse.

PIETTE, Albert, 1992. *Le mode mineur de la réalité - Paradoxes et photographies en anthropologie* , Leuven: Peeters.

\_\_\_\_\_, 1996. *Ethnographie de l'action - L'observation des détails* , Paris: Métailié.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J., 1995. *Théories de l'ethnicité* , Paris: PUF.

RASSINOX, Jean, 1987. *Dictionnaire Français-Fon* , Sainte-Etienne (Fr.): Imprimerie Dumas.

READ, H., 1985. *Histoire de la peinture moderne.*, Paris: Arted.

REIS, João José, 1987 [1986]. *Rebelião escrava no Brasil – A história do levante dos malês (1835)* , São Paulo: Brasiliense.

RIBEIRO, Darcy, 1995. *O povo brasileiro – A formação e o sentido do Brasil* , São Paulo: Companhia das Letras.

RODRIGUES, José Honório, 1962. "The influence of Africa on Brazil and of Brazil on Africa", *Journal of African History* , III, I (1962), pp. 49-67.

ROSSI, David A., 1965. "The career of Domingos Martinez in the Bright of Benin 1833-64", in: *Journal of African History* , vi, I (1965), pp. 79-90.

ROUILLE, A., 1991. "Le document photographique en question", *L'Ethnographie* (109), pp. 83-96.

SANVI, Anne-Marie Clementine, 1977. *Les métis et les Brésiliens dans la colonie du Dahomey 1890-1920* , dissertation de Maîtrise en Histoire, Université Nationale du Bénin, Cotonou.

SEGOUROLA, R. P. B., 1968 [1963]. *Dictionnaire Fon-Français* (2 vol.), Cotonou.

SCHERER, J. C., 1992. "The photographic document: photographs as primary data in anthropological enquiry", pp. 32-41, in : EDWARDS, E. (ed.). op. cit.

SINOUE, Alain & OLOUDÉ, Bachir, 1988. *Porto-Novo – Ville d'Afrique Noire*, Marseille: Parenthèse/Orstom.

SINOUE, Alain, 1995. *Le comptoir de Ouidah – Une ville africaine singulière*, Paris: Karthala.

SOUZA, Simone de, 1992. *La famille De Souza du Bénin-Togo*, Cotonou: Les Editions du Bénin.

TALL, Emmanuelle Kadya, 1995a. " Dynamique des cultes voduns et du christiannisme céleste au sud-Bénin, in:: *Cahiers de Sciences Humaines*, Vol.31, n.4.

\_\_\_\_\_, 1995b. " De la démocratie et des cultes voduns au Bénin", in : *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXV (1), n.137.

TIDJANI-SERPROS, Noureimi & CAFFE, Jean, 1993. *Porto Novo – Un Rêve Brésilien*, Paris/Cotonou: Karthala/Assocle.

THOMSON, John, 1990. *L'Empire de Chine. Premiers voyages, premières images (1868-1872)*, Paris: Albin Michel.

TURNER, Michel Jerry, 1975. *Les Brésiliens – The impact of former Brazilian slaves upon Dahomey*, thèse en Histoire, Boston University.

VERGER, Pierre, 1953a. "Influence du Brésil au golfe du Bénin", in:: *Les Afro-Américains – Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, n.27, pp.11-101, Dakar.

\_\_\_\_\_, 1953b. "Le culte des vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo?", in :

"Les Afro-Américains" - Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire , n° 27, pp.157-160 , Dakar.

\_\_\_\_\_, 1968. *Flux et reflux de la traite de nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du XVIIè. au XIXè. siècle* , Paris/La Haye: Mouton & Co.

VERGER, Pierre Fatumbi, 1981. *Orixas* , São Paulo: Ed. Corrupio / Círculo do Livro

\_\_\_\_\_, 1991. "Entretien avec Emmanuel Garrigues", in : *L'Ethnographie* (109), pp. 167-178.

\_\_\_\_\_, 1992. *Os Libertos* , São Paulo: Corrupio.

VERGER, Pierre Fatumbi, 1995 [1954]. *Dieux d'Afrique*, Paris / Ed. Revue Noire (1ère édition, Paris: Ed. Paul Hartmann ).

WEBER, Max, 1995 [1921]. *Economie et Société* (2 vol.), Paris: Pocket/Plon.

WOLF, Eric R., 1982. *Europe and the people without History* , Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.

WRIGHT, T. "Photography: theories of realism and convention", pp. 18-31, in : EDWARDS, E. (ed.). op. cit.

ZINZINDOHOUE, B., 1984. "Tedudu - Fête des prémices d'igname dans la ville fon de Ouidah", in MEDEIROS, François (ed.), *Peuples du Golfe du Bénin* , Paris: Edition Karthala / Centre des Recherches Africaines.

ZÖLLER, Hugo, 1990 [1885]. *Le Togo en 1884 selon Hugo Zöller* , Lomé: Karthala / Haho. [1ère ed. *Das Togoland und die Sklavenküste*, Berlin et Stuttgart: Editions Spermann.].