



HAL
open science

La touristification du patrimoine historique. Le cas de Ouidah (République du Bénin).

Valere Sogbossi

► **To cite this version:**

Valere Sogbossi. La touristification du patrimoine historique. Le cas de Ouidah (République du Bénin).. 2019. hal-02140047

HAL Id: hal-02140047

<https://hal.science/hal-02140047>

Preprint submitted on 26 May 2019

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

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

La touristification du patrimoine historique. Le cas de Ouidah (République du Bénin).

Valère SOGBOSSI, doctorant (Université de Toulouse 2 Jean Jaurès/ UMR 5136/ FRAMESPA).

Mots clés : Patrimoine- histoire- tourisme- catho-vodun.

Située sur le littoral, à une quarantaine de kilomètres à l'ouest de Cotonou, la métropole béninoise, Ouidah est une cité particulière. Grâce à sa situation géographique, elle prend activement part à la traite des esclaves dont elle garde encore les marques. Ouidah connaît une évolution mouvementée au XVIII^e siècle au cours duquel elle devient, non seulement la porte océane du Danxomè, mais aussi et surtout un des principaux centres de vente et d'embarquement d'esclaves dans le cadre de la traite occidentale. Ainsi, des milliers d'esclaves transitent par son port vers l'Amérique. Après avoir atteint son apogée, Ouidah accueille au XIX^e siècle, de nombreux anciens esclaves revenus du Brésil et allusivement appelés Afro-Brésiliens. Commerçants et artisans, les Afro-Brésiliens construisent des habitations qui s'inspirent au niveau décoratif de l'architecture brésilienne. Ils assurent aussi la prospérité de la cité qui devient avec l'abolition de la traite des esclaves un centre d'échange de l'huile de palme. Tous ces traits caractéristiques et ces moments historiques où se mêlent et s'entremêlent Xwéda, Fon, Afro-Brésiliens et Européens, produisent des formes spatiales singulières et un environnement urbain original encore perceptible qui constituent une richesse touristique énorme pour la ville.

Cet article qui se divise en trois parties propose une étude sur la valorisation des différents points d'ancrage liés au vodoun ainsi qu'à la route de l'esclave qui sont autant d'atouts historiques et touristiques. La question primordiale est de préciser les motifs de la conquête des royaumes côtiers par le Danxomè, une entité plus jeune mais plus puissante qu'eux. La première partie présente les parcours migratoires qui conduisent les Xwéda à Hwétokpa où ils créent leur royaume. La deuxième partie étudie Ouidah sous le système colonial du Danxomè. La troisième partie traite du cosmopolitisme et de l'harmonieuse cohabitation religieuse entre les diverses composantes sociales et communautaires de la ville.

I- Du royaume xwéda de Saxè à la province maritime de Gléxwé/Ouidah

Dans le contexte actuel de la restauration de Ouidah, il convient tout autant de s'interroger sur les origines des fondateurs de l'ancien royaume de Saxè dont Ouidah était autrefois, la ferme royale et la capitale commerciale. À ce titre, la ville rayonne comme le carrefour des échanges internationaux et économiques avant de s'imposer pendant plus d'un siècle, comme la principale porte océane du Danxomè.

1-1- De la fondation du royaume de Saxè

Ouidah ne peut renaître de ses cendres sans une recherche approfondie de l'origine des Xwéda, peuple dont l'ethnonyme reste fondamentalement associé à son toponyme.

Plusieurs versions circulent sur l'origine des Xwéda. Parmi elles, deux thèses retiennent notre attention et méritent d'être analysées de fond en comble. Il s'agit de la thèse de l'origine ajatado des Xwéda et de celle qui les fait venir de l'est, c'est-à-dire du pays nago.

L'administrateur colonial Marcel Gavoy nous rapporte la principale hypothèse de l'origine ajatado des Xwéda. Gavoy, après avoir évoqué les difficultés liées à la connaissance de l'origine de ce groupe sociolinguistique du Bénin méridional, affirme que « vers l'an 1500, un parti ouéda venu d'Adjatado (Mono) vient s'installer au Nord de l'emplacement où s'élève aujourd'hui Ouidah au lieu-dit Ouétokpa et fonda Sahé dont le premier roi fut Ahoho »¹.

Sa thèse reçoit sur certains points l'assentiment d'André Pognon qui fait venir lui aussi les Xwéda de Tado. Il établit également une étroite parenté entre eux et les Xula ou Popo. Selon lui, la communauté originelle entre ces deux branches d'un même groupe sociolinguistique ne saurait souffrir d'aucune ambiguïté². André Pognon construit sa démonstration autour de deux facteurs capitaux, les activités quotidiennes et le cadre de vie de ces peuples. En venant de Tado, les migrants s'installent dans un premier temps à Agonmèséva dans la région du Mono. André Pognon présente Agonmèséva comme le second centre de dispersion, d'où « le parti xwéda » ayant quitté Tado se scinde en deux groupes.

Pognon se sert de l'étymologie de l'ethnonyme de chacune des deux sous-branches pour montrer la communauté originelle des Xwéda et Popo. « Cette tribu qui se subdivise en deux groupes appelés Xwéla et Hula descend du haut plateau situé au-delà des rives nord-est du lac Ahémé, émigratrice s'était fixée sur les bords du lac et essaima le long du chenal qui aboutit au littoral »³. Par conséquent, les migrants qui partent d'Agonmèséva vers la mer et qui s'installent sur le littoral sont les Xula⁴, c'est-à-dire la branche de la mer. Quant à ceux qui empruntent le chemin inverse et sont supposés revenir à la maison d'origine sont les Xwéda, nom qui ne serait que la déformation de Xwéla⁵.

Dès lors, « ces deux appellations et la similitude des idiomes parlés dans la région dissipent entièrement les assertions selon lesquelles Xwéda et Xula seraient deux tribus différentes. En effet, rares sont ceux qui n'ont pas des parents communs dans l'un ou l'autre des groupes. C'est ainsi que les

¹ M. Gavoy, "Note historique sur Ouidah". In *Études dahoméennes*, n° XIII, IFAN, 1955, p. 47.

² A. Pognon, "Le problème popo". In *Études Dahoméennes*, n° XIII, IFAN, 1955, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 41.

⁴ Cet ethnonyme décomposé correspond à : *xu* qui signifie mer et *la* qui équivaut à branche.

⁵ Étymologiquement *xwéla*, constitué de deux mots à savoir : *xwe* qui signifie maison et *la* qui signifie branche.

cérémonies ancestrales annuelles les réunissent également sur le littoral ou sur les rives du lac Ahémé »⁶. Certaines des cérémonies et fêtes dont parlent Pognon constituent encore de nos jours des occasions de rencontre entre les membres de ces deux communautés. Même si les Xwéda et les Xwla⁷ ne pratiquent plus la « crâniotaphie »⁸, la *Nonvitcha*⁹ demeure de loin le principal événement de rassemblement de leurs descendants.

Venance S. Quenum¹⁰ corrobore la thèse de l'existence de la branche de la mer. Cependant, il conteste la version de la scission du groupe en deux sous-branches. Pour lui, l'avènement des ethnonymes Xula et Xwéda résulte de la déformation de *Houlanou*¹¹. Pour Venance S. Quenum, la maîtrise des techniques d'exploitation des sources saunières, donc de la production du sel dont ces deux peuples sont de loin les meilleurs producteurs dans la région est la preuve qu'ils sont issus de la même branche ethnique. D'ailleurs, n'appelle pas-t-on le sel au sud-Bénin *xulako*¹² ? C'est-à-dire le sable de Xula. Outre l'extraction du sel, les Xwéda partagent aussi avec leurs cousins xula, fiers et amphibies, le goût de la pêche tant maritime que fluviale.

Toutefois, l'absence de clarté des versions du « tadocentrisme »¹³ qui rend peu probable la thèse de l'origine ajatado des Xwéda n'empêche guère plusieurs auteurs¹⁴ de reprendre à leur compte le trajet ouest-est avec Tado comme point de départ, soit en citant directement les deux points de vue que nous venons d'exposer, soit en confirmant par des investigations ultérieures l'origine ajatado de ce peuple.

Les thèses liées au probable axe est-ouest suivi par les migrants xwéda apportent sans doute des éclairages. Quel est l'itinéraire qui mène les Xwéda du levant¹⁵ à Saxè ?

Quand on aborde l'étude des travaux des auteurs qui parlent des Xwéda comme étant parmi les peuples ayant migré d'est en ouest, deux contributions font autorité, à savoir celle d'Édouard Dunglas et celle de Christian Merlo, conjointement écrite avec Pierre Vidaud.

⁶ A. Pognon, *op. cit.*, 1955, p. 13.

⁷ Autre graphie de Xula.

⁸ P. David, *Le Bénin*, Paris, Karthala, 1998, p. 27. C'est une cérémonie rituelle qui consiste à exhumer les crânes des défunts afin de leur rendre un second hommage.

⁹ C'est une fête annuelle symbolisant la réunion entre Xwéda et Xula initiée par deux représentants de ces groupes en 1922. Elle se déroule tous les weekends de la Pentecôte et réunit les fils et filles de Grand-Popo ainsi que les membres de la diaspora.

¹⁰ V.S. Quenum, *Ouidah. Cité historique des « Houéda »*, fascicule publié en 17 p.

¹¹ *Ibid.*, p. 3. Le muséographe estime que « Houlanou » signifie habitant de Ouidah.

¹² C'est, notamment, l'appellation goun et wémè du sel.

¹³ Souligné par nous.

¹⁴ P. Hazoumé «La migration ouest-est des Xwéda», In *La Reconnaissance Africaine*, n°4 du 15 octobre 1925, p. 7 ; R. Cornevin, *La République Populaire du Bénin. Des origines dahoméennes à nos jours*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, p.72. ; C. Agbo, *op. cit.*, p.12 ; G.R. Soglo, *Les Xwéda. De la formation du royaume de Sayi (Saxè) à la dispersion, XV^e- XVII^e siècle*, mémoire de maîtrise, UNB, 1994, pp. 7-9 ; P. David, *op. cit.*, p. 26.

¹⁵ Entendre par levant, l'est, le pays nago que certains Xwéda identifient aux départements actuels du Plateau (Kétu) et de l'Ouémé (Porto-Novo) et d'autres à Ilé-Ifè au Nigeria.

Dans son analyse, Édouard Dunglas met en avant le poids de l'influence qu'exercent les ressources halieutiques de l'Ahémé sur les migrants xwéda. En effet, « le lac Hen (Ahémé), très poissonneux, était longtemps un centre d'attraction. Des tribus établies depuis longtemps sur ses rives, se réservaient jalousement l'exclusivité des droits de pêche et s'opposent énergiquement à l'établissement de nouveaux venus, traités en intrus »¹⁶.

C'est donc cet attrait naturel, doublé de la similitude avec leur lieu d'origine, qui entraîne les Xwéda aux abords du lac Ahémé, d'où la migration Est-Ouest qu'indique Dunglas¹⁷. Celui-ci estime que cette migration n'est pas antérieure au XIV^e siècle. Cependant, le séjour sur les abords du lac Ahémé n'est qu'une étape, bien que ce passage sur la rive occidentale du lac soit, semble-t-il à l'origine de la fondation des villages de Kpétou et de Kpétékan¹⁸. Après avoir marqué cet arrêt, les migrants xwéda reprennent à nouveau leur exode ouest-est pour occuper Sintrogo, c'est-à-dire près des ruines dont ils font la capitale du futur royaume au nord de Ouidah sous le toponyme Hwétokpa. Paul Hazoumé¹⁹ rapporte que des tribus aïzo occupent la localité de Sintrogo avant l'intrusion des Xwéda.

Dans "Dangbé et le peuplement Houéda", Vidaud et Merlo²⁰ confirment le processus migratoire est-ouest des Xwéda. Ils situent l'origine des Xwéda en rapport étroit avec le python, leur divinité tutélaire. Ainsi, ils les identifient à une tribu vivant de la pêche sur la rive septentrionale de la lagune de l'Ouémé aux lieux dits Akron et Adjacè, futur Porto-Novo²¹.

Vidaud et Merlo poursuivent et situent la migration des Xwéda entre les lacs Nokoué et Ahémé. L'importance de l'eau dans l'installation des groupes humains est une évidence. En effet, la proximité de l'eau qui coule sous la forme de rivières, de fleuves, ou de marigots, est une donnée fondamentale parmi les critères de fixation d'une unité résidentielle. Loin d'être particulière ici, elle est un impératif commun dans maintes autres régions²². Ces divers éléments sont autant de facteurs qui précisent avec un peu plus de détails, le trajet migratoire. « On pourrait donc concevoir deux itinéraires suivis par les Xwéda des rives occidentales du lac Ahémé : l'un suivant au nord l'effondrement de la Lama en passant le plateau d'Abomey, l'autre au contraire contournant ce marais par le sud en faisant étape à Ekpè »²³.

¹⁶ E. Dunglas, "Contribution à l'histoire du Moyen Dahomey (Royaumes d'Abomey, de Kétou et de Ouidah)", In *Études Dahoméennes*, n° XIX, 1957, p. 126.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ G.R. Soglo, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹ P. Hazoumé, "Aperçu historique sur les origines de Ouidah. Coutumes Houédas : funérailles", In *La Reconnaissance Africaine*, n° 7, 1925, p. 8.

²⁰ C. Merlo et P. Vidaud, "Dangbé et le peuplement Houéda", In F. Medeiros, de (Éditeur), *Peuples du golfe du Bénin, Aja-éwé*, Paris, Karthala-CRA, 1984, pp. 269-304.

²¹ C. Merlo et P. Vidaud, "Dangbé et le peuplement Houéda", In F. Medeiros, de (Éditeur), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Karthala-C.R.A, 1984, p. 269.

²² A. F. Iroko, *Le royaume de Toli-Bosito du XVI^e au XIX^e siècle*, Cotonou, Les Nouvelles Éditions du Bénin, p. 28.

²³ A. F. Iroko, *op. cit.*, pp. 272-273.

Au regard de ces renseignements, quels sont les points de départ et d'arrivée de la migration des Xwéda ? Et quel est le cadre géographique à l'intérieur duquel elle s'effectue ?

La bonne compréhension de tout processus migratoire suppose :

- dans un premier temps la définition du cadre géographique dans lequel s'opère le mouvement migratoire avec un point de départ et un point d'arrivée ;
- ensuite, la détermination des bornes chronologiques pour éviter de confondre les migrations, les unes étant peut-être antérieures ou postérieures aux autres. Ceci présume à cerner deux problèmes majeurs : les origines de la migration et le trajet migratoire.

Cependant, lorsqu'on regarde de près les diverses thèses liées à l'exode des Xwéda, on se rend compte que de nombreux points obscurs subsistent. Par conséquent, Gavoy dans son étude n'indique aucun parcours qu'auraient emprunté les migrants xwéda.

La question fondamentale n'est pas de savoir à l'étape actuelle de l'explication si les Xwéda et les Xwla sont tous Popo, encore moins qu'ils viennent de Tado. Or, ces deux facteurs sont les fondements de l'argumentation d'André Pognon. On ne saurait faire de « la similitude des idiomes parlés », la condition sine qua non de la communauté originelle entre Xwéda et Xwla, car « l'histoire des peuples est témoin de nombreux cas d'assimilation d'un groupe par un autre »²⁴. À cette difficulté s'ajoute l'imprécision du parcours migratoire. Au regard de la persistance de ces zones d'ombre, on est tenté de laisser tomber la thèse de l'origine ajatado, puisque l'hypothèse de l'axe est-ouest, surtout en sa version Vidaud-Merlo, semble plus probable.

L'axe est-ouest présenté par Vidaud et Merlo offre plusieurs avantages : il est le même que celui de la diffusion du culte ophidien d'Ilé-Ifè jusqu'aux régions recouvertes par l'aire culturelle ajatado. Ainsi, les Xwéda en quittant Oyo empruntent une voie méridionale pour se rendre dans la vallée de l'Ouémé. C'est la phase de la marche vers Tado. L'essor démographique et les difficultés économiques résultant de l'insuffisance des ressources disponibles contraignent certains Xwéda à rebrousser chemin. Ces migrants qui descendent vers le sud, suivent le cours du fleuve Mono²⁵ pour arriver à Agonmésèva²⁶. Ils fondent à Hwétokpa, sous la conduite d'Ahoho, un prince de Tado, l'embryon du futur royaume xwéda, après un bref passage dans la région de Guézin. Hwétokpa est une sorte de "Mésopotamie" qui existe encore de nos et se situe dans l'actuel arrondissement de Savi dans commune de Ouidah. Les migrants diffusent le culte du dagbé²⁷ durant tout leur parcours.

²⁴ G. R. Soglo, *op cit.*, p. 12.

²⁵ Cours d'eau long de 500 kilomètres. Il sert de frontière entre les Républiques du Bénin et du Togo sur 100 kilomètres.

²⁶ Cette localité est située dans la vallée du fleuve Mono sur le territoire de la République du Togo à l'ouest du Bénin.

²⁷ Dagbé (bon serpent) en *xwédagbé* (la langue des Xwéda) devient avec l'assimilation *dangbé* en *fongbé* (la langue des Fon).

N'est-ce pas l'une ou l'autre phase de ce flux et reflux que traitent les thèses exposées plus haut ?

En suivant les traces du python, Vidaud et Merlo repèrent le parcours suivi par les Xwéda dans leur première migration est-ouest, des berges de l'Ouémé vers Tado, et de leur reflux ouest-est au cours duquel ils fondent le royaume de Saxè.

Avant la seconde moitié du XVII^e siècle, les Xwéda pratiquent essentiellement l'agriculture et la pêche. À partir de 1671, s'ouvre pour Ouidah, l'ère des forts européens. Les motifs du regain d'intérêt pour la ville sont multiples. Ils sont liés à la nouvelle situation géopolitique née de la relative éclipse du royaume d'Allada, la sécurité qu'offre Ouidah aux transactions commerciales et la main-d'œuvre servile qu'exige l'exploitation de l'Amérique par les Européens.

Tous ces aspects qui participent au rayonnement de Ouidah constituent autant de facteurs qui entraînent la destruction de Saxè par le Danxomè.

1-2- La conquête de Saxè par Agaja

Le royaume de Saxè connaît un rayonnement qui lui permet d'entrer très tôt en relation avec les navigateurs européens qui sillonnent les côtes africaines. Dès lors, il participe activement à la mise en place du système esclavagiste atlantique dans le golfe de Guinée. Xufon²⁸, sa cour et ses sujets tirent d'énormes profits des activités de traite dont ils détiennent le monopole ; ce qui n'enchantement certainement pas le Danxomè, enclavé et impatient de participer directement à la traite. Revigoré par ses victoires successives sur ses rivaux du plateau d'Abomey et sur les Maxi, Agaja entre dans une nouvelle phase de l'expansion territoriale du Danxomè et consacre les années 1720 aux conquêtes des royaumes côtiers.

Agaja souhaite-t-il vraiment mettre fin à la traite des esclaves et interdire son territoire aux chasseurs d'esclaves ou ambitionne-t-il réellement de s'emparer du marché en cherchant à se frayer une façade maritime ? Les raisons des conquêtes des royaumes côtiers sont complexes et encore discutées aujourd'hui. On tente d'expliquer l'engagement du Danxomè dans la guerre par sa politique d'abord défensive et libératrice puis offensive, marquée par un désir d'expansion face aux nombreuses entités puissantes qui l'entourent. Mais, une chose demeure certaine : Agaja tente à ce moment de prendre le contrôle complet de la traite. Le négrier anglais Snelgrave voyage jusqu'à Abomey en 1727 afin de négocier le droit de traite et le prix des esclaves, fixés tous les deux par le roi. Une lettre de commerce du 26 août 1733 mentionne que les esclaves sont rares à Ouidah et que seul le monarque en vend à cette époque.

²⁸ Il s'agit d'un roi de Saxè.

De 1724 à 1727, le roi Agaja conquiert les royaumes d'Allada et de Saxè, procurant ainsi au Danxomè un accès direct à la mer et aux négriers. Pour atteindre son objectif, Agaja ne rate depuis son avènement au trône, aucune occasion pouvant lui permettre de s'octroyer l'exclusivité des activités de traite. Les dissensions au sein des Xwéda et leurs différends avec Allada désorganisent complètement le royaume de Saxè et le rendent vulnérable aux coups de boutoir d'un ambitieux comme Agaja, peu respectueux des coutumes ancestrales. Les relations entre les voisins séculaires xwéda et aïzo se dégradent constamment depuis 1680, année d'entrée de Saxè dans la traite transatlantique.

De nombreux auteurs pensent que cette hostilité quasi permanente résulte de l'ampleur croissante des activités commerciales à Ouidah. Pour Simone Berbain, « les rois d'Alada voyaient d'un œil jaloux prospérer les affaires de leur voisin ; tantôt ils sollicitent les Européens de venir s'installer chez eux, tantôt ils manifestent leur mécontentement en barrant les chemins empruntés par les caravanes d'esclaves les empêchant de parvenir jusqu'à Juda et gênant ainsi tout le trafic »²⁹.

Akinjogbin partage le point de vue de Berbain lorsqu'il écrit que « les autorités d'Allada ne pouvaient voir de gaieté de cœur Gléxwé prospérer au détriment d'Offra et Jaquin. Il leur fallait donc chercher un moyen de redonner confiance aux négriers afin que leurs navires vinsent préférentiellement mouiller à Offra et Jaquin »³⁰. C'est dans cet environnement de crises sous régionales qu'un troisième acteur, qui observe de loin les tensions entre Allada et Saxè apparaît sur la côte. Agaja s'immisce pour la première fois dans les affaires des entités côtières en 1717 en marchandant son concours au roi d'Allada, qui le sollicite pour écarter Xufon. Mais le projet échoue³¹.

En dépit de cet échec, Agaja espère toujours tirer profit de son amitié avec le souverain d'Allada par un allègement des taxes sur ses convois d'esclaves vers le port de Godomey. Mais grande est sa surprise de constater l'augmentation sans cesse croissante des droits de passage que perçoit le roi sur les convois d'esclaves en provenance d'Abomey. Écœuré par l'attitude de son allié circonstanciel, Agaja prétexte de l'appel que lui lance un prince écarté du pouvoir pour annexer Allada. Par cette conquête, il fait main basse sur le royaume fondé par ses aïeux et où repose son ancêtre éponyme, Ajahuto ; ce qui fait d'Allada, l'aînée des entités politiques nées de l'aire ajatado : le Danxomè, et Xogbonu³² notamment. C'est en voulant reprendre ce qui semble être la propriété des Fon, la tombe d'Agasu, qu'Agaja conquiert Allada en 1724.

²⁹ S. Berbain, *Études sur la traite des Noirs au Golfe de Guinée, Le comptoir français de Juda (Ouidah) au XVII^e siècle*, Mémoires de l'IFAN, n° 3, Paris, Librairie Larose, 1942, p. 52.

³⁰ I. A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours 1708–1818*, Londres, Cambridge University Press, 1967, pp. 80-81.

³¹ *Ibid.*, p. 4.

³² A. I. Akinjogbin, *op. cit.*, pp. 14-17.

La stupeur et l'émoi causés par l'irruption du Danxomè sur la Côte des Esclaves ne se sont pas encore apaisés quand il lance, en 1725 ses troupes, stationnées à Allada contre Saxè. Les raisons avancées par le Danxomè pour camoufler le réel motif de l'attaque de Saxè sont floues. Selon les traditions orales, le Danxomè tente d'envahir le royaume xwéda pour la première fois afin de répondre à ce que les Fon considèrent comme un "crime de lèse-majesté"³³. En effet, en 1723, au cours d'une cérémonie religieuse qui rassemble autour du roi d'Allada ses homologues Agaja et Xufon, ce dernier aurait déclaré publiquement qu'il est le roi le plus riche et fait apporter une malle de laquelle il retire un grand pagne blanc en mousseline de soie³⁴. Il le déplie soigneusement, s'en drape entièrement et fait majestueusement le tour de l'assemblée pour recevoir des félicitations. De plus, Xufon dit son royaume invincible et met Agaja en garde contre toute velléité expansionniste. Il se propose même de vendre Agaja comme esclave aux traitants européens en cas d'attaque du royaume xwéda³⁵. Ce comportement vexatoire de Xufon vis-à-vis de Agaja sert de prétexte à l'attaque de Saxè³⁶.

Agaja ne tient pas compte des menaces de Xufon et attaque les Xwéda en faisant subir d'énormes pertes à son armée. En effet, au cours des affrontements, la combativité, la détermination et la force de frappe des troupes xwéda infligent au Danxomè une défaite sans précédent depuis 1711. Pour limiter les pertes, les troupes du Danxomè battent en retraite jusqu'à Ouégbo. Les combats les plus meurtriers de cette dernière bataille se sont déroulés sur le site qui abrite aujourd'hui le marché de Savi. Toutefois, cet échec n'émousse pas la volonté d'Agaja d'accéder au littoral. Deux ans plus tard, il lance à nouveau ses troupes à l'assaut de Saxè, le 26 février 1727.

Tirant leçon de la défaite de ses troupes à l'issue de la première tentative de conquête de Saxè, Agaja conclut un accord avec Xufon. Les relations économiques se développent entre les deux royaumes. Les rapports entre Fon et Xwéda atteignent leur paroxysme avec le mariage entre Xufon et la princesse Naguézé, fille d'Agaja³⁷. Ce mariage royal et les rapports des « Agbadjigbéto », les espions royaux à Saxè permettent à Agaja de savoir à quel point le royaume xwéda est en déliquescence. Il en profite pour accentuer la rivalité entre Xufon et ses principaux administrateurs. C'est ainsi que le Danxomè reçoit l'allégeance de certains chefs traditionnels de la côte après sa victoire sur Allada. Les chefs traditionnels, administrateurs de provinces autonomes, désireux de s'adjuger le pactole négrier qui fait la richesse du royaume xwéda, commencent à s'agiter en bafouant l'autorité de Xufon. L'accession au trône de Xufon

³³ G. R. Soglo, *op. cit.*, p. 62.

³⁴ E. Dunlas, *op. cit.*, p. 148.

³⁵ A. Van Dantzig, *Les Hollandais sur la côte de Guinée à l'époque de l'essor de l'Ashanti et du Dahomey 1680-1740*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 226.

³⁶ E. Dunlas, *op. cit.*, p. 148.

³⁷ R. P. J. Bertho, *op. cit.*, p.75.

laisse aussi des failles dans l'administration royale. Agaja exploite au mieux de ses intérêts les dissensions internes à Saxè. L'Akplogan, administrateur de la province de Gomè fait un choix beaucoup plus décisif qui, cependant, n'est pas une surprise lorsqu'on se souvient de ses antécédents d'insubordination. Durant la crise entre le roi d'Allada et Xufon, il soutient le roi d'Allada en refusant le passage des soldats pro-Xufon sur les territoires qu'il contrôle. Le climat politico-administratif du royaume xwéda en ce moment-là est le principal motif de sa décision. Selon Akinjogbin : « la situation chaotique du royaume de Sahé l'avait convaincu que le système traditionnel n'avait plus d'avenir et ne valait donc pas la peine d'être défendu »³⁸.

Dans la seconde moitié de l'année 1726, l'Akplogan se soumet avec son territoire à Agaja. Xufon, abandonné par certains des chefs traditionnels qui se cantonnent dans leur fief respectif, doit affronter tout seul Agaja. Law³⁹ réfute cette version des faits. La mise à sac de Saxè débute par les provinces septentrionales du royaume dont celle de l'Akplogan, Gomè. La prétendue allégeance du gouverneur de cette province à Agaja n'est donc qu'une chimère tendant à maquiller l'histoire. Agaja, conscient des difficultés évidentes des Xwéda, recherche la neutralité des traitants européens installés à Ouidah par l'intermédiaire de Jongla, son principal représentant sur la côte, qui promet en son nom aux Européens que « s'ils restaient neutres et si on ne les trouvait pas armés, ils ne subiraient aucun dommage dans leurs personnes et leurs biens au cas où Agaja se révélerait le vainqueur, et qu'il faciliterait leur commerce et supprimerait les diverses taxes établies par le roi de Whydah. Au contraire s'ils apparaissaient, armés contre lui, ils devaient s'attendre à sa rancune »⁴⁰. Akinjogbin signale que c'est le Britannique Lambe, en captivité à Abomey qui suggère à Agaja d'obtenir la neutralité des Européens établis à Ouidah avant toute attaque contre la ville.

Aussitôt qu'Agaja a connaissance de la neutralité des Européens, il prend l'initiative d'envahir Saxè. Il avise secrètement sa fille, Naguézé et il lui envoie ses instructions sur le rôle qu'elle doit jouer au moment de l'attaque de Saxè. Conformément aux vœux de son père, Naguézé profite de l'obscurité pour humidifier les poudres à canon de l'armée de son royal époux Xufon⁴¹. Elle indique aussi à Kao qui devance les troupes du Danxomé un passage sur la rivière où l'eau a une faible profondeur. Une tradition orale souvent racontée à Abomey nous apprend que Naguézé quitte Saxè quelques jours avant

³⁸ A. I. Akinjogbin, *op. cit.*, p.95.

³⁹ R. Law, "A Neglected Account of the Dahomian Conquest of Whydah (1727): the 'relation de la guerre de Juda' of the sieur Ringard of Nantes, In *History in Africa*, volume 15, 1988, p. 325.

⁴⁰ W. Snelgrave, *A new account of some parts of Guinea and slave trade*, London, James, 1734, pp. 12-13.

⁴¹ A. Le Herissé, *op. cit.*, p. 297.

la mise à sac de la ville pour se rendre à Abomey où elle remet à Agaja les chiens des fusils que Xufon enlève systématiquement avant de les lui revendre.

En même temps, Agaja raconte, à tout propos que les *vodun* l'appellent à Allada pour des cérémonies religieuses. « Il vient effectivement à Allada »⁴² ; mais ses troupes continuent leur route vers Saxè qu'elles envahissent secrètement le 9 mars 1727⁴³. La guerre et la victoire des troupes du Danxomé sont catastrophiques pour les Xwéda. Face au désastre, ils se sauvent et abandonnent Saxè. Deux localités sont favorables aux fuyards : l'arrière-pays de la ville commerciale de Ouidah et la rive occidentale du lac Ahémé où ils s'établissent sur les presqu'îles et îlots⁴⁴. Les troupes du Danxomé brûlent et vident la capitale de ses habitants. Elles poursuivent dans leur retraite, les rescapés qui se cachent au fort portugais et le mettent à feu. Quelques jours plus tard, le roi fait lever le siège qui pèse sur les autres forts de la ville. Agaja rassure les Européens de ses bonnes intentions envers eux en interdisant à ses troupes de s'approcher du fort français et de s'attaquer aux Blancs⁴⁵. La conquête de Saxè est incontestablement un fait historique d'une grande importance. Pour les Fon, c'est la plus grande victoire d'Agaja. Elle se traduit dans son surnom de Hunyito⁴⁶ (c'est-à-dire le preneur des navires) et est représentée par un bateau sur les bas-reliefs au palais royal d'Abomey.

Pour matérialiser sa victoire, Agaja déplace la capitale vers le nord-est de Saxè complètement détruite. Mais la nouvelle capitale est à proprement parler une garnison militaire dont le rôle est de surveiller la ville commerciale et portuaire de Ouidah. Malgré l'envie d'Agaja d'accéder à Ouidah et de s'imposer comme l'unique interlocuteur des Européens et intermédiaire principal dans le commerce de traite dans cette partie du golfe de Guinée, il marque une pause. Une caserne est nécessaire à ses troupes victorieuses. Cette caserne, construite à l'ouest de la capitale détruite reçoit le nom de Tchavi⁴⁷. En nommant ainsi la garnison implantée sur les ruines de Saxé, Agaja veut dire qu'il ferme à clef l'entrée de Ouidah. Avec le temps, Tchavi subit une déformation pour donner Savi, le nom actuel de la localité. A Savi, Agaja développe une politique agricole très intense pour subvenir aux besoins de la troupe, garde permanente face à toute velléité de retour des Xwéda. Tchavi subit avec le temps une francisation et devient Savi. Cette localité abrite un poste de douane ou *denu* où on fouille de façon systématique tous

⁴² A. Le Herissé, *op. cit.*, p. 296.

⁴³ Certaines sources orales parlent du 26 février qui correspond probablement à la date à laquelle Naguézé aurait quitté Saxè pour se rendre à Abomey.

⁴⁴ Principalement à Guézin et à Dohi.

⁴⁵ R. Law, *Ouidah. The Social History of a West African Slaving 'Port'*, Athens, Ohio University Press, 2004, p. 53.

⁴⁶ R. Law, *op. cit.*, 1988, p. 321.

⁴⁷ Ce mot d'origine portugaise et signifiant clé permet au roi de prononcer la sentence « tchavi é lomin Gléxwétô dé ô diyé », c'est-à-dire voici la clé qui permet d'accéder à la ville de Ouidah.

ceux qui sortent ou entrent à Ouidah. Loin d'être un poste de douane ordinaire, Savi apparaît comme une sorte de clérouquie grecque.

Comment réagissent les Xwéda au lendemain de la chute de Saxè ? Quelle attitude adoptent les traitants européens face à la présence du Danxomé ?

Agaja pense atteindre l'océan dès la conquête de Saxè. Mais c'est sans compter avec la détermination des Xwéda. Autant la chute de la capitale est facile, autant devient difficile toute expansion nouvelle vers la ville de Ouidah ou la mer. Les forts européens de la ville ne permettent pas au Danxomé une rapide conquête. Eux, qui donnent leur parole à Agaja, de ne pas rompre leur neutralité en faveur des Xwéda sont « mouillés » et entraînés par ces derniers dans leur lutte contre le Danxomé. Ainsi nous sommes en présence d'une situation où les Européens se mettent à prendre parti dans la querelle xwéda-fon. La cité-caserne de Savi doit intervenir à plusieurs reprises à Ouidah.

Commerçants avant tout, les traitants blancs tiennent à leur neutralité pour ne pas dire la prospérité de leurs activités. Aussi demeurent-ils légalistes face au pouvoir xwéda dont les dirigeants continuent de gérer Ouidah. Il est alors un peu difficile pour Agaja de procéder à l'organisation administrative de Saxè, car Xufon est encore vivant et sollicite le soutien de l'alafin d'Oyo⁴⁸ dont les forces lancent une série d'incursions contre le Danxomé entre 1728 et 1730.

En janvier 1728, l'empire d'Oyo attaque le Danxomé et contraint Agaja à négocier avec Xufon. Dès lors, le roi du Danxomé propose à Xufon de venir s'installer à Saxè et de lui verser une partie des droits de douane prélevés sur les navires européens. Mais Xufon, croyant que l'aide d'Oyo assurerait sa restauration en toute indépendance, rejette la proposition de Agaja. Après ce refus, Agaja se détermine à éliminer tous ceux qui soutiennent la résistance xwéda. C'est dans ces conditions que le commandant du fort français, Dupetitval, craignant les représailles du Danxomé se désolidarise de la coalition Xwéda, Oyo et Popo. Dans le même temps, la guérilla xwéda ne desserre pas son étau autour de la ville.

Le retrait du commandant Dupetitval affaiblit les Xwéda qui profitent toutefois de l'inattention des soldats d'Agaja à Savi à la suite d'une nouvelle attaque d'Oyo contre Abomey en 1729 pour reprendre partiellement le contrôle de la garnison militaire. En juillet 1729, la contre-attaque du Danxomé est autant destructive que l'agression de 1727. En janvier 1730, Oyo envahit une nouvelle fois le Danxomé. Au même moment, Xufon, de son lieu d'exil fait savoir aux Européens de Ouidah qu'il a l'intention de faire une nouvelle tentative pour reprendre possession de son royaume. Mais une fois encore il échoue. De son côté, Agaja joue la carte de la diplomatie et négocie avec Oyo d'une part, et avec les exilés xwéda

⁴⁸ E. Karl-August, "Savi ou le destin pluriel d'une colonie de peuplement fon (1727-1960)". In *La Nation*, n° 2575, 2000, p. 2.

grâce à la médiation du directeur du fort portugais João Basilio, pour rétablir la paix à Ouidah, d'autre part.

Cependant, les contacts avec les Xwéda ne donnent que des résultats mitigés tout comme les négociations de 1731 et 1732 conduites par les directeurs des forts anglais et portugais au cours desquelles, Xufon refuse d'être le vassal du Danxomé. Agaja impute l'échec des pourparlers à un agent du fort anglais qu'il fait exécuter en 1732. Cette exécution jette le froid au sein des traitants européens qui acceptent de reconnaître dès lors la suprématie du Danxomé. Dans la foulée Xufon meurt en 1733 et deux de ses enfants se disputent le trône après avoir accepté de respecter les clauses du traité de paix conclu avec Agaja. Cet accord ne règle pas pour autant l'affaire. Huit ans après, en 1741, « survient la mort de Agaja à Allada »⁴⁹, où l'alafin d'Oyo l'assigne en résidence surveillée. On rapporte son corps à Abomey.

Il revient donc à son successeur, Tégbésu de remanier les troupes du royaume en les adaptant à la nouvelle donne militaire de la guérilla xwéda pour imposer la paix, indispensable à la prospérité de l'économie du Danxomé.

1-3- La pacification de Ouidah

Indépendamment des deux prétendants qui se battent pour la succession au trône, les Xwéda, jaloux de leur cité, ne s'avouent pas vaincus et tentent à maintes reprises de reconquérir leur royaume par des raids. Ils réussissent à rassembler autour d'eux une coalition allant des Yayou de Dégoè-Comé aux Xwla en passant par les Watchi de Comé. La coalition ainsi formée organise la résistance contre le Danxomé à l'intérieur de Ouidah. Des princes et chefs du quartier Ahouandjigo dirigent le mouvement. Les résistants harcèlent la garnison de Savi en menant plusieurs escarmouches mais n'osent se risquer en bataille rangée⁵⁰.

L'engagement des troupes du Danxomé sur deux fronts : lutte contre les incursions de la cavalerie d'Oyo au Danxomé et l'invasion du pays maxi, entraîne par moment le relâchement du dispositif sécuritaire à Ouidah. Les commandants des forts anglais et portugais soutiennent les résistants xwéda sous le commandement d'Agbamu, Amoua et Foly. Le soutien des Européens permet à la coalition de camper momentanément au sud de Ouidah où les Xwéda perçoivent des droits de douane sur les navires européens.

En accédant au trône, Tégbésu ne reconnaît pas la vassalité des Xwéda. Il s'engage dès lors à réprimer leur résistance et à pacifier rapidement Ouidah pour parfaire l'œuvre de son feu père qui

⁴⁹ A. Le Herissé, *L'ancien royaume du Dahomey. Mœurs, religion, histoire*, Paris, Larose, 1911, p. 300.

⁵⁰ S. Berbain, *op. cit.*, p. 53.

ambitionne d'étendre le territoire du Danxomé jusqu'à la mer. « Le sort en était ainsi jeté sur la cité privilégiée des Houéda, la cité déifiée des aborigènes, la ville séculaire, le port naturel, commercial et maritime, le premier de la Côte des Esclaves, le berceau des Eoués, ... »⁵¹.

Ancien otage à Oyo, le nouveau souverain étudie la diplomatie de l'empire d'Oyo et tient à régler au mieux des intérêts du Danxomé le conflit qui oppose les Fon aux Yoruba, afin d'avoir les coudées franches face à la guérilla xwéda qui bloque systématiquement les activités du port de Ouidah. Pour cela, il maintient le Danxomé sous la suzeraineté d'Oyo tout et continue de payer annuellement à l'alafin un tribut.

Malgré le renforcement de l'effectif des troupes stationnées à Savi et les représailles, la résistance xwéda perdure et met à mal la situation des Fon qui s'aventurent pour venir traiter et réaliser directement des affaires dans les forts de Ouidah. De violentes disputes sont fréquentes entre les ennemis Fon et Xwéda. En cas d'importantes offensives de la part du Danxomé, les canons des forts portugais et anglais se chargent de les mettre en déroute, avantageant ainsi les Xwéda. Ainsi, après quatorze années d'aguets et de luttes, le Danxomé ne réussit pas à se rendre maître de Ouidah qui résiste grâce aux Européens, alliés séculaires des Xwéda. La cité se retrouve sous l'autorité des directeurs des forts qui assurent la police et la continuation des activités⁵². S'ils comblent momentanément un vide politique, leur pouvoir est fragile car le roi peut à tout moment engager des opérations de représailles⁵³. En effet, en 1728, le gouverneur du fort français⁵⁴, Gallot, voit son établissement incendié puisqu'un chef xwéda s'y réfugie. La même année, le directeur du fort anglais, Testaford, est tué par les troupes du Danxomé pour avoir soutenu la coalition xwéda. Ces diverses actions n'altèrent pas la détermination des Xwéda.

Une bataille s'engage. Les Européens de leurs forts se contentent d'observer. Les Xwéda et leurs alliés semblent avoir le dessus lorsqu'un fait de guerre se produit et change le cours des événements. De fait, Akiti, vaillant guerrier, toujours prêt à voler au secours des Xwéda, ses hôtes, tire un coup de fusil et abat l'épouse de Gregory, directeur du fort anglais. Furieux, celui-ci pointe ses canons contre le camp xwéda, distribue des armes à feu aux soldats fon et modifie le rapport des forces au profit du Danxomé. Devant l'échec de cette nouvelle tentative, Foly, le chef des Xwéda se suicide⁵⁵. D'après Casimir Agbo, en représailles, les troupes de Tégbésu « attaquèrent Ahouandjigo d'abord, puis Docomè ensuite, ils les

⁵¹ C. Agbo, *op. cit.*, p. 41.

⁵² A. Sinou, *Le comptoir de Ouidah. Une ville africaine singulière*, Paris, Karthala, 1995, p. 73.

⁵³ R. P. J. Bertho, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁴ S. Berbain, *Études sur la traite des Noirs au Golfe de Guinée, Le comptoir français de Juda (Ouidah) au XVII^e siècle*, mémoires de l'IFAN, n° 3, Paris, Librairie Larose, p. 53.

⁵⁵ Selon la tradition, l'acte aurait été commis sur le site de l'actuelle place *Kendji* (ce nom a été donné à cette place car elle symbolise le différend successoral qui éclate entre les héritiers de Francisco de Souza) dénommée, entre autres, « Foli-ouli ».

ravagèrent et les incendièrent, la plupart des autochtones furent massacrés, le roi Agbamou fut tué à Docomè, Amoua, un vaillant chef de Docomè, fut tué aussi »⁵⁶. Par ce massacre, Tégbésu met temporairement fin aux ambitions xwéda, le 1^{er} novembre 1741.

En 1743, les Xwéda organisent le blocus des forts pendant plusieurs mois avant d'être délogés par Tégbésu. À cette occasion, le directeur du fort portugais est emprisonné, puis expulsé, pour avoir soutenu les rebelles⁵⁷. Quatre ans plus tard, en août 1747, la prise de la garnison stationnée sur la plage⁵⁸ par les Xwéda rompt la relative quiétude qui règne dans la ville. Elle accentue la situation de guerre préjudiciable aux activités de traite. La recrudescence des luttes entre Fon et Xwéda font baisser le trafic sur la place de Ouidah depuis 1744. Ses concurrents régionaux, les ports d'Anécho à l'ouest, de Gbadagry (Badagry)⁵⁹ et d'Ekpè à l'est en profitent pour accroître le volume de leurs transactions respectives⁶⁰. Face à la baisse, Tégbésu tente de négocier une trêve en 1748⁶¹, mais en vain. En 1749, les combats reprennent de plus belle.

La situation n'évolue guère jusqu'au 12 juillet 1763 date où, 8 000 insurgés xwéda envahissent la plage et pillent Ouidah. Le représentant du Danxomè ne doit sa survie qu'aux canons français. Les traitants européens préfèrent se ranger aux côtés du Danxomè qui leur paraît plus fort. Ainsi, ils changent radicalement d'attitude en portant finalement secours aux troupes du Danxomè après avoir soutenu pendant deux décennies les Xwéda. Ce soutien permet de mettre fin aux escarmouches qui s'achèvent réellement à la fin du siècle.

Le Danxomè organise l'exploitation de Ouidah en installant son administration et contrôle toutes les activités de traite.

II- Ouidah sous la colonisation du Danxomè

Après avoir conquis et pacifié tant bien que mal le royaume de Saxè, le Danxomè impose sa mainmise sur ses ressources et contrôle les activités relatives à la traite des esclaves au port de Ouidah. Agaja et ses successeurs exercent leur monopole sur le commerce des esclaves grâce à une administration qui leur permet de garder au maximum le contact avec les traitants européens.

2-1- L'installation de l'administration fon à Ouidah

⁵⁶ C. Agbo, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁷ A. Sinou, *op. cit.*, 1995, p. 73.

⁵⁸ I. A. Akinjogbin, *op. cit.* p. 112.

⁵⁹ Ancien port négrier situé au sud-ouest de l'actuelle République fédérale du Nigeria.

⁶⁰ Voir Rapport de Level à la Compagnie des Indes, le 31 Mars 1744.

⁶¹ Norris, *op. cit.*, p. 16.

L'avènement du Danxomé sur la côte est le principal fait marquant dans le golfe de Guinée à la fin du premier tiers du XVIII^e siècle. Au lendemain de la destruction de Saxè, Agaja met en place un plan de quadrillage militaire et financier à Ouidah. Pour maintenir la stabilité à l'intérieur de la ville, il transforme la capitale de l'ancien royaume xwéda en une garnison militaire et tente d'installer une administration civile à Ouidah. Cependant, il est limité dans sa réforme administrative par les exigences qu'implique la gestion d'une cité portuaire et dont il n'a aucune expérience. C'est pourquoi pendant toute une année après la conquête de Saxè, il ne peut décider de la manière de gouverner Ouidah.

Afin d'éviter la baisse continue du taux des échanges sur la façade maritime du Danxomé, Agaja maintient à leurs postes les chefs de Gomé et de Kpahu qui étaient entrés en dissidence avec Xufon. Ce faisant, il continue simplement de se servir de ses employés de commerce, tels que Jongla, Buttenu et d'autres pour garder le contact avec les Européens et de son armée pour maintenir l'ordre. Cette armée reste en permanence l'arme au pied, et attend de son roi, des ordres à exécuter. Suite au rétablissement temporaire de l'ordre et de la sécurité, le souverain nomme le 7 septembre 1728, un fonctionnaire pour chacun des trois forts européens de la ville. Ainsi, Alidji, précédemment administrateur en chef des prisons, Ouroakaye et Bagba, deviennent respectivement ses représentants auprès du fort français, anglais et portugais⁶². Les archives écrites⁶³ confirment la répartition des charges administratives entre ces représentants d'Agaja auprès des forts européens entre 1728 et 1733. À la mort de Ouroakaye, il est remplacé par Yansu en 1733⁶⁴. Ces trois fonctionnaires doivent percevoir les droits de douane sur les navires des nations respectives dont les forts sont sous leur tutelle. Ils servent d'intermédiaires entre le roi et les divers acteurs européens impliqués dans la traite des esclaves à Ouidah⁶⁵.

Peu satisfaits de l'administration mise en place par le roi, les directeurs des trois forts se plaignent à Agaja en janvier 1733. Pour répondre à la doléance formulée par les Européens, Agaja met fin au service de ses trois représentants et les remplace par un seul homme. C'est ainsi que Tegan, homme digne de confiance et capable de rapporter à la cour autant de richesses que possible sans ruiner le commerce, est choisi pour représenter le souverain auprès des forts européens.

En accédant au trône, Tégbésu tente de relancer les activités commerciales. C'est dans cette perspective qu'il crée l'axe militaro-économique, Savi-Ouidah-Zungboji, chargé de dominer les services économiques et financiers du port et installe à Zungboji un détachement militaire sous le commandement

⁶² I. A. Akinjogbin, *op. cit.*, p. 139.

⁶³ Archives Nationales d'Outre-Mer, Carton 6/25, Deslie, Dahomey 7 septembre 1728.

⁶⁴ R. Law, *op. cit.*, 2004, p. 104.

⁶⁵ I. A. Akinjogbin, *op. cit.*, p. 140.

de Kakanaku⁶⁶. Celui-ci, face à l'importance prise par les activités économiques royales et les exigences de plus en plus croissantes du maintien de la paix, demande au roi d'envoyer à Ouidah un agent pour s'occuper des relations avec les Européens afin qu'il puisse s'employer exclusivement au refoulement des résistants xwéda. Tégbésu accède à la requête de Kakanaku et nomme un Yovogan après le revers subi par la garnison qu'il installe sur la plage à Ouidah.

L'institution de cette nouvelle charge par la séparation du pouvoir entre un chef militaire et un chef chargé du commerce renvoie à la volonté de Tégbésu de mieux contrôler les affaires économiques du comptoir⁶⁷. La réduction progressive de la résistance xwéda fait que le Yovogan, signe principal du nouveau pouvoir aux attributions couvrant initialement la politique et l'économie et particulièrement les relations avec les Européens, devient le seul chef de Ouidah. Il prétend même être le principal interlocuteur sur place entre, les directeurs de forts en passant par les capitaines de navire jusqu'aux simples traitants libres. Il règle aussi les éventuels conflits qui peuvent surgir entre les commerçants étrangers et les populations locales⁶⁸. Le Yovogan est parfois intraitable à l'égard des commerçants européens qu'il peut expulser. Entre 1742 et 1747, à la suite de difficultés, le Yovogan Dasu et son remplaçant font expulser deux directeurs du fort français embarqués de force sur ordre de Tégbésu.

Quelque temps après, Dasu demande qu'un second chef lui soit adjoint pour s'occuper spécialement de l'administration territoriale de la province maritime. Dès lors, le roi nomme Coki et Bunio⁶⁹ pour assister le Yovogan dans l'exercice de ses fonctions. En théorie ces deux agents doivent assister le Yovogan comme membres de son conseil. En fait, ils sont des espions vis-à-vis du Yovogan et l'un à l'égard de l'autre. En dépit de l'importance de Ouidah, où il réside, des lourdes charges qui relèvent de sa responsabilité et qui le mettent le premier en contact avec les étrangers venus d'outre-mer, le Yovogan ou « gan kôgudo ton »⁷⁰ n'est qu'un ministre délégué placé à la tête de la ville côtière. Il reste soumis à l'autorité du roi qui peut le sanctionner par le canal du Mèhu dont il est l'adjoint⁷¹. Par exemple,

⁶⁶ Kakanaku signifie : avant que vous ne périissiez des amis voleront à votre secours. Placé au milieu des Xwéda, Kakanaku et ses hommes ont joué un rôle très important dans la politique de peuplement du Danxomé à Gléxwé. Ils étaient importants dans le contrôle par le Danxomé de la traite des esclaves et des activités saunières.

⁶⁷ A. Sinou, *op. cit.*, 1991, p. 38.

⁶⁸ M. Gavoy, *op. cit.*, p.58.

⁶⁹ I. A. Akinjogbin, *op. cit.*, p. 161.

⁷⁰ Le gouvernement royal au Danxomé compte sept ministres dont deux résident hors d'Abomey, la capitale, l'Akplogan à Allada et le Yovogan à Ouidah (ministre délégué). Ces deux ministres sont appelés ainsi (« gan kôgudo ton ») car celui qui quitte Abomey doit traverser « kô », l'argile de la dépression de la Lama (argile en portugais) avant de venir dans ces deux provinces.

⁷¹ Le titulaire du poste de Mèhu est souvent un homme de confiance du roi car il est le précepteur de la famille royale, et de ce fait, il a des relations étroites avec le roi.

Dunglas⁷² note que Tégbésu destitue le Yovogan Tauga et met sa tête à prix à la suite d'une plainte du gouverneur du fort français.

Le prestige du titre a aussi des risques. Représentant direct du roi, le Yovogan est le premier attaqué en cas de rébellion contre l'autorité d'Abomey. D'après Newbury⁷³, Dassu est le premier à subir ce sort lors de l'attaque du fort anglais par les Xwéda dans laquelle il est assassiné.

Au commandement militaire et conseil du Yovogan, le Kussugan chargé spécialement de la sécurité des hommes et des marchandises constitue le second échelon de l'administration coloniale fon. Il a sous ses ordres plusieurs espions royaux ou *lèguèdè*. En dehors des administrateurs, on note aussi l'installation de nombreux commerçants, courtiers et émissaires spéciaux ou *ahissinon* exerçant à leur propre compte ou assurant les intérêts du roi.

La mise en place de l'administration est doublée d'une véritable colonisation de peuplement. Le souverain installe dans un premier temps à Savi puis à Ouidah de nombreuses familles fon ou alliées dans le but de favoriser d'une part, la disponibilité de la main-d'œuvre nécessaire à l'exercice des activités de traite et d'autre part, la pacification et la « fonisation » de Ouidah⁷⁴. Les Fon créent de nouveaux quartiers pour quadriller les foyers de peuplement xwéda. Ainsi, face aux vols répétés dont ils sont victimes, les commerçants européens se plaignent au roi qui leur envoie Dassu. Avec sa délégation, ils s'installent au nord de la cité en s'appropriant des terres de Ahouandjigo et fondent Fonsramè sur le site qu'occupait auparavant la résidence d'Agbamu, le fondateur du quartier Ahouandjigo⁷⁵. Dès lors, Fonsramè⁷⁶ devient la résidence du Yovogan et le quartier administratif fon. La ville s'étend aussi vers le nord-est où stationnent les troupes du Danxomè sous le commandant Cao. Ce chef de guerre finit par fonder le quartier Caosramè. Avec ces établissements, nous commençons pour la première fois par avoir une idée détaillée sur la disposition et la taille de la ville. Robin Law sépare le camp de Cao de la campagne⁷⁷. Cette garnison militaire de Cao est distincte des établissements français, anglais et portugais et de la nouvelle zone d'urbanisation.

Les Fon ne vivent pas en vase clos. Certains conseillers et courtiers royaux s'installent dans les quartiers xwéda de Tovè. Docomè et Sogbadji accueillent aussi des familles fon. Ouidah conserve cette

⁷² E. Dunglas, *op. cit.*, p. 179.

⁷³ C. W. Newbury, *The Western Slave Coast and Its Rulers. European Trade and Administration Among the Yoruba and Adja - Speaking People of South - Western Nigeria, Southern Dahomey and Togo*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 25.

⁷⁴ E. Karl-Augustt, *Les traités de protectorat français dans le Dahomey 1892-1894*, Tomes I et II, thèse de doctorat de 3^{ème} cycle, Université de Toulouse, 1970, p. 115.

⁷⁵ R. Law, *op. cit.*, 2004, p. 70.

⁷⁶ A. Sinou, *Ouidah et son patrimoine*, Paris/Cotonou, Orscom-SERHAU, 1991, p. 39.

⁷⁷ R. Law, *op. cit.*, 2004, p. 72.

configuration jusqu'au début du XIX^e siècle où elle rentre dans l'ère de la modernité avec le reflux d'anciens esclaves de Bahia.

2-2- Le retour de Francisco de Souza à Ouidah

Comme nous l'avons vu, en 1743, les résistants xwéda au cours d'une escarmouche prennent par surprise la garnison de Kakanaku située non loin de la plage à la lisière de Zoungboji. Dans la débandade, ils tuent Kakanaku. En reconstruisant la garnison détruite, Tégbésu adjoint au commandant militaire un agent royal qui s'occupe uniquement des relations avec les Blancs. Jusqu'au coup d'État de 1818, le Yovogan est le dignitaire le plus important de l'administration fon à Ouidah. À son avènement au trône, Guézo réforme l'administration royale. Il divise le Danxomè en quatre provinces et nomme à la tête de chacune d'elles un gouverneur. En réalité, des ministres occupent ces postes de gouverneurs cumulativement à leurs charges ministérielles. Ainsi, le roi nomme le Mèhu en tant que gouverneur théorique de Ouidah. Dans la pratique c'est le Yovogan qui gouverne la province et rend compte au Mèhu.

Toutefois, dès 1820, un nouveau dignitaire fondamental apparaît dans l'administration fon à Ouidah. Francisco Félix de Souza⁷⁸ surnommé Chacha. Né à Bahia en 1754 de père portugais et de mère indienne d'Amazonie, de Souza semble être l'élément indispensable dont a besoin Guézo pour attirer au port de Ouidah les navires négriers. Il débarque en Afrique⁷⁹ vers 1788 où il séjourne tour à tour à Badagry, Aného et à Ouidah. Il travaille en tant que fonctionnaire subalterne au fort portugais de Ouidah. Pierre Verger le présente comme le frère du dernier directeur du fort, Jacinto José de Souza, nommé en 1804. Francisco Félix de Souza occupe le poste de gouverneur du fort de Ouidah, laissé vacant en 1806 par son frère Jacinto José de Souza⁸⁰. À la mort de ce dernier puis celle de son substitut, Francisco Félix de Souza assure l'administration du fort portugais⁸¹. Il dirige le fort durant plusieurs années avant de quitter ses fonctions pour se consacrer exclusivement au commerce des esclaves en créant ses établissements, *Deus me Ajudou*⁸² à Badagry, Agoué et Ouidah.

Sur la côte, de Souza gravit en une décennie, tous les échelons et devient propriétaire de navire esclavagiste. En 1816, l'escadron britannique contre la traite clandestine capture son navire. Il est déjà un important négrier quand le roi Adandozan le fait emprisonner pour une affaire d'argent. En effet, la

⁷⁸ M. J. Turner, *Les Brésiliens. The impact of former Brazilian slaves upon Dahomey*, Thèse d'Histoire, Université de Boston, 1975, p. 89.

⁷⁹ P. Hazoumè, *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'ethnologie, 1937, p. 28.

⁸⁰ R. Law, *op. cit.*, 2004, p. 165.

⁸¹ R. Law, "The Evolution of the Brazilian Community in Ouidah", [consulté en ligne] <http://run.edu.ng/media/6500789643232.pdf>, le 14 novembre 2018.

⁸² Dieu m'a donné.

portée grandissante de la Révolution haïtienne et l'abolition de l'esclavage par la Convention française en 1794 contribuent grandement au déclin du commerce d'esclaves à Ouidah. Bernard Gainet remarque que « sur 92 navires qui appareillent pour l'Afrique à partir de Liverpool, seuls deux mouillent en rade de Wydah en 1797 »⁸³. Law explique qu'en dépit du rétablissement de l'esclavage et de la traite négrière promulgué par Napoléon en 1802 dans les colonies, peu de navires français commercent au port de Ouidah après 1794⁸⁴. Les effets de la chute de la traite négrière à Ouidah sont visibles dans les échanges entre le roi Agonglo et la Couronne portugaise⁸⁵.

Pour relancer l'activité du port, le roi dépêche, en 1797, des ambassadeurs auprès de la reine Maria du Portugal. Pour toute réponse cette dernière envoie deux prêtres ayant pour mission la conversion du roi au catholicisme⁸⁶. Les princes considèrent cette réponse comme un affront et déclenchent une rébellion, orchestrée par Dogan. Celui-ci complot avec la reine Wanjile et assassine le roi. Selon les dires de Akinjogbin, le 1^{er} mai 1797, « une femme des femmes qui résidait dans le palais "Na-Wangerie" (Na Wanjile) abattit Agonglo d'un coup de fusil »⁸⁷. Mais Edna Bay soutient plutôt que Wanjile empoisonne le souverain « grâce à un complot mené par Dogan, un de ses frères »⁸⁸. Le rapport de la Garenne, le dernier directeur du fort français à Ouidah, cité par Pierre Verger⁸⁹ confirme cette dernière version. Ce meurtre déclenche une révolution de palais qui aboutit au sacre d'Adandozan. Le conflit civil, très violent qui déchire les lignées royales au lendemain de l'intronisation d'Adandozan ne permet pas au Danxomè de retrouver la stabilité.

Photo n° 1 : Portrait de Francisco de Souza

⁸³ B. Gainet, "Le Dahomey dans la « colonisation nouvelle » 1799", In *Dix-huitième siècle*, 2012/1 n° 44, p. 103.

⁸⁴ R. Law, *op. cit.*, 2004, p. 156.

⁸⁵ A. L. Araujo, "Dahomey, Portugal, and Bahia : King Adandozan and the Atlantic Slave Trade ». In *Slavery and Abolition* 3, n° 1, 2012, p. 5.

⁸⁶ B. Gainet, *op. cit.*, p. 103.

⁸⁷ A. I. Akinjogbin, *op. cit.*, p. 186.

⁸⁸ E. G. Bay, *Wives of the Leopard : Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville et Londres, University Press of Virginia, 1998, p. 155.

⁸⁹ P. Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe du Bénin et Bahia de todos os Santos, du dix-septième au dix-neuvième siècle*, Paris et La Haye, Mouton, 1968, p. 231.



Source : P. F. Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, La Haye: Mouton & Co., 1968, p. 196.

Dès lors, le Danxomè est incapable d'entreprendre la moindre campagne militaire pour approvisionner ses clients sur la côte. Par conséquent, il peine à rembourser ses nombreuses dettes. Cette situation crée des différends entre le roi et de Souza. Le négrier met la pression sur le Danxomè et se rend à Abomey afin que ses créances lui soient payées. Adandozan se sent vexé par le comportement de Francisco Félix de Souza et, en conséquence, il le fait arrêter, l'humilie et le garde prisonnier dans ses geôles⁹⁰. C'est en ces lieux que de Souza fait la connaissance du prince Gakpé avec qui il signe un pacte de sang. C'est au nom de cet *alê* ou *vodoun-nou-nou*⁹¹ qui « 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 »⁹² et qui châtie infailliblement les parjures que le prince favorise l'évasion du prisonnier en échange de son soutien pour renverser le roi.

Après sa fuite de prison grâce au coup monté par le jeune prince Gakpé et ses partisans, de Souza, de retour à Agoué sollicite l'aide du marchand Ajavon⁹³ et de Assongbo Dandje⁹⁴, roi de Glidji, son beau-père, afin de fournir un soutien logistique et matériel à Gakpé et ses partisans. C'est donc grâce aux armes à feu de de Souza, aux canons d'Ajavon et aux mercenaires de Glidji que Gakpé renverse Adandozan et

⁹⁰ P. Hazomè, *op. cit.*, p. 28.

⁹¹ C'est le pacte de sang qui est ainsi désigné en *fongbé*, la langue parlée au Danxomè.

⁹² P. Hazoumè, *op. cit.*, p. 3.

⁹³ Ajavon est un marchand originaire du Ghana. Après le coup d'Etat, il vient s'établir à Ouidah et à Koutonou (Cotonou).

⁹⁴ Pour fixer le négrier à Agoué, le roi favorise le mariage entre ce dernier et sa fille, Mama Ahossi.

se fait introniser sous le nom fort de Guézo. Selon la tradition royale, Nan Agontimè⁹⁵, vendue comme esclave par Adandozan au Brésil revient à Abomey grâce à de Souza. Il est certain que le négrier n'effectue pas le voyage jusqu'à Bahia pour ramener au Danxomè la mère du roi puisque Bay et Law⁹⁶ affirment que le roi Guézo envoie plutôt à Bahia un employé de Francisco Félix de Souza, nommé Dossou-Yovo, le même qui avait participé à la préparation de son évasion. Guézo inscrit la recherche de Nan Agontimè dans le cadre de l'intérêt qu'il manifeste pour la poursuite des contacts avec le Brésil. Pour les Dossou-Yovo, leur ancêtre avait encouragé la migration de deux cents familles bahianaises vers Ouidah⁹⁷.

En accédant au trône, Guézo invite de Souza, en 1820 à s'installer à Ouidah et lui donne le statut d'agent personnel du roi chargé du commerce extérieur. Il reçoit le monopole de l'exportation d'esclaves et prend le titre de Chacha⁹⁸. Ce titre serait un surnom qu'il gagne lorsqu'il s'évade de la prison avec l'aide de ses alliés. Selon la tradition, les hommes venus extraire de Souza de prison, auraient répondu « Chacha » aux gardes qui leur demandent ce qu'ils transportent. En fongbé Chacha s'écrit *cacà*⁹⁹ et signifie « vite fait ». Le mot *cacà* pourrait aussi être une adaptation de l'expression *jajà* (vite vite en portugais), souvent utilisée par de Souza pour inciter ses esclaves à la tâche. Ainsi, le terme chacha en serait venu à désigner le titre du plus haut représentant de la famille, aujourd'hui représentée dans différents pays africains¹⁰⁰.

À son retour à Ouidah, de Souza acquiert un statut particulier et devient incontournable dans la traite des esclaves. Il profite de sa proximité avec le souverain et de son nouveau rang social pour développer à la fois ses propres affaires et celles du roi avec le Brésil. Dès lors, il supplante d'une certaine manière le Yovogan et exerce pendant près de trois décennies le monopole de la traite à Ouidah¹⁰¹ qui demeure jusqu'en 1860 le plus important comptoir de transit des esclaves dans la région. Dunglas confirme la suprématie du Chacha qui va « être ainsi seize ans durant, le maître incontesté de Ouidah ». Son omniprésence dans l'organisation de la traite des esclaves et son statut de haut dignitaire font de lui aux yeux des chercheurs et administrateurs le vice-roi de Ouidah. Le gouverneur Reste note ainsi que le

⁹⁵ P. Verger, "Le Culte des vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhão par la mère du roi Ghézo?", In *Études Dahoméennes*, VIII, Porto Novo, 1952. pp. 19-24.

⁹⁶ R. Law, *op. cit.*, 2004, p. 177; E. G. Bay, *Wives of the Leopard: Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville et Londres, University of Virginia Press, 1998, p. 179.

⁹⁷ E. G. Bay, *op. cit.*, p. 180.

⁹⁸ Ceci devient une sorte de titre héréditaire que portent aujourd'hui encore les chefs de la collectivité de Souza dans le golfe de Guinée.

⁹⁹ B. Segurola et J. Rassinoux, *Dictionnaire Fon-Français*, Madrid, Société des Missions Africaines, 2000, p. 108.

¹⁰⁰ Notamment au Togo et au Nigeria.

¹⁰¹ A. Djivo, *Guézo, la rénovation du Dahomey*, Paris, Dakar, Abidjan, ABC/NEA, 1977, pp. 23-24 et P. Hazoumè, *op. cit.*, pp. 28-32.

roi Guézo « se lia avec un métis brésilien, Francisco da Souza, dont il fit son conseiller et son vice-roi dans la province de Ouidah »¹⁰². C'est dans le même ordre d'idées que paraît *Le vice-roi de Ouidah*¹⁰³. Celui est adapté au cinéma par l'Allemand Werner Herzog à travers le titre *Cobra Verde*¹⁰⁴, interprété par Klaus Kinski.

En dépit de sa proximité avec Guézo, de Souza n'a pas exercé de fonctions politiques au point d'être assimilé au vice-roi ou au Yovogan de Ouidah. Les sources écrites et orales nous renseignent que c'est Dagba qui exerce la charge de Yovogan du temps de de Souza. Dagba résiste au long règne de Guézo et aux réformes entreprises par son successeur Glèlè au nom de qui il signe les deux traités de cession du territoire de Cotonou en 1868 et 1879. En 1860, Glèlè lui adjoint Chodaton¹⁰⁵ pour suppléer Ignacio de Souza.

Photo n° 2 : Façade de la résidence de Souza à Ouidah.



Source : D. C. Dohou, « Influences brésiliennes à Ouidah ». In *Afro-Ásia*, n° 12, 1976, p. 203.

Nonobstant la prétention persistante de Félix de Souza d'être le directeur du fort portugais, il ne reprend pas sa résidence au fort. Il se fait construire en 1830 à Adjido¹⁰⁶, au sud-ouest de la ville sur un terrain que lui octroie Guézo, une résidence personnelle considérée à l'époque comme un bâtiment à part égale avec les forts. Il s'agit d'une construction comprenant un bâtiment à deux étages, qui s'appelle

¹⁰² J. F. Reste, *Le Dahomey. Réalisations et perspectives d'avenir*, Paris, Édition du Comité de l'Afrique française, 1934, p. 25.

¹⁰³ B. Chatwin, *The Viceroy of Ouidah*, London, Jonathan Cape, 1980, 160 p.; C. Agbo, *op. cit.*, p. 50.

¹⁰⁴ W. Herzog, *Cobra Verde*, une adaptation cinématographique de *Le vice-roi de Ouidah*, réalisée en 1987, durée 1 heure 31 minutes 7 secondes.

¹⁰⁵ Ce nom signifie tout pour le roi.

¹⁰⁶ Il donne ce nom au site en liaison à ses établissements de Badagry et Agoué.

Singbomey comme les premiers établissements européens sur la côte¹⁰⁷. L'immense tata est divisé en deux parties par la route. Par cette construction, Francisco Félix de Souza jette ainsi les bases de la fondation du quartier Brésil. Singbomey est aujourd'hui la maison familiale des de Souza. C'est aussi le lieu où les descendants du Chacha et ceux de ses anciens esclaves viennent se recueillir.

En face de l'immense propriété du Chacha se trouve la place aux enchères. Cette place a été rénovée dans le cadre du festival Ouidah 92 tenu en 1993. Deux ans plus tard, les descendants de Félix de Souza sous la conduite du Chacha VIII entament la reconstruction de la résidence de leur ancêtre.

Photo n° 3 : La place aux enchères



De Souza fonde également d'autres quartiers, Zomaï, Abata et Maro¹⁰⁸. S'agissant de Maro, l'administrateur colonial Reynier¹⁰⁹ rapporte qu'il est fondé en 1812 par d'anciens captifs libérés revenus du Brésil où ils avaient été vendus. Le nom Maro donné au quartier est lié au séjour outre-Atlantique de ses premiers habitants. Selon Denis Codjo Dohou, Maro signifie « étrangers civilisés. Il veut dire également et surtout : connais et raconte »¹¹⁰. Dans les années 1830, Maro accueille une forte colonie

¹⁰⁷ M. Gavoy, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁸ Maro fait allusion à marron. Ce terme est celui par lequel on désigne en Amérique les esclaves fugitifs qui quittent la propriété de leur maître. A Ouidah, il subit une déformation qui aboutit à Maro.

¹⁰⁹ Archives Nationales du Bénin, dossier 1E 14-6, p. 16. Cette date est remise en cause par Denis C. Dohou qui affirme que Maro est fondé par Chacha en 1829.

¹¹⁰ D. C. Dohou, « Influences brésiliennes à Ouidah ». In *Afro-Asia*, n° 12, 1976, p. 201.

d'anciens captifs retournés volontaires ou expulsés d'origine nago ou haoussa. Le Chacha possède sur le plateau de Zomaï, une résidence secondaire. Il conçoit ce lieu de plaisance comme une retraite de campagne et un entrepôt de marchandises au cas où le feu détruirait le quartier Brésil où les concessions à étages, très rapprochées ont des toitures en paille. Chacha entrepose dans sa résidence des fusils, de la poudre et autres munitions en attendant leur transfert total ou partiel vers la capitale royale Abomey. Ainsi, pour sa sécurité et celle de ce quartier situé aujourd'hui au centre-ville, il interdit aux habitants et à ses esclaves d'y jouer avec le feu. D'après Dunglas, les Medeiros se font ériger vers 1850 à Zomaï une villa à étage où se déroulent des réceptions somptueuses. Le jardin de la villa sert de parking à la résidence du commandant de cercle de Ouidah sous la colonisation. Le quartier tire son nom de cette interdiction, Zomaï¹¹¹.

Toutefois, la polysémie du mot *zo* tant en fongbé qu'en xwédagbé où il signifie feu ou lumière favorise l'avènement d'une case non moins importante dans la traite des esclaves, Zomayi¹¹². C'est un espace clos, situé à quelques centaines de mètres de la plage et du port d'embarcation des esclaves. En réalité, il fait office d'entrepôt où les esclaves sont parqués. On vise en faisant passer les esclaves par ce lieu, non seulement à les plonger et à les maintenir dans les ténèbres mais aussi et surtout à les isoler individuellement en les affaiblissant moralement. Zomayi apparaît en réalité comme une case où on prépare l'esclave en le soumettant aux conditions de voyage. Comme dans le quartier entrepôt où il est interdit de jouer avec le feu, Zomayi tire son nom de l'interdiction d'y pénétrer avec la lumière.

Francisco Félix de Souza se sert de son prestige pour donner à Ouidah l'allure d'une ville moderne. Il fait tracer et entretenir des rues. Il commet une partie de ses nombreux esclaves au nettoyage des rues et au dragage de la lagune afin de permettre aux pirogues de rejoindre Cotonou.

Au bord des grandes artères et des points stratégiques de ces quartiers où vivent de nombreux Portugais, Brésiliens, anciens esclaves et leurs descendants, sont construites de belles villas avec sur le portail un réverbère soigneusement entretenu. Ces villas sont disposées grâce à l'adoption d'un plan simple, en damier avec des avenues rectilignes se coupant à angles droits, comme dans la plupart des villes nouvelles.

Un réseau homogène de rues facilite le déplacement des riverains et des voyageurs qui transitent par Ouidah. Le pôle central fait rayonner les routes vers Savi. La trame plus ou moins régulière des chemins rectilignes qui découpe l'espace bâti en îlots capte l'attention du visiteur. Bosman, des Marchais et Smith signalent tous la majesté des artères ombragées d'arbres fruitiers, la coquetterie des maisons à

¹¹¹ Zomaï en fongbé, signifie où le feu ne va pas.

¹¹² Zomayi signifie là où la lumière ne va pas.

étage dont les portes et les fenêtres multiformes sont décorées de dessins en stucs peints. Le quartier Zomaï ne connaît pas tout à fait le même luxe. Il est fondé par de Souza pour servir d'entrepôts et abrite sa résidence privée, probablement sa poudrière. L'architecture de sa vaste demeure s'inspire des constructions des fazendas latino-américaines.

Photo n° 4 : Une rue à Singbomey au quartier Brésil.



Source : D. C. Dohou, "Influences brésiliennes à Ouidah", In *Afro-Ásia*, n° 12, 1976, p. 204.

En plus de quartiers Brésil, Maro, et Zomaï qui apparaissent sous le joug du Danxomè, deux autres importants cabécères proches de Guézo, Boya et Quenum, créent respectivement au nord-ouest et au sud de Ouidah les quartiers Boyasramè et Quenumsramè. En réalité, le quartier de Quenum est un démembrement du quartier Brésil. Par ailleurs, les mulâtres et Afro-Brésiliens résident surtout au quartier Ganvè fondé par Nicolas Olivier qui aurait accueilli et initié de Souza aux activités de traite. La tradition orale rapporte que c'est Olivier qui met de Souza en relation avec Adandozan.

La moitié des quartiers de Ouidah représente des extensions du XIX^e siècle et contribuent à une expansion de la ville surtout au nord et à l'ouest. Burton évalue, dans les années 1860, le diamètre du centre-ville de Ouidah à quatre kilomètres. L'influence de Chacha et des Afro-Brésiliens ne se remarque pas seulement dans le développement spatial de la cité, elle se manifeste aussi dans l'économie locale.

2-3- Ouidah dans l'économie du Danxomè : du trafic négrier à la traite de l'huile de palme

Deux principales phases marquent la politique économique du Danxomè à Ouidah : la période de la traite transatlantique et l'ère du commerce de l'huile de palme. Comme nous venons de le voir, l'étalement de la ville est également marqué par la création de nouveaux centres commerciaux. L'étape de la traite des esclaves se poursuit jusqu'au règne de Béhanzin en dépit de son abolition par les nations

occidentales et le Brésil¹¹³. C'est dire à quel point, le Danxomè dépend de la traite. Le Herissé note qu'à l'époque « un esclave se payait de 160 francs à 320 francs suivant son âge, son sexe et sa constitution » contre 1 400 cauris¹¹⁴ d'Agaja à Adandozan et 16 000 cauris (soit 40 francs) sous Guézo et Glèlè¹¹⁵.

En détruisant Saxè, Agaja ne réussit pas à son corps défendant à exploiter économiquement Ouidah à cause des multiples incursions du puissant voisin oriental d'Oyo et des escarmouches des résistants xwéda. Il faut attendre 1741 et l'avènement au trône de Tégbésu pour voir le Danxomè mettre en place le monopole du commerce d'État. Il réforme l'administration royale et l'adapte au contrôle étroit du commerce européen. Robin Law pense que le changement le plus évident est lié à l'ouverture conjointe de la campagne de traite par les commerçants européens et le Yovogan, représentant le roi dans la ville portuaire. De plus, le monopole du Danxomè sur les activités de traite tend à supprimer le contact entre les négociants européens et les marchands de l'intérieur. Le Danxomè demande aux propriétaires d'esclaves des régions voisines de lui vendre leurs captifs plutôt que de traiter directement avec les Européens. Ce faisant, il devient l'intermédiaire exclusif dans la traite.

Mais cette situation favorable au maintien de la mainmise fon sur le commerce met à mal la position de certains usagers du port de Ouidah dont Oyo qui lui préfère les ports d'Ekpè, Porto-Novo et Badagry à l'est. Dans ces divers lieux d'échanges, viennent mouiller de plus en plus de navires négriers. Au monopole s'ajoute la hausse du taux des coutumes que les traitants doivent payer au roi. Ces taxes en nature qui s'élèvent sous la royauté xwéda jusqu'en 1727 à 6 esclaves par navire pour le roi s'accroissent considérablement. Le directeur du fort français déplore l'augmentation du taux des taxes. Sans considérer la position des traitants, le Yovogan accentue la hausse des droits en prélevant pour le compte du roi, 20 esclaves par cargaison en 1752.

Face à la réduction de leurs avantages, les négriers choisissent de se ravitailler dans les autres ports de la région. Pour relancer le trafic, le directeur du fort portugais demande à titre dérogatoire au roi Kpengla de réduire de moitié les droits de douane sur sa cargaison. Le roi répond favorablement à la demande du Portugais. Il consulte les directeurs des divers forts pour éviter que la réduction spéciale accordée au directeur du fort portugais ne devienne un précédent pour l'avenir. Ainsi, il fixe de nouvelles conditions de taxation en 1784-1785.

¹¹³ A. Le Herissé, *L'ancien royaume du Dahomey. Mœurs, religion, histoire*, Paris, Larose, 1911, p. 53.

¹¹⁴ Les cauris sont des coquillages marins des gastéropodes qui ne vivent que dans les eaux chaudes de l'espace marin de l'aire indo-pacifique. Ces petits coquillages doivent leur renommée au fait qu'ils ont servi comme signes monétaires dans les transactions entre les populations africaines et les négriers.

¹¹⁵ A. Le Herissé, *op. cit.*, p. 53.

Dès lors, le roi reçoit de tout capitaine d'un navire de trois mâts qui s'approvisionne à Ouidah, 12 esclaves et 7 pour un navire de deux mâts¹¹⁶. Robin Law nous renseigne que ce barème sert à imposer les cargaisons jusqu'en 1803. À cette date, le roi Adandozan définit de nouvelles modalités de taxation. Désormais, sur tout navire ayant trois mâts, le Yovogan prélève 21 esclaves pour le compte du roi et 14 pour un brig ou un schooner, 7 pour un cutter ou sloop soit 7 esclaves par mât. Les capitaines des navires échappent aux taxations contraignantes auxquelles le Danxomè les soumet en procédant au démontage d'un ou de plusieurs mâts avant d'accoster à Ouidah. En 1803, le capitaine d'un navire britannique, à coup de ruse se dérobe au paiement du taux le plus élevé. Il transporte grâce à un batelet les esclaves qu'il achète à Ouidah vers le navire principal accosté au port de Lagos. Ce faisant, il réduit sensiblement les droits de douane à payer au Yovogan puisqu'il est taxé sur la base de la petite embarcation.

Toutefois, le Yovogan ne tient pas compte du prix d'achat des esclaves sur le marché pour évaluer la valeur des taxes qu'il doit lever pour le compte du roi. Les négriers utilisent aussi d'autres produits pour s'acquitter des droits de douane sur leur cargaison. Robin Law estime que les droits de douane sont calculés sur la valeur de 20 grandes malles de cauris, 40 pièces de tissu de lin ou 25 fusils par esclave. Sous Tégbésu, les négriers paient en moyenne 33 grandes malles, 45 barres de fer, 70 pièces de lin ou 40 fusils en 1750. Trente ans plus tard, les droits de douane sont calculés sur un taux de 5 onces par esclave, bien que le prix d'un esclave soit désormais de 13 onces. Il semble que les Xwéda appliquent également les mêmes valeurs avant 1727.

Au début du XIX^e siècle, la traite des esclaves traverse une période de crises. Les Britanniques mettent la pression et imposent des mesures qui visent à mettre un terme au trafic des esclaves dans les ports africains et américains. Par conséquent, ils abolissent la traite en 1807 et abandonnent leur fort à Ouidah en 1812. Trois ans plus tard, en 1815, l'Angleterre signe avec le Portugal un traité qui interdit le commerce des esclaves au nord de l'Equateur y compris le port de Ouidah. Ces divers événements perturbent les activités commerciales du Danxomè. Pour inverser la tendance et favoriser la reprise des activités de traite à Ouidah, le Danxomè suspend le système de tarification en fonction du nombre de mâts d'un navire en procédant à la réduction du taux de taxation. En prenant cette décision, il vise à encourager les Européens à revenir au port de Ouidah. Dès lors, les représentants de Adandozan acceptent le règlement des droits de douane en camelotes¹¹⁷. En fait, cette mesure n'est que temporaire puisqu'elle va être abandonnée avec la reprise de la traite entre 1820 et 1840. En 1870, Glèlè s'en sert au cours de la traite clandestine.

¹¹⁶ R. Law, *op. cit.*, 2004, pp. 127-128.

¹¹⁷ R. Law, *op. cit.*, 2004, p. 128. Dans le but d'encourager les négriers à préférer le port de Ouidah à ses principaux concurrents, le souverain n'exigeait plus en contre-partie des esclaves les produits de grande valeur qu'autrefois.

Entre 1820 et 1840, la traite illicite prospère dans la baie du Bénin malgré l'interdiction légale de l'activité au début du XIX^e siècle. L'agent commercial du roi Guézo, Francisco Félix de Souza, alimente cet axe du trafic dirigé vers le Brésil, principalement vers la province de Bahia. L'installation à Ouidah en 1830 de Juan José Zangronis, un marchand espagnol, offre au Danxomè de nouveaux débouchés. Zangronis exerce le commerce en association avec de Souza. Ils exportent ensemble des esclaves vers Cuba. R. Law nous apprend que les cargaisons à destination de l'île augmentent aussi considérablement à partir de 1835 et tendent même à dépasser celles du Brésil au début des années 1840¹¹⁸. Ainsi, Ouidah, demeure le plus important port négrier du golfe de Guinée en dépit de l'intense activité du port de Lagos.

Mais les marchands brésiliens et portugais ne participent plus au trafic à destination de Cuba, revigoré après 1857. À partir de cette année, les échanges se font avec Cuba grâce à une nouvelle société formée à La Havane, appelée « Expédition pour l'Afrique » dont les navires battent pavillon états-unien. Cependant, à la fin de la traite atlantique, en 1865, dix des dix-huit négriers encore en activité à Ouidah sont des *Aguda*.

Dans ces conditions de recrudescence de la traite clandestine, la flotte anglaise accentue ses contrôles au large de Ouidah afin de contraindre les derniers négriers à se reconvertir. Pendant ce temps, la classe des traitants se renouvelle avec l'émergence d'une nouvelle génération de négriers. Ceci est « en partie le simple résultat de l'usure naturelle, comme les membres de l'ancienne génération mouraient ou devenaient inactifs »¹¹⁹.

L'avènement de cette catégorie de négociants, composée essentiellement des descendants de la première génération d'*Aguda* se manifeste par la fragmentation de la communauté. À la veille de la mort de Zangronis en 1843, l'union des *Aguda* autour de Francisco Félix de Souza vole en éclat. Du fait de la patrouille britannique et de la compétition commerciale entre les principales familles afro-brésiliennes, de nombreux intermédiaires de la traite quittent Ouidah et se fixent dans d'autres régions du littoral béninois. Ils essaient à Porto-Novo, Cotonou, Godomey, Abomey-Calavi et Grand-Popo. Ils s'implantent prioritairement dans cette dernière ville dont la rade foraine offre des possibilités plus sûres que celle de Ouidah et de Cotonou.

Par conséquent, de nombreuses maisons de commerce affluent dans ce port de la traite esclavagiste qui abrite depuis 1727 un comptoir français. Grand-Popo attire de multiples compagnies et factoreries européennes implantées à Ouidah grâce à l'aménagement d'une infrastructure portuaire en

¹¹⁸ R. Law, "A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66", In *Afro-Ásia*, n° 27, 2002, p. 45.

¹¹⁹ R. Law, "A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66", In *Afro-Ásia*, n° 27, 2002, p. 45.

1850 et la ratification du traité de protectorat français en 1885. De fait, les maisons comme : CICA, Cyprien Fabre et Cie de Marseille, Mante Frères et Borelli de Régis Aîné, Afrique-Congo, Outre-Mer, Lecomte Coton colonial, John Holt, John Walkden, Swanzy, J.B. Ollivant, Volber et Brohn de Hambourg, Gödel, Prangott Zöllner et Cie s'établissent à Grand-Popo. Elles sont précédées dans leur mouvement par une partie de la classe bourgeoise commerçante d'origine brésilienne, et autres nationalités en place à Ouidah. Désormais, les d'Almeida, Akibodé, Gomez, Féliciano de Souza dit Tossou Tela¹²⁰, Sastre, Ajavon, Gnansounou... servent d'intermédiaires entre les commerçants européens et les agriculteurs des campagnes, ainsi que les pêcheurs dispersés dans les villages.

Beaucoup de personnes attirées par les bénéfices substantiels qu'offre le commerce des produits agricoles viennent s'y fixer. Une bourgeoisie locale composée de commerçants et d'intellectuels ou interprètes s'installe. Les compagnies s'appuient sur les Afro-Brésiliens initiés aux affaires. Grand-Popo connaît avec cet afflux une intense activité et se développe. À Ouidah, le départ des traitants et intermédiaires crée un vide démographique.

Guézo réagit face au départ des commerçants et tente d'attirer vers Ouidah une nouvelle catégorie de traitants. C'est pourquoi, après le décès de de Souza, il offre d'abord le poste de Chacha à José Martins, surnommé Domingo Martinez. Celui-ci n'ayant pas résidence à Ouidah où il fait des affaires décline l'offre. Outre Domingo dont la présence sur la place de Ouidah fragilise le monopole de de Souza, il y a aussi Joaquim d'Almeida. D'origine maxi, Gbego Sokpa, est capturé et envoyé comme esclave à Bahia où il reçoit de son maître Manuel Joaquim de Almeida le nom chrétien de Joaquim d'Almeida. Selon la tradition familiale et d'après l'inscription trouvée dans le mémorial de Zoki Azata (Agoué), d'Almeida aurait quitté Bahia en 1835 et se fixe à Agoué où il fait l'essentiel de ses affaires. Il devient l'un des plus importants négriers du golfe du Bénin et contribue à briser au port de Ouidah le monopole de Francisco Félix de Souza. À la fin de la première moitié du XIX^e siècle, d'Almeida est le négrier le plus riche de Ouidah et l'un des plus importants trafiquants sur la côte.

Le Danxomè tire énormément profit de la prospérité des activités de ces traitants à la veille de la signature du traité entre l'Angleterre et Guézo sur le désengagement du Danxomè de la traite négrière, le 13 janvier 1852. Ils paient à nouveau au roi des frais de douane très lourds. Durant cette époque le roi prélève 800 dollars par navire négrier soit l'équivalent de la valeur de dix esclaves aux prix courants contre seulement 180 dollars par navire faisant le commerce de l'huile de palme. L'implantation de la maison allemande Gödel de Hambourg qui rachète le fort anglais en 1812 maintient le Danxomè dans une économie duale basée sur un trafic licite grâce à l'exportation de l'huile de palme et sur la traite

¹²⁰ Celui-ci est un petit-fils de Francisco Félix de Souza.

clandestine. À la suite de la guerre de 1914-18, la maison Gödel, comme toutes les maisons de commerce allemandes, est expulsée du Dahomey. La maison de commerce anglaise John Walden reprend le site qu'elle abandonne en 1963 à ses anciens employés.

C'est dans le but de poursuivre simultanément ces deux activités que Glèlè affermit, en 1860, le pouvoir royal à Ouidah par la liquidation de Ignacio Félix de Souza, le Chacha III qui disparaît mystérieusement après avoir dénoncé aux officiers anglais le départ d'un bateau négrier du port de Ouidah. Cette disparition entame le prestige du titre de Chacha et des descendants de Francisco Félix de Souza, qui conservent honorifiquement le titre de Chacha que Glèlè vide de ses principaux attributs. Il substitue au Chacha, Akodé, un neveu du roi Guézo, qu'il nomme Chodatou. Ce titre qui signifie « tout pour le roi » exprime clairement l'objectif visé par le souverain en instituant cette fonction. L'avènement du nouveau représentant du roi favorise les *ahissigan* et *ahissinon* qui profitent de l'éclipse du Chacha pour accroître leur position dans les échanges.

Glèlè évite d'octroyer le monopole des activités économiques à Chodatou. Dans la réforme, il s'occupe uniquement du volet commercial avec les Européens. La gestion des commerçants autochtones revient à Houénou. L'avènement de ces deux nouveaux représentants à Ouidah crée des tensions avec le Yovogan Dagba, affaibli par le poids de l'âge. La tradition locale rapporte que Glèlè résout stratégiquement ces tensions par un partage des responsabilités entre ses représentants à Ouidah. Le roi procède à un réajustement administratif qui place le quartier de Sogbadji et le fort anglais sous le contrôle de Houénou, Docomè et le fort portugais (ainsi que le quartier Maro) sous le Yovogan et Ahouandjigo avec le fort français sous Chodatou. Il adjoint à ces trois agents, des femmes du palais à qui ils rendent compte régulièrement. Burton observe que les fonctionnaires du Danxomè, hommes et femmes, sont toujours en couple¹²¹.

Cette réorganisation du secteur commercial à Ouidah contribue à l'élargissement des *ahissinon/ahissigan* fon ou assimilés qui négocient aux côtés des *Aguda*. Certains de ces riches traitants issus des principales familles marchandes autochtones¹²² précèdent le retour des Afro-Brésiliens sur la côte. La tradition locale mentionne que sous le roi Tégbésu, les familles Hodonou, Kossou-Naèton et Zobatié s'établissent à leur propre compte. À elles s'ajoute Ahidasso sous Kpengla. Bahini, Codjia et Déguénon sont les trois familles marchandes que Agonglo installe à Ouidah. De tous ces commerçants, seuls Hodonou et Codjia survivent à la vive concurrence avec les Afro-Brésiliens.

¹²¹ R. F. Burton, *A mission to Gelele, king of Dahome*, Londres, Tinsley Brothers, 1864, p. 53.

¹²² R. Law, *op. cit.*, 2004, p. 114.

D'autres familles viennent s'ajouter à Hodonou et Coddjia pour former la classe des *ahissinon* et *ahissigan* sous le règne de Guézo. Adjovi, Coddjia, Gnahoui, Houénou, Hodonou et leurs descendants jouent aux côtés des *Aguda* un rôle important dans le rayonnement sociopolitique et économique de Ouidah tant sous la colonisation fon que sous le joug français. Éclipsés par la prééminence du Chacha, les commerçants fon ou assimilés deviennent avec les *Aguda* les principaux intermédiaires dans la traite de l'huile de palme et des produits du palmier à huile. Ceux-ci et leurs descendants utilisent une partie de leurs profits pour financer la construction de splendides maisons de style brésilien. Aujourd'hui, une partie de ces constructions a perdu de son prestige, en dehors de la villa Ajavon, Saint-Pierre, de Souza, Tognisso, Diogo et les bâtiments Codo qui ont subi une rénovation. Il en est de même du fort portugais qui abrite depuis 1967 le musée d'histoire. Ces témoins vivants du passé de la ville constituent aujourd'hui des richesses à promouvoir dans le cadre du tourisme historique.

Azanmado Quenum ou Houénou incarne la réussite de la reconversion économique du royaume. Glèlè lui donne une position prépondérante et met sous son contrôle tous les *ahissinon*. Burton présente Houénou en 1864 comme un *ahigan*¹²³ ou marchand du roi promu capitaine de tous les marchands à Ouidah. Pour ses descendants, c'est Guézo qui érige leur ancêtre au rang d'*ahissinon* lors de la rénovation économique du Danxomè. Glèlè promet Houénou capitaine de tous les commerçants de Ouidah en l'élevant au grade supérieur d'*ahissigan* et Adjovi, Coddjia, Gnahoui et Hodonou, *ahissinon*. Cette version peu probable se base sur l'affaiblissement des quatre autres marchands autochtones qui jouissent comme Houénou du statut d'*ahissigan*.

Au cours de la même période, le bannissement de Coddjia, l'emprisonnement de Hodonou et la mort du fondateur de la famille Adjovi dans les dernières années de Guézo favorisent la suprématie de Houénou. À sa mort en 1866, son fils Kpadonou Houénou lui succède dans les affaires familiales et à la tête des marchands de la ville. Kpadonou aurait également établi de vastes plantations de palmiers en utilisant le travail des esclaves qui ne sont plus exportables. L'avènement de nouveaux armateurs comme les frères Régis et la maison anglaise, Swanzy, amène plusieurs anciens négriers à se consacrer au commerce de l'huile de palme, même si au départ ce négoce vient en quelque sorte en appoint au trafic des esclaves. Les Régis et les Anglais font collecter l'huile de palme qu'ils exportent en Europe et en Amérique où elle sert à l'époque à la fabrication de lubrifiants, de combustibles industriels, de chandelles, de savon et à la production de la margarine.

Jusqu'en 1850, les Régis aussi font, en dehors du commerce de l'huile de palme, la traite illicite. Ils se concentrent essentiellement sur le négoce de l'huile de palme à partir de 1852. À cette date, la

¹²³ Burton Richard Francis, *A mission to Gelele, king of Dahome*, Londres, Tinsley Brothers, 1864, p. 126.

demande de l'huile s'accroît grâce à l'emploi du procédé économique de décoloration inventé par Rougier. Par conséquent, la factorerie des frères Régis exporte 24 000 tonnes d'huile de palme entre 1860 et 1889. Ils réexportent aussi vers Amsterdam, Stettin et Hambourg des palmistes. La tradition crédite Kpadonou Houénou d'avoir persuadé Glèlè de développer le commerce des palmistes, en association avec le marchand français Béraud, et contre l'opposition du Yovogan, qui prétend que les amandes sont nécessaires à l'armée, pour allumer des feux. En 1880, la société anglaise Swanzy vend, à son retrait de Ouidah, sa propriété à l'entreprise allemande Gödel de Hambourg qui voit en l'essor du trafic des produits du palmier à huile une véritable aubaine.

La présence des traitants afro-brésiliens, européens, africains et des autres acteurs de la vie urbaine façonne le paysage ouidanais qui constitue une véritable aubaine pour le tourisme. En honneur des victimes de la traite, le Bénin a mis en place avec l'UNESCO le projet La route de l'Esclave. A travers ce projet, le parcours qu'empruntent les esclaves est reconstitué et jalonné de monuments qui font revivre les événements de l'époque. Il s'agit d'une demi-douzaine de sites qui va de la place aux enchères à la Porte du non-retour. Entre ces deux points, se trouvent entre autres, l'étape de l'arbre de l'oubli au cours de laquelle les esclaves mâles font neuf fois le tour de l'arbre et les femmes, sept fois. Ces chiffres sont liés à une idée reçue et selon laquelle l'homme et la femme ont respectivement neuf et sept paires de côtes. Aujourd'hui, les progrès de la science ont permis de savoir que tous les humains quel que soit leur sexe ont le même nombre de côtes, douze au total.

Avant de faire le tour de l'arbre de l'oubli, les esclaves sont conduits au village de Zoungboji¹²⁴. Ce dernier abrite à la fois la case zomayi et le cimetière où les esclaves morts avant le voyage sont ensevelis dans des fosses communes. Des résultats de fouilles archéologiques ont permis de localiser certains de ces charniers sur lesquels est construit le mémorial de Zoungboji dans le cadre du festival Ouidah 92. La phase de l'arbre de l'oubli est une étape plus symbolique et est très imprégnée dans la tradition vodun. L'idée est de faire oublier aux esclaves leurs origines, leur vie antérieure, mais de permettre le retour spirituel de leurs âmes des esclaves s'ils mourraient au cours du trajet où sur place. La dernière étape est celle du passage d'où l'on ne pouvait plus revenir. Au cours de cette phase, les esclaves sont transportés à bord des navires avec des pirogues. Le monument de la Porte du non-retour rappelle ce souvenir sur la plage de Ouidah qu'il partage avec celui du jubilé de l'an 2000 construit par l'Eglise catholique romaine pour commémorer l'arrivée, en 1861, des premiers missionnaires pour l'évangélisation du pays.

¹²⁴ Zoungboji est formé de deux mots : *zoun* qui signifie forêt et *gboji* qui correspond à dans ou au sein de, voire à l'intérieur de... Zoungboji traduit donc dans la forêt.

Photo n° 5 : La porte du non-retour



Source : Office de tourisme de Ouidah

La présence de ces deux vestiges historiques témoigne de l'hétérogénéité sociale et religieuse des Ouidaniens qui entretiennent entre eux des rapports culturels.

III- Du brassage multicommunautaire à la diversité religieuse

Comme nous l'avons montré, le peuplement de Ouidah est marqué par la diversité et la superposition de diverses strates qui entretiennent entre elles des rapports interactifs variés. En reprenant l'image des couches géologiques, nous trouverions en premier lieu les Xwéda, les Xwla, les Guin bien en place avant l'arrivée des premiers colons, c'est-à-dire les Fon et leurs alliés et les traitants européens. Sur ce fond difficilement quantifiable, enrichi par plusieurs mouvements migratoires mouvants et renouvelés, viennent se greffer des apports successifs d'anciens esclaves libérés ou rapatriés du Brésil et d'une infime partie de Marrons que les Britanniques introduisent dans la ville à partir de Lagos.

3-1- Ouidah, une cité cosmopolite singulière du littoral atlantique béninois

Favorisée par sa situation géographique, Ouidah est un carrefour d'échanges et la porte d'entrée d'une culture brésilienne féconde bien ancrée dans l'espace urbain. Ancien port de traite, elle connaît successivement la colonisation des Fon et une influence brésilienne qui laissent leur empreinte sur l'économie et la culture, puis enfin l'occupation et la colonisation françaises. Elle garde les marques lisibles de ce passé qui se manifeste par une multi-culturalité.

Les besoins croissants en main d'œuvre servile dans les colonies européennes des Amériques sous-tendent les mutations qui affectent Ouidah au cours du XVIII^e siècle. Pour assurer leur approvisionnement, les différentes compagnies négrières envoient des représentants prendre contact avec les royaumes côtiers. C'est dans ces conditions que le chevalier d'Amon entame pour le compte de la

France, des négociations pour la construction d'un fort à Ouidah. Un peu plus tard, Doublet de Honfleur concrétise le projet. Les Anglais aussi entreprennent des démarches similaires sous la direction de Dillinger. Ils sont suivis peu après par les Portugais.

De nombreux événements locaux sont à la base du choix de Ouidah plutôt que des comptoirs voisins. À Godomey, les activités diminuent en raison de l'insécurité et de la concurrence déloyale de certains traitants. Le site de Ouidah, situé non loin de la mer, sur la voie de Saxè est favorable à l'installation de comptoirs. Dunglas affirme que la recherche d'un cadre de vie et de travail attrayant par les Européens est déterminante dans l'implantation des négriers à Ouidah. Par conséquent, le chevalier d'Amon prétexte du bel air du bord de la mer, plus sain pour échapper aux propositions du roi qui tente de retenir les Européens à Saxè, la capitale.

Photo n° 6 : Le monument de la place aux morts de Ouidah



Source : https://www.collection-jfm.fr/uploads/product_image/41019/preview_sans_titre263.jpg, [consulté en ligne], le 28 novembre 2018.

Finalement, les Européens construisent à Ouidah trois établissements fortifiés. En 1704, le roi attribue aux Français pour construire le fort, un terrain sur lequel il leur aurait interdit de faire la guerre ; d'où le nom Ahoundjigo que va porter le quartier voisin¹²⁵. En 1908, Cuvillier, alors commandant de cercle de Ouidah fait démolir le fort. Cette destruction provoque contre l'administrateur la haine implacable, mais sourde, de la part de la population locale ; ce qui, après quelques mois, ne tarde pas à aboutir à sa mise à la retraite d'office par décret en date du 28 octobre 1909. Sur le site du fort, le pouvoir colonial érige, entre autres, le monument aux morts au lendemain de la Grande Guerre, un centre culturel

¹²⁵ Le fort est construit à Ganvè, une vieille concession ouverte intégrée complètement à Ahouandjigo avec l'essor démographique.

et un hôpital dans les années 1950. Aujourd'hui, l'esplanade du fort accueille les manifestations festives qui égaient les Ouidanais.

Le capitaine Wiburne conçoit et supervise la construction du fort anglais au quartier Sogbadji, en 1712. Les Portugais, bien qu'étant les premiers à entretenir des relations commerciales avec les Xwéda, sont les derniers à construire un centre d'affaires permanent à Ouidah en 1721. Gavoy attribue la construction ultérieure du fort portugais aux deux autres qui rayonnent à Ouidah au fait que les Lusitaniens possèdent sur les côtes de l'actuel Ghana, à Mina un grand comptoir dont ils se servent comme base-arrière pour commercer avec les autres royaumes de la région. D'après Dunglas, il semble qu'en fin de compte, c'est la construction des forts français et anglais à Ouidah qui pousse les Portugais, après moult réflexions, à édifier un fort dans la ville. Le 14 Mai 1723, le fort est placé sous la dépendance de Bahia.

Avec la présence des trois forts, Ouidah abrite une population hétérogène. Aux traitants européens, résidant dans les forts et envoyés à Ouidah par les compagnies de commerce s'ajoutent des négociants indépendants de diverses nationalités (Brandebourgeois, Danois, Portugais, Français, ...). Si le séjour des agents des forts peut durer plusieurs années, tel n'est généralement pas le cas des traitants indépendants qui constituent une population flottante. Il est difficile de déterminer avec précision la durée de séjour de ces travailleurs saisonniers. En dehors de ces habitants saisonniers, les quartiers Ahouandjigo, Sogbadji et Docomé abritent une population permanente, composée des intermédiaires de la traite. Les descendants mulâtres des négriers et de leurs « épouses » africaines sont les éléments les plus dominants de cette couche sociale.

Dans ces quartiers fondés avant la construction des forts et situés à proximité d'eux ainsi que ceux créés à cette occasion vivent des familles françaises comme Bonnaud, de Verna, La Fayette, Ollivier de Montaguère. Joseph Ollivier de Montaguère, directeur du fort français de 1775 à 1786 se marie avec Sophie, une femme africaine. De cette union naît Nicolas que des sources européennes présentent comme celui qui offre l'hospitalité à de Souza. Selon les mêmes sources, c'est lui qui le met en relation avec Adandozan. Pour participer activement aux échanges croissants entre Ouidah et Bahia après l'abandon du fort français, les Ollivier de Montaguère modifient leur patronyme et deviennent d'Oliveira. Sous la colonisation française du Dahomey, certains membres de la famille adoptent l'écriture initiale, Ollivier de Montaguère.

Les Anglais installent autour de leur fort à Sogbadji, des Maros qu'ils font venir de la Sierra-Leone. Ces migrants déportés trouvent à leur arrivée la famille Lemon fondée par Raymond. S'appuyant

sur Forbes¹²⁶ Akinjogbin¹²⁷, Law explique que l'ancêtre de la famille Lemon, était « un caporal anglais du fort à l'époque du gouverneur James »¹²⁸, c'est-à-dire du dernier gouverneur officiel du fort anglais, Frederick James qui dirige le fort de 1807 jusqu'en 1812, année où les Anglais l'abandonnent.

Le quartier Docomè, situé au sud-est de Tovè et autrefois habité par les manœuvres esclaves chargés de la construction du fort, se gonfle progressivement d'une population vivant de la présence du fort portugais en 1721¹²⁹, d'autres catégories d'esclaves, courtiers, fournisseurs de denrées et des soldats employés par les Portugais. Cette tendance se généralise à l'échelle de la ville avec l'essor de l'esclavage brésilien dont Ouidah devient le plus important comptoir d'esclaves après Luanda¹³⁰. Pour Dunglas, la ville est « un centre d'attraction pour tous les habitants des régions limitrophes. La curiosité, le désir de voir et de se procurer les choses nouvelles, attirèrent les indigènes auprès des magasins et des forts autour desquels ils s'installèrent »¹³¹.

C'est dans ces conditions que les Guin s'installent à Ouidah. Robin Law pense que les traitants européens font recours aux canotiers venus de la Côte de l'or pour vaincre les servitudes imposées par la barre. Les Xwéda, Xwla et Aïzo se spécialisent dans le portage des marchandises de la côte aux forts. Les Fon se substituent à ces peuples pendant la traite de l'huile de palme en roulant des tonneaux des factoreries à la plage.

Pendant la durée de la traite, Ouidah à l'instar des autres comptoirs négriers, se peuple pour perdre avec le départ des navires négriers une partie de sa population. Les statistiques disponibles ne permettent pas de suivre avec une grande précision l'évolution démographique de Ouidah. Plusieurs motifs expliquent la carence des données liées à la démographie qui ne fournissent ni l'orientation générale ni les composantes internes approximatives. Il s'agit, entre autres, des techniques de dénombrement peu sûres utilisées par les directeurs des forts, la modification des catégories de classement utilisées, l'existence d'une catégorie d'habitants instables difficile à cerner, la sous-estimation de certains groupes, surtout les enfants et les groupes socio-culturels ultra-minoritaires.

¹²⁶ I.A. Akinjogbin, *op. cit.*, p. 219.

¹²⁷ F.E. Forbes, *Dahomey and the Dahomans, being the Journals of two missions to the King of Dahomey and residence at his capital in the years 1849 and 1850*, Londres, Longman, Brown, Green, and Longmans, 1851, pp. 53-54.

¹²⁸ R. Law, "Madiki Lemon, The "english captain" at Ouidah, 1843-1852: an exploration in biography". In *History in Africa*, vol. 37, 2010, p. 110.

¹²⁹ En 1961, en partant, les Portugais mettent feu au fort. Le gouvernement béninois restaure le bâtiment qui abrite aujourd'hui le musée d'histoire de Ouidah.

¹³⁰ R. Law, *op. cit.*, 2004, p. 2; P.E. Lovejoy, "The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Bābā and the Ethics of Slavery", In J. Landers, B.M. Robinson, *Slaves, Subjects and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007, p. 25.

¹³¹ E. Dunglas, *op. cit.*, p. 63.

Elles nous livrent juste quelques informations sur l'évolution démographique de la ville. La population totale de Ouidah passe d'environ 8 000 habitants au tournant de 1772 à moins de 2 000 habitants en 1776 pour avoisiner 6 000 à 7 000 habitants en 1793. On observe au cours de cette période qui correspond aux premières abolitions de la traite par les nations européennes, une évolution de la population en dents de scie. Durant la première moitié du XIX^e siècle, Ouidah voit sa population s'accroître. Entre 1803 et 1851, la population ouidanaise oscille entre 20 000 et 30 000 habitants. R. Law associe cette croissance à l'arrivée de de Souza et à son rôle dans l'étalement de la ville vers l'ouest comme nous l'avons précédemment montré.

Toutefois, l'essor démographique s'estompe à la fin des années 1850. Burton¹³² rapporte en 1864 les témoignages des missionnaires français relatifs à la diminution de la population de Ouidah. Pour ces missionnaires, le déclin démographique coïncide avec la faillite de certains Afro-Brésiliens qui désertent pour s'établir à l'intérieur du royaume. Ainsi, après un peu plus d'un siècle de croissance économique et démographique, Ouidah ne compte en 1871 que 10 000 habitants. De fait, en 1864¹³³, 5 Portugais et 17 Brésiliens seulement vivent à Ouidah contre 200 Espagnols, Portugais, Brésiliens et métis en 1850. La tendance à la baisse se poursuit jusqu'à la fin du XIX^e siècle. La population de la ville, érigée entre-temps par l'administration coloniale française en chef-lieu de cercle ne progresse guère.

Au recensement de 1913, on y dénombre 15 000 habitants. Dans cette population qui stagne, les Nago constituent désormais la seconde composante la plus importante avec l'installation au quartier Zongo par le pouvoir colonial des tirailleurs et autres aides militaires ayant contribué à la conquête du Danxomè. Ils viennent s'ajouter aux Afro-Brésiliens dont les survivances persistent et continuent d'influencer le quotidien des habitants de Ouidah.

La population de Ouidah comme nous venons de le voir n'est pas exclusivement composée d'éléments appartenant au groupe qui contrôle le pouvoir royal (xwéda ou fon). Il s'agit d'une mosaïque de groupes humains. Ouidah est une ville à la croisée de plusieurs modèles culturels dans laquelle certaines victimes d'hier deviennent à leur tour des acteurs économiques, sociaux et politiques aux côtés de leurs anciens bourreaux. Transformés par leur exil tragique, les Afro-Brésiliens ramènent avec eux le bouryan, des pratiques religieuses, des techniques agricoles inédites et de nouveaux métiers d'origine européenne : cordonniers, menuisiers, charpentiers, maçons, barbiers, tailleurs, etc. Ils répandent ces habitudes adoptées en terre étrangère devenue une patrie d'adoption dans toute la ville, voire au-delà.

¹³² R. F. Burton, *A mission to Gelele, king of Dahome*, Londres, Tinsley Brothers, 1864, p. 61.

¹³³ *Ibidem*.

Les Afro-Brésiliens révolutionnent par leurs apports l'aménagement de l'espace domestique. Chaque famille a, à côté des bâtiments une grande cour, un jardin potager et un verger. C'est le domaine de belles fleurs que l'on entretient avec goût. Outre ces espaces, la concession abrite aussi le cimetière familial. Ainsi, à l'instar des souverains africains qui font construire un sanctuaire en mémoire de leurs ancêtres, les Afro-Brésiliens ou leurs descendants érigent des tombeaux à leurs morts. Dans les cimetières familiaux, le tombeau du fondateur est généralement le plus grand et est mis en relief. Certaines familles enterrent leurs défunts à l'intérieur d'une chambre contenant, entre autres, des plaques funèbres, tombeaux, bougies, fleurs naturelles, cruche remplie d'eau, portraits, etc. Cette pratique gagne toute la ville. Pour des raisons d'hygiène, le pouvoir colonial, à son avènement, met fin à cette pratique et favorise l'ouverture des cimetières municipaux (le cimetière français, le cimetière municipal et le cimetière musulman). L'apport des Afro-Brésiliens est aussi remarquable sur le plan vestimentaire, de la cuisine, de l'organisation sociale, de l'enseignement.

Dans le domaine de l'art culinaire, « le Fort Portugais Saint Jean Baptiste d'Ajuda a été l'école de l'art culinaire brésilien. Petit à petit la cuisine de Bahia s'est répandue, non seulement au sein de la communauté brésilienne, mais dans tout Ajuda »¹³⁴. Avec la fin du trafic esclavagiste, la fortune des Afro-Brésiliens diminue considérablement. Toutefois, l'usage et l'enseignement du Portugais leur permettent de se forger une place distincte dans la société locale. C'est dans ces conditions que l'élément portugais entre dans les univers linguistique et onomastique à Ouidah.

L'administration coloniale s'attache, à son installation, à réduire l'influence des grandes collectivités de la ville même si elle tente dans un premier temps de favoriser les Afro-Brésiliens et les mulâtres dont certains lui servent d'interprètes. Tel est le cas de Félix Talon, descendant de Pierre Bonnaud, un commerçant qui a servi au fort français. Lorsque les missionnaires vont se replier sur Agoué, c'est à Félix Talon qu'ils confient la direction de l'école des garçons qu'ils créent à Grand-Popo. Après la conquête du Danxomè, Talon et les Afro-Brésiliens qui ont soutenus les troupes expéditionnaires se mettent au service de l'administration coloniale. Ils obtiennent grâce à leur collaboration des droits de propriété sur les nombreuses terres sur lesquelles Guézo et ses successeurs les avaient établies tant à Ouidah que dans ses périphéries. Avec la publication du « code de l'indigénat » en 1904, les Afro-Brésiliens sont subordonnés à l'autorité des chefs de quartiers et de cantons nommés, subordonnés à la justice coutumière. En effet, ce code met à égalité, sur le plan juridique, toutes les couches de la population africaine, excluant seulement ceux qui auraient obtenu à la suite d'une naturalisation individuelle, le statut de citoyen, l'africain devenu l'égal du blanc. Ces décisions qui signifient « une

¹³⁴ C. D. Dohou, *op. cit.* p. 200.

dégradation de fait, une suppression de certains privilèges réels »¹³⁵ suscite des divergences entre l'administration et les Afro-Brésiliens. Ils protestent contre l'attitude du colonisateur en participant à des incidents politiques à Ouidah. L'administrateur Chambon, commandant de cercle de Ouidah note que ces incidents sont liés au procès qu'intenté par les familles da Silva, Medeiros et d'Almeida à la maison commerciale Victor et Göldelt ; l'affaire est portée devant le tribunal de la subdivision. Pour Chambon, « il semble que mes (les mulâtres) ne se rendent pas compte du déclin de leur pouvoir. Jadis ils traitaient les autochtones d'en haut, actuellement, du jour au lendemain ils se sont trouvés au même niveau, soumis aux mêmes lois, lois qu'avant ils ne respectaient pas »¹³⁶.

Soumis aux mêmes juridictions que les indigènes, les Afro-Brésiliens assistent comme eux à la privatisation des terres entreprise par le pouvoir colonial dans l'entre-deux-guerres. Ainsi, il suscite des antagonismes entre les descendants des principaux propriétaires fonciers (Houénou/Quenum, Catraye, de Souza, Adjovi, ...). Ces deux familles ont un puissant ancrage tant au cœur de la ville que dans ses périphéries. Le pouvoir colonial voit d'un mauvais œil le poids des collectivités Adjovi et Houénou. Il travaille alors à réduire leur influence en tentant de les fragiliser de l'intérieur par l'émiettement de leurs principaux patrimoines fonciers. Ainsi, pendant que les Houénou sont minés par des dissensions liées à la gestion des terres de Azanmado, Jean Adjovi, par contre, est combattu sournoisement.

Figure de proue du mouvement national dahoméen, Jean Adjovi, fils d'un riche propriétaire terrien ouidanaï, Akanwanou Adjovi, est élu chef d'un vaste clan après le décès de son père le 16 novembre 1913. Pour obtenir la nationalité française, il s'engage volontairement dans les tirailleurs sénégalais en 1915 et invite les membres de sa famille élargie à faire de même¹³⁷. Jean Adjovi est promu au grade de sous-lieutenant et rentre au Dahomey en 1918 où il apporte un précieux soutien à Blaise Diagne en convainquant les familles de notables dahoméens de présenter leurs enfants au service militaire. En 1919, il est démobilisé et obtient un an plus tard, en 1920 la nationalité française.

Cependant, le statut de citoyen français ne lui permet pas de conserver son poste de chef de collectivité. Après le départ du gouverneur Charles Noufflard et la nomination de Fourn, l'administration coloniale s'emploie à « la dislocation de la communauté des Adjovi »¹³⁸. Soutenu par une fraction de la famille Adjovi, le pouvoir colonial s'attaque continuellement à Jean Adjovi. D'intrigues politiques au refus d'application des décisions de justice, l'administration, par arrêté du 27 décembre 1918, déchoit

¹³⁵ A. Krasnowolski, *Les Afro-Brésiliens dans les processus de changement de la Côte des Esclaves*, Varsovie, Académie polonaise des sciences, Centre de recherche sur les pays hors d'Europe, 1987, pp. 141-142.

¹³⁶ A. Krasnowolski, *op. cit.*, p. 142.

¹³⁷ P. Manning, "L'affaire Adjovi : la bourgeoisie foncière naissante au Dahomey face à l'administration, In C. Coquery-Vidrovitch (Éd.), *Entreprises et entrepreneurs en Afrique (XIX^e-XX^e siècles)*, vol. 2, Paris, L'Harmattan, 1983, pp. 256-257.

¹³⁸ Archives Nationales du Sénégal, 8 G 12, n° 36.

Jean Adjovi de la fonction de chef du quartier de Tovè au profit de Tchiakpè. Le 11 juin 1928, il perd aussi le poste de chef de collectivité au profit de son frère aîné Benjamin après deux tentatives infructueuses en 1922 et 1926.

Entre 1929 et 1940, Jean Adjovi lutte aux côtés d'autres intellectuels dahoméens dont Louis Hunkanrin qui se révèle au cours de sa mission à Ouidah et Marc Tovalou Quenum¹³⁹, pour dénoncer les tares de l'administration coloniale. Ce qui engendre des luttes récurrentes entre le pouvoir et les indigènes. Elles se manifestent parfois au plan religieux.

3-2- Les principaux marqueurs de l'hétérogénéité religieuse à Ouidah

Les divers peuples qui se sont établis à Ouidah emportent avec eux leurs croyances religieuses. Ainsi, les Européens et plus tard les anciens esclaves christianisés revenus des Amériques d'une part et les intermédiaires yoruba, les Afro-Brésiliens d'origine nago et les Haoussa d'autre part, introduisent dans la ville les religions du Livre : le christianisme et l'islam. Ces deux religions viennent s'ajouter au vodun des autochtones xwéda dont le panthéon subit sous le joug du Danxomè une légère modification avec l'exportation sur la côte de cultes royaux.

Le vodun a une géographie et se retrouve en Afrique de l'ouest, au sud des pays de la baie du Bénin. Située au sud-Bénin, Ouidah est au cœur de l'aire culturelle ajatado et a la particularité de garder les marques visibles de son passé avec une relation singulière au vodun¹⁴⁰ dont elle est l'épicentre. Dans l'aire culturelle ajatado, le vodun est le culte des esprits qui régit les relations entre les hommes. Il n'est pas seul dans ce cas. D'autres religions d'Asie et d'Amérique se reposent aussi sur un culte similaire. Maupoil souligne que les peuples du Bénin « adressent leurs hommages aux esprits, génies ou saints, qui, d'après eux, établissent leur séjour dans divers objets ou dans le corps de quelques animaux »¹⁴¹.

Cependant, ce qui différencie le vodun de ces religions, c'est qu'au culte des esprits, s'ajoute le culte des morts. Dans le vodun, la mort sublime l'individu et le fait hisser au rang de dieu ainsi que la terre nourricière où reposent les morts. D'où la double sacralité, terre et ancêtre déifié. Dans cette logique duale, la vie n'est pas possible sans la terre nourricière, déesse de la fécondité qui porte le contenu de l'espace comptant une surabondance de vodun. Ces derniers entretiennent entre eux et avec les êtres humains des liens de parenté ou d'affinité. Au sud-Bénin et sur toute l'ancienne Côte des Esclaves, les dieux prennent place dans les structures politiques auxquelles leur histoire est liée (royaumes d'Allada,

¹³⁹ Encore connu sous le nom de Kojo Tovalou Houénou.

¹⁴⁰ P. Lando, *Territoires du vodoun en milieu urbain. Le cas de Ouidah en République du Bénin*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 16.

¹⁴¹ B. Maupoil, *La géomancie à l'ancienne côte des Esclaves*, Paris, Institut d'ethnologie, 1961, p. 54.

de Saxè, d'Abomey, de Xogbonu, d'Oyo, d'Ifè, de Glidji, ...). D'après Paul Lando¹⁴², l'histoire des dieux objets est celle de peuples ou d'hommes dont les destins se sont croisés avec des objets ou des animaux qui sont devenus des mythes. Ils voyagent sans cesse et s'échangent.

Pour les Béoué et apparentés de la Côte-d'Ivoire, le respect et la vénération du silure s'expliquent par le fait que ce poisson les a aidés au cours des guerres tribales en rendant invisibles les chasseurs du clan aux ennemis déterminés à les exterminer. En reconnaissance de l'aide du poisson, les Béoué s'interdisent de tuer et de manger le silure. Ce dieu-animal est le totem des Béoué. Ici comme ailleurs, il est un phénomène d'identification qui crée la cohésion entre les membres de l'ethnie ou clan par un lien indéfectible. C'est le cas d'Agasu (la panthère chez les Fon) et de Dangbé (le python chez les Xwéda)

Après la conquête de Saxè, les conquérants Fon comme le souligne Marc Augé, « imposent leurs dieux mais ont un égal souci de rassembler autour du trône royal les dieux des autochtones vaincus : nul prosélytisme religieux en cette affaire, donc, mais bien plutôt mouvement à double sens »¹⁴³. Ainsi, le Danxomé installe à Ouidah parallèlement au culte d'Agasu, dieu de la famille royale, le Lègba.

Entre 1727-1740, Agaja s'approprie le Lègba. Le roi implante deux autels de Lègba le long de la route reliant Abomey à la plage dans le but d'encadrer et de protéger Ouidah : l'un est installé à Zungboji, l'autre placé dans la périphérie nord de la ville. Outre ces dieux, les Fon introduisent aussi à Ouidah le culte royal de Nensuxwé sous le règne de Tégbésu. Tout comme le Lègba, tous les dignitaires et conseillers du roi peuvent posséder un temple de Nensuxwé dans leurs concessions. Le temple le plus important de Nensuxwé se trouve à Fonsramè. Trois principales cérémonies sont dédiées à Nensuxwé. Le *gniji yiyi* (monter sur le bœuf) est un ensemble de rituels fait de sacrifices, danses et processions suivant un itinéraire bien précis pour honorer Nensuxwé. Cette cérémonie se déroule tous les cinq ans. Le *to yiyi* (aller au marigot) et le *axi yiyi* (aller au marché) sont deux cérémonies au cours desquelles les adeptes de la divinité Nensuxwé font respectivement au marigot sacré et au marché Zobè. Le *to yiyi* consiste à aller communier avec la divinité au bord du plan d'eau Guduno, situé au nord de Ouidah sur la route de Savi non loin du grand séminaire. Le *axi yiyi* se déroule quelques jours après le *to yiyi*. Pour se faire, les adeptes vont accomplir des libations et divinations. Les assins sont cœur de ces deux cérémonies puisque c'est à eux que les offrandes sont données.

Photo n° 7 : Représentations religieuses sur les murs d'habitations à Ouidah (à gauche le kluito des Nago, à droite, la panthère des Fon).

¹⁴² P. Lando, *op. cit.*, p. 60.

¹⁴³ M. Augé, *Le dieu objet*, Paris, Nouvelle Bibliothèque Scientifique/Flammarion, 1988, p. 18.



Source : A. Sinou, *op. cit.*, 1993, p. 119.

Inversement, Agaja importe les vodun Hou et Dangbé qu'il convoite en raison de l'invincibilité et de la richesse qu'ils procurent aux Xwéda. Ces grands vodun xwéda sont omniprésents et sont chacun à la tête d'un panthéon très varié.

Par ailleurs, les Fon placent le culte d'Adantohou, le vodun xwéda le plus populaire sous la tutelle de Hêvioso. Adantohou rassemble le couple de dieux Hou (la mer) et Naété figurés chacun par divers états de la mer, calme ou déchaîné. Mais à Ouidah, le prêtre des vodun royaux comme Agasu et Zomadonu ne préside pas le culte d'Adantohou. Cette charge revient à Daagbo Hounon, c'est-à-dire le prêtre du vodun Hou qui préside également le culte de la divinité d'Ahouangan¹⁴⁴. Hou possède à Ouidah le plus grand temple de vodun. Il est le lieu de rassemblement de tous les adeptes des tovodun, fon et xwéda et où se déroulent les festivités qui symbolisent d'une certaine manière la pacification de la ville. Daagbo Hounon¹⁴⁵ est le premier prêtre de vodun à Ouidah. La tradition exige qu'il soit issu de l'ethnie xwéda.

Daagbo Hounon a aussi sous sa hiérarchie le Dangbénon, le prêtre du python dont plusieurs visiteurs comme Smith et le Chevalier des Marchais notent la popularité du culte. Il est l'élément unificateur des Xwéda qui voient en chaque python la réincarnation du python mythique. L'adhésion au culte du Dangbé se manifeste par une série de scarifications (deux sur le front, deux sur chaque tempe et deux sur chaque joue) qui rappellent ainsi celles de la tête de l'animal. Le culte ophidien atteint son apogée à Ouidah et est exclusivement lié au peuple xwéda. Aucun temple de python ne se trouve hors de Ouidah. On peut trouver en dehors de la ville des temples du dieu serpent, mais jamais du dieu python,

¹⁴⁴ Il s'agit d'un plan d'eau qui se trouve dans l'arrondissement de Pahou.

¹⁴⁵ Comme la plupart des titres en milieu vodun, l'équivalent féminin du Hounon dans l'ordre hiérarchique est Nagbo.

qui sont différents. Néanmoins, le père Falcon et Paul Hazoumè signalent le culte du Dangbé dans d'autres lieux de la migration xwéda. Le culte du python est spécial au Bénin puisque Noël Baudin¹⁴⁶ note la reconnaissance toute particulière du Dangbé adoré à Ouidah depuis une très haute antiquité. Le peuple xwéda lui rend un culte spécial, parce qu'il en a reçu des bienfaits signalés par des Marchais. Il note que c'est à Dangbé que le peuple xwéda rapporte un succès éclatant sur une armée puissante qui menace l'indépendance du royaume. L'ennemi est sur le point d'écraser les troupes de Saxè. Tout à coup, Dan apparaît ; il vient dans les rangs des Xwéda, caresse tout le monde et de la tête et de la queue, inspire à tous la confiance, ranime le courage. Le grand prêtre en qui l'enthousiasme religieux a réprimé le premier mouvement de la crainte, prend dans ses mains cet animal caressant, l'élève et le montre aux soldats comme le protecteur qui leur vient apporter la victoire. L'armée fanatisée par les paroles du grand prêtre, pousse un cri formidable et se précipite avec furie sur les ennemis, qu'elle met en déroute.

Cette victoire providentielle détermine les habitants de Saxè à bâtir un temple à Danbgé. Ce temple qui constitue un marqueur inamovible et structurant influençant l'espace, est aujourd'hui l'objet d'une forte curiosité touristique à promouvoir davantage. Tel est aussi le cas du bosquet royal, la forêt sacrée du roi divinisé, Kpassè. Au sud-Bénin, la forêt sacrée de Kpassè est la seule à être ouverte au tourisme. Elle est constituée de deux parties dont une visitable et l'autre secrète. La partie secrète comporte un couvent et l'entrée principale de la forêt que seuls les prêtres vodun et les initiés ont le droit de franchir. La partie ouverte au public est monumentalisée. Dans ce bois se trouvent plusieurs arbres divinisés. En dehors du kpassèloko, d'autres arbres représentent soit des vodun soit des personnes divinisées, par exemple Agboloko, Veloko, Dangbelé et Dodjamè.

La partie secrète abrite des couvents où se déroulent deux principaux types de cérémonies à savoir : celles qui concernent toute la population de la ville et celles qui sont liées aux différents vodun de la forêt. Le *Gozin* est la plus importante et dure une dizaine de jours. La cérémonie *Zoundji* est propre à la forêt et consacre l'intronisation du chef de la collectivité Adjovi.

Photo n° 8 : Le temple des pythons

¹⁴⁶ N. Baudin, *Fétichisme et féticheurs*, Lyon, Éditions du Séminaire des Missions Africaines, 1884, pp. 1-2.



Source : M. Balard, *op. cit.*, p. 265.

L'autre particularité de Ouidah est l'importance accordée au culte des morts. Ces cultes président à toutes les opérations des vivants. Ils se manifestent sous diverses formes selon les ethnies. Les Ouidanais d'origine ajatado représentent les morts par des *Assin*. Ce sont des tiges de fer à hauteur variable, surmontées d'un disque métallique entouré de pendeloques et de statuettes d'hommes et de femmes, ainsi que de différents objets sculptés se rapportant au défunt¹⁴⁷. Dans chaque famille, le défunt est au moins représenté par un *Assin*. Généralement, chaque lignage possède une chambre des morts.

Le second aspect que revêt le culte des morts à Ouidah est la personnification des esprits des morts dans les familles d'origine nago ou yoruba. Il se traduit par le *Kluito* ou *Egun* dont le sud-est du Bénin et Ouidah sont les portes d'entrée au Bénin. De nombreuses familles pratiquent le culte du *Kluito*. Avec le temps, il est adopté par certaines collectivités fon. Dans chaque quartier de Ouidah se trouve un chef de ce culte appelé *Balè*. On attribue aussi aux Nago de Ouidah le culte d'*Oro*. Il est une puissance qui permet de communiquer avec les morts. Contrairement au *Kluito* qui ne se manifeste que le jour, le *Oro* sort la nuit. Les Ouidanais originaires de Wémè comme Gnahoui, Houénou/Quenum, ... introduisent spécialement le culte de *Massè*, l'esprit du fleuve Ouémé. Ces deux cultes intègrent le panthéon local et s'étendent à d'autres régions du Bénin faisant ainsi de Ouidah le siège de la papauté vodun.

Les divers dieux du panthéon vodun cohabitent avec le christianisme et surtout les missions catholiques qui ne tardent pas à suivre les premiers portugais et français établis sur les côtes béninoises au XVI^e siècle. Le rôle prépondérant des Capucins, français, espagnols et belges ne dépasse pas les limites d'Allada. La tradition affirme que c'est sur la demande de Toxonu, roi d'Allada, que les premiers

¹⁴⁷ A. Sinou, *op. cit.*, 1995, p. 65.

missionnaires catholiques arrivent sur la Côte des Esclaves. En 1658, Toxonu envoie un ambassadeur au roi d'Espagne Philippe IV et à Louis XIV pour leur demander d'envoyer des missionnaires. Philippe IV instruit les capucins mineurs déjà installés en Sierra-Leone de propager l'Évangile dans la baie du Bénin. Avec l'aide de l'ambassadeur et de son compagnon qu'ils instruisent après leur baptême, les capucins traduisent la *Doctrina Christiana* en aïzo. Elle constitue le premier catéchisme africain. Neuf missionnaires¹⁴⁸ accompagnent Bans, l'ambassadeur royal et son compagnon à leur retour à Allada.

Deux ans après leur arrivée, le père Lluís Antonio de Salamanca adresse une lettre, le 26 mai 1660, à la Sacrée Congrégation de la *Propaganda Fide* dans laquelle il fait état des premières difficultés rencontrées par les missionnaires. Il énumère, entre autres, « l'attachement de Toxonu à la religion traditionnelle et à ses coutumes notamment la polygamie, l'insalubrité du climat, le manque d'hygiène, la maladie, la nourriture défectueuse, le logement rudimentaire, la méfiance de la part des autochtones, etc. »¹⁴⁹ Cinq missionnaires succombent dans un laps de temps relativement court. Bans apostasie, le roi accroît sa résistance et interdit aux missionnaires de parler de la religion chrétienne. Ils prêchent l'évangile sans « prendre en considération la religion traditionnelle et les mythes et les symboles anciens comme des faits sociaux totaux »¹⁵⁰.

Jean Bonfils attribue l'échec de cette première tentative d'évangélisation aux intentions ambiguës du roi d'Allada qui relègue les missionnaires sur la côte à Godomey. Les relations se tendent entre les missionnaires et les populations d'Allada après le refus du roi de se reconverter au catholicisme. Selon Jean Bonfils, c'est l'attaque d'un missionnaire par les Alladanu qui précipite le départ des missionnaires de la côte. De fait, « un jour tandis que ces derniers (vodunsi) promenaient en cortège l'une de leur divinité, un capucin, crucifix à la main se porta au-devant de la foule et prêcha avec ardeur l'Évangile du Christ. Il fut renversé violemment, frappé et traîné au sol »¹⁵¹. Peu de temps après, les derniers missionnaires reçoivent de Rome l'ordre de partir, mettant ainsi fin à la tentative d'évangélisation des capucins espagnols de la deuxième moitié du XVII^e siècle. Selon une anecdote de Bosman, les missionnaires sont incapables de faire passer un quelconque message évangélique.

En 1666, une nouvelle mission de Capucins arrive à Ouidah, toujours dans un idéal d'évangélisation, mais elle échoue aussi. À la fin du siècle, les Dominicains relayent quelques fois les Capucins. La présence durable de ces prêtres est liée à l'existence des forts. Des chapelains se succèdent

¹⁴⁸ J. Bonfils, *La mission catholique en République du Bénin. De 1945 à nos jours*, Paris, Karthala, 1999, p. 15. L'auteur ajoute aux missionnaires les envoyés du roi, portant à onze le nombre de prêtres à Allada.

¹⁴⁹ J. Bonfils, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁰ B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, Paris/Éditions Lethielleux, Namur/Culture et vérité, 1980, p. 10.

¹⁵¹ J. Bonfils, *op. cit.*, p. 16.

plus ou moins régulièrement au fort portugais pour célébrer librement des cultes. Ces prêtres font fonction d'aumôniers pour le personnel européen et n'ont pas de projet d'évangélisation. Dès 1681, la mission s'appuie plus sur les compagnies commerciales, surtout la Compagnie Royale des Indes Occidentales. Des aumôniers s'embarquent à bord des divers navires en partance pour l'Afrique. Cette relation entre les compagnies maritimes, entreprises d'État et l'Église catholique explique le vide missionnaire qui caractérise le XVIII^e siècle. Au cours de ce siècle, les prétentions napoléoniennes sur les instituts missionnaires français retardent une reprise de la mission en Afrique jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

Au Danxomè, des initiatives privées d'évangélisation prospèrent. Lorsque le directeur du fort français Olivier de Montaguère est obligé d'abandonner son poste en 1787, il laisse sa femme Sophie au roi Kpengla afin que celle-ci obtienne du roi l'embarquement de Gourg, son remplaçant. Deux ans plus tard, Kpengla avant de mourir fait partir Gourg de Ouidah. En lui succédant et comme le veut la coutume, le nouveau roi récupère Sophie comme épouse. La tradition royale confirme ces faits et nous renseigne que Sophie a eu un enfant avec Kpengla, Agbakossi, élevé à Ouidah par la famille d'Oliveira. Sous le règne de Agonglo, Sophie continue à pratiquer sa religion, le catholicisme. Sophie réussit à convaincre Agonglo de se reconvertir au catholicisme ; ceci déplaît aux dignitaires du palais qui font assassiner le roi. À l'action de Sophie s'ajoute celle de Francisco Félix de Souza grâce à qui Guézo se fait baptiser en 1831 sous le prénom de Joseph. Ces œuvres des *Aguda*, les appels incessants des Régis et la création des Missions Africaines de Lyon (actuelle Société des Missions Africaines) relancent l'évangélisation du Danxomè en général et de Ouidah en particulier.

Le débarquement sur la plage de Ouidah, le 18 avril 1861, des pères Francesco Borghero, Louis Edde et Francisco Fernandez marque le début de l'évangélisation du Bénin. Jusqu'à cette date, l'autorité royale s'oppose au baptême de ses sujets. Seuls, les Portugais, d'autres Européens et les anciens esclaves affranchis reçoivent le sacrement. Le soutien de ces derniers aux missionnaires accélère la propagation de l'Évangile au Bénin. Ouidah devient la tête de pont de l'évangélisation sur la côte des esclaves. Ainsi, après avoir favorisé le départ des esclaves qui propagent le vodun dans le Nouveau-Monde, Ouidah, à côté d'Abomey et avant elle, est considérée comme le lieu, d'où l'entreprise systématique d'évangélisation au XIX^e siècle, a rayonné sur tout le pays. Les trois missionnaires logent temporairement à leur arrivée au fort français avant que le Yovogan ne leur affecte le fort portugais le 6 mai.

Mais avant de célébrer sa première messe et de faire quelques baptêmes le 21 avril, Borghero obtient le départ du dernier de « ces prêtres noirs, ordonnés on ne sait guère comment, sans d'autre

connaissance que de savoir lire la messe et faire les cérémonies religieuses mais d'une manière bien misérable. Ces prêtres étaient souvent scandaleux, vivaient parmi les Noirs presque à leur manière, mais enfin ils étaient les représentants des autres portugais, ils administraient le baptême aux enfants des descendants portugais, aux Brésiliens, faisaient leurs enterrements, disaient la messe le dimanche mais rien au-delà »¹⁵². Borghero ouvre aussi une école pour les enfants afro-brésiliens. Le prêche du père Borghero contraste avec l'attitude des missionnaires que les Portugais font venir de l'île de Sao Tomé. Les méthodes de la mission suscitent l'opposition des autres autorités religieuses de Ouidah. Les prêtres vodun accusent Borghero de briser le repos des vodun. Le Yovogan tolère difficilement la présence du missionnaire qu'il envoie plusieurs fois en prison. En 1863, on le rend responsable de la foudre qui est tombée sur le fort portugais et le Yovogan lui demande de payer une amende. Face à son refus, il est une fois de plus emprisonné. Durant le séjour au fort portugais, le père Fernandez meurt le 3 novembre 1863, et y reçoit la sépulture.

Le 12 avril 1865, soit quatre ans après le débarquement des missionnaires, le directeur du fort les expulse puisqu'il réinvestit les locaux. Dans leur errance, les missionnaires trouvent provisoirement refuge auprès du Brésilien, Monteiro, qui leur concède une grande maison. Peu après, ils obtiennent un terrain grâce au commandant de la station navale des côtes occidentales d'Afrique, l'Amiral Lafond de Ladibet, avec qui ils entretiennent de solides relations. Lafond de Ladibet instruit le capitaine Lamark qui obtient de Glèlè en faveur des missionnaires, un terrain excentré à l'ouest de Ouidah sur lequel ils font construire une église et un presbytère. Le site abrite sous la colonisation le camp des gardes de cercle. Le bâtiment est transformé en la résidence du chef de la circonscription urbaine jusqu'aux années 2000.

Par ailleurs, les missionnaires catholiques étendent leurs œuvres à d'autres régions du Dahomey/Bénin. Ainsi, ils officient à Agoué, ville fondée en 1821 par « un millier de Minas venus de Petit-Popo (actuellement Anéxo, Togo) sous la conduite de Komlangan »¹⁵³. Agoué prospère avec l'implantation dès 1835 de quatre à cinq cents affranchis du Brésil. Ces derniers construisent grâce à Joaquim d'Almeida une chapelle dédiée au *Senhor Jezus da Redençao* (Rédemption de Jésus). Jean Bonfils¹⁵⁴ signale que d'Almeida construit le premier lieu de culte officiel sur la côte avec des ornements religieux, des fonts baptismaux, cloches, etc. qu'il reçoit des pères de Carmes du Brésil. Ceux-ci lui demandent de s'adresser aux missionnaires du fort portugais afin d'obtenir d'eux ce qui pourrait lui permettre d'assurer à ses coreligionnaires l'exercice de leur culte. C'est dans ces conditions que les pères

¹⁵² F. Borghero, *Le journal des premiers établissements des missions catholiques dans le vicariat apostolique du Dahomey*, dactylographie (AMA, Rome, 2 E3), vers 1870, p. 19.

¹⁵³ J. Bonfils, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹⁵⁴ J. Bonfils, *op. cit.*, p. 38.

de Ouidah visitent de temps en temps les chrétiens d'Agoué fraîchement revenus du Brésil jusqu'à la création de la station en 1874 par le père Bouche. D'Aguessy et Akindélé¹⁵⁵, le père Bouche trouve la chapelle construite par d'Almeida.

Les progrès de l'évangélisation inquiètent les autorités du Danxomè qui créent de sérieux problèmes aux missionnaires. Ainsi, on impute aux missionnaires la sécheresse qui sévit à Ouidah en 1871. Face à cette accusation, les prêtres se réfugient à Porto-Novo et à Agoué où ils créent une école en 1878 dirigée par trois religieuses. Leur départ relègue Ouidah au rang de mission annexe. Le retour des prêtres à Ouidah coïncide avec l'arrivée d'un jeune missionnaire en 1884. Le nouveau prêtre, Alexandre Dorgère se fait construire une nouvelle chapelle dans le quartier Zomaï à l'emplacement actuel de la prison civile. Dorgère, hébergé par les d'Almeida (Antonio et son fils Bernardo) ne tarde pas à ouvrir une école dont il confie la gestion à un Ouidanais, Lorenzo Rufino, un dispensaire, une ferme ainsi qu'un hébergement pour les religieux.

Photo n° 9 : Révérend père Alexandre Dorgère



Source : <http://evenos.asso.free.fr/?q=dorgere>

Le père Dorgère connaît au cours de son séjour apostolique les mêmes déboires que ses prédécesseurs. En 1890, il est momentanément fait prisonnier par le roi Béhanzin lors de la crise entre le Danxomè et la France. Auparavant, les sœurs se réfugient à Agoué. Il devient à sa sortie de prison, l'aumônier des troupes de la marine française sur la côte des esclaves. Dès lors, l'amiral de Cuverville¹⁵⁶ à qui, Eugène Étienne, le sous-secrétaire d'Etat aux colonies a donné le pouvoir d'agir en qualité de lieutenant-gouverneur des Etablissements français du golfe du Bénin, le choisit pour porter à Abomey

¹⁵⁵ A. Akindélé, C. Aguessy, *Le Dahomey*, Paris, Éditions maritimes et coloniales, 1955, p. 46.

¹⁵⁶ Il est le commandant d'un bâtiment naval français, la *Naïade*.

des propositions de paix au nom de la France. Les pourparlers qu'il initie grâce à ses relations amicales avec Béhanzin et certains dignitaires aboutissent à l'arrangement de Ouidah qui met fin à la première guerre entre la France et le Danxomè. Après la signature du traité entre l'amiral de Cuverville et les représentants de Béhanzin à Ouidah, la mission catholique jouit de la paix. Par conséquent, père Dorgère retourne à Abomey en mars 1891 sur appel de Béhanzin qui veut qu'il soit accompagné de trois sœurs, Agathe, Cyrille et Germaine¹⁵⁷.

Toutefois, la reprise de la guerre entre la France et le Danxomè amène pour la troisième fois, les pères et les religieuses à se retirer sur Agoué, jusqu'à ce que, les troupes expéditionnaires conduites par le colonel Dodds s'emparent d'Abomey le 17 novembre 1892. Le retour de la mission à Ouidah le 10 décembre 1892 coïncide avec la nomination du nouveau vicaire, le père Steinmetz.

Des années plus tard, Béhanzin se fait baptiser sous le prénom d'Alexandre en hommage au père Dorgère lors de sa déportation en Martinique. On dit même à Djimè¹⁵⁸ que c'est le père Dorgère qui a offert au roi son premier crucifix.

Après la proclamation de la déchéance de Béhanzin, le 3 décembre 1892, les pères Lissner et Steinmetz suggèrent au gouvernement français d'attribuer à la mission catholique les anciennes possessions à Ouidah du roi déchu. Le domaine en question est le quartier général de l'administration fon à Ouidah. Il comprend la résidence (Agoli)¹⁵⁹ du Yovogan et la place Djêgbé¹⁶⁰. Satisfait de la décision du pouvoir colonial, le père Steinmetz affirme qu'« aucun emplacement ne pouvait mieux convenir »¹⁶¹ pour l'installation de la mission.

En 1901, les pères déménagent de la périphérie au centre-ville, à Agoli. Le 25 juillet de la même année, Rome transforme par décret la province apostolique en vicariat et nomme monseigneur Dartois évêque de Ouidah. Les pères pensent que cette promotion impose la construction d'une église digne du ministère épiscopal. Dartois et Steinmetz s'accordent sur l'érection d'un « vaste temple où la lumière entrerait puissamment et où les piliers ne cacheraient pas à la vue des fidèles le maître d'autel. Les chrétiens de Ouidah sollicités, offrirent or et argent et la promesse de terre, sable, et main-d'œuvre

¹⁵⁷ P. Hazoumé, *Cinquante ans d'apostolat au Dahomey. Souvenirs de S.E. Mgr. Fr. Steinmetz, 1892-1942*, Lyon, Procure des Missions Africaines, 1939, pp. 14-17.

¹⁵⁸ Palais privé du roi Béhanzin.

¹⁵⁹ Agoli est constitué par la résidence du Yovogan, les chambres d'accusation et la prison royale à Ouidah.

¹⁶⁰ Place où l'on rassemble la population pour écouter les messages royaux apportés d'Abomey par les récadères (la récade est un bâton de commandement. Ce mot vient de recados (messenger en portugais). Cet emblème d'autorité provient d'un bois coudé qui fut la houe primitive. Il actualise la présence royale).

¹⁶¹ P. Hazoumé, *50 ans d'apostolat au Dahomey, souvenirs de Mgr Steinmetz*, Lyon, Éditions des Missions Africaines de Lyon, 1942, p. 14.

gratuits »¹⁶². Le choix du site est stratégique. Les Ouidanais manifestent leur mécontentement puisque la future église se situe, tel un défi, en face du temple des pythons et du bosquet du Dangbé-Drê (la reine des Dangbé).

La participation des Ouidanais s'accroît sous l'épiscopat de Steinmetz qui remplace Dartois mort en 1905. De fait, il associe « les féticheurs les plus notables »¹⁶³ de la ville. Avec le concours du grand prêtre du fâ, Agnilo, ami du nouvel évêque qui le convertit sous le prénom de Simon, tous les quartiers de la ville ramènent à tour de rôle du sable de la route de la plage sur le chantier. Pendant que les femmes portent le sable dans des Calebasses, les hommes de leur côté ont des tonneaux en bois de 800 litres qu'ils remplissent et roulent jusqu'à l'église. C'est ce système qui permet d'approvisionner le chantier en sable. Durant la construction de l'église qui va durer 6 ans, les incidents et les provocations se multiplient entre les fidèles catholiques et les adeptes du vodun. Après l'achèvement de la construction, le vicariat apostolique de Ouidah devient le point de rassemblement des pères de la Société des Missions Africaines de Lyon affectés au Dahomey.

Photo n° 10 : La basilique de Immaculée Conception de Ouidah



Source : <https://fr.tripinafrica.com>, consulté le 7 décembre 2018.

Prévue pour être dédiée au Sacré-Cœur de Jésus, la cathédrale est finalement dédiée à l'Immaculée Conception en 1948 à l'occasion de la commémoration du troisième centenaire de la célébration du culte de l'Immaculée Conception à Ouidah. Une plaque de marbre située à l'intérieur

¹⁶² M. Balard, *Dahomey 1930 : mission catholique et culte vodoun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2017, p. 297.

¹⁶³ A. Sinou, *op. cit.*, 1991, p. 231.

basilique¹⁶⁴ rappelle l'événement. En 1648, le Portugal en retrouvant son indépendance se consacre à Marie Immaculée. C'est donc les Portugais présents sur la côte ou à Ouidah à cette date qui introduisent le culte de l'Immaculée Conception dans la ville. Cette tradition s'enracine au fond de l'église de Ouidah. Le 8 décembre 1948, le pouvoir colonial français interdit la procession qui conduit annuellement les chrétiens de l'église jusqu'au fort portugais. L'école de la cathédrale contribue au rayonnement de l'instruction, de l'éducation et du savoir-faire des Ouidanais.

En dehors du bâtiment de la basilique dont Alain Sinou¹⁶⁵ étudie avec minutie l'architecture, Steinmetz jette également les bases de la création d'un séminaire en 1910 sur le site sur lequel il fonde en 1899 la ferme sainte Jeanne d'Arc. En créant cette ferme, Steinmetz vise à accroître les ressources de la mission. Ainsi, il fait planter sur une centaine d'hectares, jusqu'à 11 000 caféiers, 2 000 cocotiers, 1 700 palmiers à huile. Le séminaire inauguré en 1914 accueille dès 1919, en dehors des aspirants dahoméens, les futurs prêtres du Togo et de la Côte d'Ivoire. Le diocèse de Saint-Gall en Suisse qui finance l'agrandissement du séminaire afin d'accueillir un grand nombre de novices donne son nom à l'établissement. Dès lors, le séminaire Saint-Gall forme les prêtres indigènes.

Les premiers prêtres formés à Saint-Gall sont les révérends pères Thomas Mouléro Djogbénu et Gabriel Kiti ordonnés respectivement le 15 août 1928 et le 15 septembre 1929. Monseigneur Cessou, évêque du Togo procède à l'ordination du père Mouléro Djogbénu en absence de Steinmetz, empêché pour raison de maladie et rentré en France. Gabriel Kiti, deuxième prêtre dahoméen et Ouidanais reçoit des mains de Steinmetz, l'onction sacerdotale.

Les successeurs des premiers missionnaires poursuivent l'évangélisation du Dahomey avec un acharnement certain afin de permettre à son peuple de répondre à l'appel du christianisme. Cet appel instaure une compétition active entre missions méthodistes et catholiques, avivée par la présence britannique au Nigeria, accélère l'implantation des méthodistes à Ouidah.

En 1843, les missions wesleyennes de Londres envoient au roi Guézo Thomas Birch Freeman négociant l'implantation des protestants au Danxomé. Seuls quelques Ouidanais travaillant surtout pour la maison anglaise Swanzy et leurs proches se convertissent au protestantisme qui s'est établi dans la ville en 1854. Mais en 1864, Glèlè interdit la mission protestante, obligeant du coup les fidèles à se réfugier à Agoué et à Grand-Popo. Ils profitent de l'ouverture du Danxomé au christianisme pour revenir à Ouidah en 1881. À cette date, Glèlè autorise le pasteur John Milum à ouvrir une mission dans la ville. Vingt-quatre ans plus tard, Isaac David Gnahoui offre à la mission un terrain au quartier Fonsramè, non

¹⁶⁴ Le 8 décembre 1989, le pape Jean-Paul II élève l'église en basilique.

¹⁶⁵ A. Sinou, *op. cit.*, 1991, pp. 232-234.

loin du temple de Nensuxwé, sur lequel les missionnaires érigent un temple. Le bâtiment en terre a été remplacé en 1953 par l'actuel édifice. La résidence du pasteur est construite en terre et demeure fonctionnelle. Un local en parpaings de ciment a servi de lieu de culte de 2000 à 2006. Au cours de cette période, le bâtiment occupé par le pasteur est restauré.

Le protestantisme est peu présent du fait de la colonisation française qui a favorisé la diffusion du catholicisme. Depuis 1990, divers courants du protestantisme se sont implantés dans la ville et coexistent avec l'islam dont l'avènement remonte à la période de la traite transatlantique.

De fait, les intermédiaires yoruba du Nigeria qui viennent vendre des esclaves sur la côte apportent l'islam à Ouidah dès la fin du XVII^e siècle. Les multiples guerres qui ébranlent Oyo à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle provoquent une importante émigration et de nombreux Yoruba s'installent dans les comptoirs côtiers dont Ouidah¹⁶⁶. Ils se fixent non loin du quartier Zomaï. La tradition familiale des Assani affirme que le premier lieu de réunion des musulmans est un abri en paille (un apatam) localisé dans le quartier Abata. Ces premiers musulmans voient leur nombre s'accroître, en 1835 avec l'arrivée des anciens esclaves déportés du Brésil à la suite de la révolte des Malès. La communauté musulmane comprend aussi des Marrons sierra-léonais que les Britanniques introduisent dans la région à partir de Lagos.

Parmi ces Marrons établis à Ouidah, l'imam Liadi Ahmidou, est certainement le plus représentatif. Né en Sierra-Léone, il séjourne temporairement à Lagos, où il suit des cours dans une école musulmane. Durant sa formation coranique, Ahmidou profite pour terminer son apprentissage de bijoutier. Il s'installe à Ouidah et exerce en dehors de ses fonctions religieuses, le métier de tonnelier. La communauté musulmane ne constitue pas un groupe homogène à Ouidah. Des différends éclatent souvent entre les musulmans à l'occasion de la nomination de l'imam. Sous la colonisation, le commandant de cercle arbitre à maintes reprises ces crises entre coreligionnaires. Au sein de cette communauté qui vit isolée des autres groupes religieux, les Marrons et Afro-Brésiliens pratiquent l'endogamie et ne se mélangent pas aux Yoruba. Le déclin des activités commerciales n'attire guère les commerçants d'origine yoruba qui préfèrent à Ouidah d'autres comptoirs (Lagos et Porto-Novo) plus prospères.

À la fin du XIX^e siècle et au cours du XX^e siècle, des Haoussa qui combattent aux côtés du colonisateur et des artisans, vendeurs d'ovins viennent s'ajouter à la communauté. La grande mosquée de Ouidah construite dans les années 1920 se trouve au quartier Maro. Le bâtiment construit renvoie dans sa forme et dans sa décoration à celui de Porto-Novo, lequel s'inspire de la mosquée de Lagos, et, de ce fait indirectement aux églises catholiques de Salvador de Bahia.

¹⁶⁶ A. Sinou, *op. cit.*, 1991, p. 243.

Photo n° 12 : L'actuelle grande mosquée de Ouidah



Faute de moyens financiers, le chantier n'est pas achevé et s'étale sur plusieurs décennies. Entre-temps, en 1978, la communauté musulmane entreprend de nouveaux travaux et fait élever deux tours, conformément au style des mosquées d'aujourd'hui qui s'inspirent des modèles du Golfe Persique. Les travaux ne prennent fin qu'au début des années 2000. Actuellement Ouidah compte une demi-douzaine de mosquées secondaires.

En dépit de son isolement, l'islam subit l'influence du vodun à qui les alpha empruntent les techniques de consultation ou de guérison.

3-3- L'essor du catho-vodoun

Le catho-vodun est la forme moderne du vodun selon laquelle la rupture entre le vodun et le catholicisme n'est qu'artificielle. Le catholicisme et le vodun sont des aspects différents mais complémentaires d'une même religion. Le vodun est une religion qui a une forte capacité d'adaptation et de transformation dans certaines conditions comme par « exemple face à la colonisation et à l'inculturation du catholicisme en Afrique »¹⁶⁷. Herskovits¹⁶⁸ mentionne les capacités de mutation du vodun en face de la « transculturation » et de la « néoculturation » pour signifier la transposition d'une culture à l'intérieur de l'autre ou la transformation d'une culture par l'autre. Le clergé vodun est le premier à être convaincu de la possibilité de se lancer à la conquête du catholicisme¹⁶⁹. Chef de tous les vodun du Danxomè, Guézo n'hésite pas à proposer à son allié de Souza de prendre le Nensuxwé. En adoptant le Nensuxwé, qui prend tour à tour le nom de Zo-ma-do-nou (on ne met pas le feu dans la bouche) et ahi-ma-dô-gossou (le cœur ne donne pas de coup de poing, c'est la main : alo dô)¹⁷⁰, Francisco

¹⁶⁷ P. Lando, *op. cit.*, 36.

¹⁶⁸ Herskovits, *Dahomey an Ancient West African Kingdom*, New York, J.J. Augustin, 1938, 402 p.

¹⁶⁹ P. Lando, *op. cit.*, 36

¹⁷⁰ J. Bonfils, *op. cit.*, p. 33.

Félix de Souza, catholique fervent, devient le maître de plusieurs couvents de vodun surtout ceux du quartier Brésil. Selon la tradition familiale, de Souza est le seul *Aguda* à posséder son propre vodun, Dagoun (du mot portugais *dragão*, c'est-à-dire le dragon). Il s'agit d'un serpent classé dans la catégorie des tovodun, c'est-à-dire un vodun de l'eau. Dagoun a aussi des liens avec Sakpata (le vodun de la variole et de la terre) dont il serait le messenger, et Hêviosso, (le tonnerre). Dagoun et les huit autres vodun qui lui sont subordonnés protègent la famille de Souza. Il possède ses propres fidèles, son temple, ses cérémonies et sa hiérarchie de culte.

Les vodunon comme on les appelle couramment au sud-Bénin estiment que les objets sculptés en bois, en pierre et en argile constituent autant d'intermédiaires pour atteindre un Dieu trop lointain, trop fort et inaccessible aux êtres humains démunis d'une part, et faisant face aux difficultés quotidiennes¹⁷¹ d'autre part. La même pratique se retrouve dans le culte catholique, sauf qu'en milieu vodun, on combine le recours aux intermédiaires avec le culte des morts et des esprits.

Dans les régions imprégnées du vodun, le commun des habitants estime que recourir aux services du prêtre ou de ses auxiliaires est une manière d'aider Dieu et donc de participer à l'œuvre de la création. Par conséquent, il n'y a pas d'infidélité à Dieu en allant de l'église à la religion traditionnelle. Cette perception se manifeste à travers la collection des objets d'art du symbolisme vodun au sein desquels le Crucifix, une statue ou image de la Vierge occupent de plus en plus une bonne place. Globalement, on est « intégré dans le milieu et le culte vodun de la même manière façon qu'on y naît et qu'on y meurt dans une constance et une continuité remarquable »¹⁷². Dans ces conditions, le fonctionnement interne du groupe se baserait sur la religion traditionnelle du vodun alors que sa régulation externe relèverait de la religion catholique. Les structures internes des institutions du vodun et ses valeurs cardinales, intangibles et permanentes régiraient le phénomène de compartiments étanches. Tout ceci pourrait permettre au vodun de s'adapter au changement de l'environnement social, politique et économique.

Le système vodun se transforme face aux diverses mutations de la culture ambiante. Ainsi, le Bénin subit comme ses voisins l'invasion depuis quelques décennies d'une multitude d'églises et de temples de mouvements religieux modernes issus de la mouvance évangéliste et pentecôtiste. Ouidah n'échappe pas à ce phénomène. Par conséquent, le vodun doit cohabiter avec les religions révélées. Dans cette cohabitation, le vodun et le christianisme taisent leurs divergences et s'échangent les instruments de musique et des gestuels. Ainsi, « les hochets, les gongs et les tambours, autrefois en usage uniquement dans les couvents vodun [...] accompagnent désormais les prières dans les temples et les cathédrales. Les

¹⁷¹ P. Lando, *op. cit.*, p. 37.

¹⁷² *Ibidem*.

guitares, les accordéons aussi se jouent et se déploient allègrement au service des adeptes du vodun. Les chants de prière n'ont plus de frontières entre les processions des initiés du vodun et celles des fidèles chrétiens, même si l'on essaie de part et d'autre d'aménager et d'adapter les paroles... »¹⁷³.

Les échanges sont plus fréquents avec le catholicisme du fait de l'africanisation de ses rites et de son clergé à partir de 1950. Dès lors, il est souvent difficile « de distinguer les fidèles du vodun et les chrétiens, car on rencontre presque les mêmes personnes à genoux à la table sainte, ou tout au moins assises à l'église et au temple, et à genoux devant les idoles. Les mêmes mains sont tantôt arborées de bracelets de cauris, tantôt elles égrènent le chapelet avec la croix en pendentif. [...] ; le chrétien et le vodunsi se marient non seulement devant le maire, mais aussi devant « le Padre » à l'église »¹⁷⁴. Ainsi, les chants, danses, instruments de musique traditionnelle et les processions qui n'avaient pas rapport avec la religion des missionnaires trouvent leur place à l'église. C'est dans ces conditions que les Afro-Brésiens font intégrer dans les fêtes catholiques à Ouidah, la fête des jumeaux, cérémonie annuelle de la culture vodun. La célébration des jumeaux que la société place un cran au-dessus du commun des mortels a généralement lieu le 27 septembre et coïncide avec la fête de saints Cosme et Damien à Bahia.

À la fête des jumeaux s'ajoute le culte des morts qu'adoptent plusieurs familles catholiques afro-brésiliennes. Par exemple, chez les d'Almeida, ce culte des morts s'appelle *azikpé*¹⁷⁵. Le sanctuaire familial abrite une reproduction de la vierge Marie, une croix et les sièges de tous les chefs du clan. Cependant, les influences touchent aussi le vodun. Certains cultes du vodun comme le Thron rappellent étrangement des cultes catholiques notamment certaines prières adressées à la Vierge et le partage de l'hostie.

Conclusion

Nous avons tenté dans cet article de reconstituer un tant soit peu l'histoire de Ouidah depuis ses origines jusqu'à sa relégation au rang de ville secondaire. Après avoir connu une vie très florissante aux multiples plans économique, social et politique entre le XVI^e et la fin du XIX^e siècle, Ouidah amorce graduellement un déclin qu'explique en partie le départ des compagnies et factoreries qui s'établissent à Grand-Popo. Cette ville draine les activités qui sont menées autrefois à Ouidah. De plus, la population ouidanaise suit le mouvement. En dépit de la baisse des activités économiques et de la taille de la population, il subsiste à Ouidah quelques permanences qui continuent de faire la fierté de la ville. Les événements qui se sont déroulés à Ouidah ont laissé des traces indélébiles. L'abondance des pratiques

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ R. P. E. Assogba, *Le musée d'histoire de Ouidah*, Éditions Saint Michel, 46 p., Cotonou, 1994, pp. 40-41.

¹⁷⁵ Tabouret ou chaise en guingbé parlé au sud du Bénin, du Togo et une partie au sud du Ghana.

liées au vodun et l'incorruptibilité de son territoire font de Ouidah une ville singulière dont la particularité lui donne son âme. Ouidah est une ville fractale caractérisée par la succession et la juxtaposition des diverses influences de son espace urbain, imprenable à cause de son passé lié à la traite transatlantique et au vodun. La dimension culturelle de ce dernier se projette dans l'espace qu'elle influence par l'intermédiaire de divers marqueurs.

Sources

- Agbo Casimir, *Histoire de Ouidah : du XVI^e au XX^e siècle*, Avignon, Presses universelles, 1959, 307 p.
- Aguessy Adolphe et Cyrille Akindélé, *Le Dahomey*, Paris, Éditions maritimes et coloniales, 1955, 126 p.
- Beudet M, « Cercle de Ouidah (origine des villages) », in *Études Dahoméennes*, n° VIII, 1952, pp. 58-62.
- Baudin Noël, *Fétichisme et féticheurs*, Lyon, Séminaire des Missions Africaines, 1884, 112 p.
- Berbain Simone, *Études sur la traite des Noirs au Golfe de Guinée, Le comptoir français de Juda (Ouidah) au XVII^e siècle*, mémoires de l'IFAN, n° 3, Paris, Librairie Larose, 1942, 125 p.
- Bertho R. P., « Une tribu africaine : les Houéda. La royauté », in *Écho des Missions Africaines*, 1935, pp. 175-178.
- Bertho R.P., « Une tribu africaine : les Houéda », in *Écho des Missions Africaines*, 1936, pp. 26-28.
- Bertho R.P., « Une tribu africaine : les Houéda. La royauté », in *Écho des Missions Africaines*, 1936, pp. 41-42, 60-61, 74-77, 89-91.
- Borghero François, *Le journal des premiers établissements des missions catholiques dans le vicariat apostolique du Dahomey*, dactylographie (AMA, Rome, 2 E3), vers 1870.
- Burton Richard Francis, *A mission to Gelele, king of Dahome*, Londres, Tinsley Brothers, 1864, 386 p.
- Dunglas Édouard, « Contribution à l'histoire du Moyen Dahomey (Royaumes d'Abomey, de Kétou et de Ouidah) », in *Études Dahoméennes*, n° XIX, 1957, p. 11-135.
- Forbes Frederick Edwin, *Dahomey and the Dahomans, being the Journals of two missions to the King of Dahomey and residence at his capital in the years 1849 and 1850*, Londres, Longman, Brown, Green and Longmans, 1851, 2 vol., 248 et 244 p.
- Gavoy Marcel, « Note historique sur Ouidah », in *Études dahoméennes*, n° XIII, IFAN, 1955, p. 47.
- Hazoumé Paul, « Aperçu historique sur les origines de Ouidah. Origine de la ville et du nom Ouidah », in *La Reconnaissance Africaine*, n° 10, 1925, p.8.
- Hazoumé Paul, « Histoires de Ouidah, le commerce avec les Européens sur la côte des Graines », in *La Reconnaissance Africaine*, n° 11, 1926, p. 8.

Hazoumé Paul, « La migration ouest-est des Xweda », in *La Reconnaissance Africaine*, n°4 du 15 octobre 1925, p. 7.

Hazoumé Paul, *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'ethnologie, 1937, p. 28.

Hazoumé Paul, *Cinquante ans d'apostolat au Dahomey. Souvenirs de S.E. Mgr. Fr. Steinmetz, 1892-1942*, Lyon, Procure des Missions Africaines, 1939, 62 p.

Le Herissé Alexandre, *L'ancien royaume du Dahomey. Mœurs, religion, histoire*, Paris, Larose, 1911, 384 p.

Melville J. Herskovits, *Dahomey an ancient West African Kingdom*, New York, J.J. Augustin, 1938, 402 p.

Merlo Christian, « Hiérarchie fétichiste de Ouidah. Inventaire ethnographique, démographique et statistique des fétiches de la ville de Ouidah, Dahomey », in *Bulletin de l'IFAN*, T.1 et 2, 1940, pp.1-84.

Norris Robert, *Voyage au pays du Dahomé, État situé dans l'intérieur de la Guinée*, Paris, Gay & Gide, 1790, 243 p.

Pognon André, « Le problème popo », in *Études Dahoméennes*, n° XIII, IFAN, 1955, pp. 11-14.

Snelgrave William, *A new account of some parts of Guinea and slave-trade*, Londres, James, 1734, 288 p.

Jean François Reste, *Le Dahomey. Réalisations et perspectives d'avenir*, Paris, Édition du Comité de l'Afrique française, 1934, 251 p.

Verger Pierre, « Le Culte des vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhão par la mère du roi Ghèzo? », in *Études Dahoméennes*, VIII, Porto Novo, 1952. pp. 19-24.

Études et éléments de bibliographie

Adoukonou Barthélémy, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, Paris et Namur, Éditions Lethielleux Culture et vérité, 1980.

Ahanhanzo Glèlè Maurice, *Le Danxomè. Du pouvoir Aja à la nation fon*, Paris, Nubia, 1974, 282 p.

Akinjogbin Isaac, *Dahomey and its neighbours 1708-1818*, Cambridge University Press, 1967, 233 p.

Anignikin C. Sylvain et Codo C. Bellarmin, « Ouidah sous le régime colonial », in *Les voies de la renaissance de Ouidah. Actes du pré-colloque Origines tenu à Ouidah du 23 au 27 septembre 1985*, Caen, Kanta, pp. 103-114.

Araujo Ana Lucia, *Mémoires de l'esclavage et de la traite des esclaves dans l'atlantique sud : enjeux de la patrimonialisation au Brésil et au Bénin*, thèse de doctorat en histoire, Université de Laval, 2007, 2 vol., 368 p et 81 p.

Araujo Ana Lucia, « Dahomey, Portugal, and Bahia : King Adandozan and the Atlantic Slave Trade », in *Slavery and Abolition* 3, n° 1, 2012, pp. 1-19.

Assogba Romain Philippe Ekanyé, *Le musée d'histoire de Ouidah*, Éditions Sait Michel, Cotonou, 1994, 46 p.

Augé Marc, *Le dieu objet*, Paris, Nouvelle Bibliothèque Scientifique/Flammarion, 1988, 150 p.

Balard Martine, *Dahomey 1930 : mission catholique et culte vodoun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2017, 333 p.

Bay G. Edna *Wives of the Leopard: Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville/Londres, University of Virginia Press, 1998, 376 p.

Bonfils Jean, *La mission catholique en République du Bénin. De 1945 à nos jours*, Paris, Karthala, 1999, 276 p.

Braga J. S., « Anciens esclaves brésiliens au Dahomey. Contribution à l'étude de la langue portugaise au Dahomey », in *Études Dahoméennes*, Nouvelle série, 1970, n°17, pp. 91- 98.

Chatwin Bruce, *The Viceroy of Ouidah*, London, Jonathan Cape, 1980, 160 p.

Cornevin Robert, *La République Populaire du Bénin. Des origines dahoméennes à nos jours*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, 584 p.

Coquery-Vidrovitch Cathérine, « Le blocus de Whydah, 1876-1877 et la rivalité franco-anglaise au Dahomey », in *Cahiers d'études africaines*, II, 3, Mouton, Paris, 1962, pp. 373-419.

David Philippe, *Le Bénin*, Paris, Karthala, 1998, 218 p.

Djivo Adrien, *Guézo, la rénovation du Dahomey*, Paris, Dakar, Abidjan, ABC/NEA, 1977, pp. 23-24.

Dohou C. Denis, « Influences brésiliennes à Ouidah », in *Afro-Àsia*, n° 12, 1976, pp. 193-209.

Falcon Paul, *Religion du vodoun et superstition au Dahomey-Sud*, thèse de doctorat, Université catholique de Toulouse, 1965, 420 p.

Falcon Paul, « Religion du Vodun », in *Études Dahoméennes*, n° 18-19, IRAD, 1970, pp.1-212.

Gainet Bernard, « Le Dahomey dans la « colonisation nouvelle » 1799 », in *Dix-huitième siècle*, 2012/1 n° 44, pp. 97-116.

Guran Milton, *Les Agoudas, les "les Brésiliens" du Bénin*, Paris, La Dispute/Snédit, 2010, 304 p.

Haas L. Robert, « Musée historique de Ouidah: Centre international d'études et de recherches sur la traite négrière et la diaspora noire : République Populaire du Bénin », 1984, consulté en ligne sur <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000062936>.

Iroko Adiola Félix, *Le royaume de Toli-Bosito du XVI^e au XIX^e siècle*, Cotonou, Les Nouvelles Éditions du Bénin, 1999, 280 p.

- Karl-Augustt Emmanuel, *Les traités de protectorat français dans le Dahomey 1892-1894*, Tomes I et II, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Toulouse, 1970, p. 115.
- Karl-Augustt Emmanuel, « Savi ou le destin pluriel d'une colonie de peuplement fon (1727-1960) », in *La Nation*, n° 2575, 2000, pp. 2-6.
- Koffi Tougbo, *L'élément portugais dans les univers linguistique et onomastique du Golfe de Guinée : étude de cas*, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3/Université de Cocody, thèse de doctorat en études du monde lusophone, 2010, 319 p.
- Krasnowolski Andrezj, *Les Afro-Brésiliens dans les processus de changement de la Côte des Esclaves*, Varsovie, Académie polonaise des sciences, Centre de recherche sur les pays hors d'Europe, 1987, 216 p.
- Lando Paul, *Territoires du vodoun en milieu urbain. Le cas de Ouidah en République du Bénin*, Paris, L'Harmattan, 2016, 275 p.
- Law Robin, « A Neglected Account of the Dahomian Conquest of Whydah (1727) : the 'relation de la guerre de Juda' of the sieur Ringard of Nantes », in *History in Africa*, volume 15, 1988, pp. 321-338.
- Law Robin, « The Evolution of the Brazilian Community in Ouidah », [consulté en ligne] <http://run.edu.ng/media/6500789643232.pdf>, le 14 novembre 2018.
- Law Robin, « A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66 », in *Afro-Ásia*, n° 27, 2002, pp. 41-77.
- Law Robin, *Ouidah. The Social History of a West African Slaving 'Port'*, Athens, Ohio university press, 2004, 307 p.
- Law Robin, « Madiki Lemon, The "english captain" at Ouidah, 1843-1852 : an exploration in biography », in *History in Africa*, vol. 37, 2010, pp. 7-123.
- Lovejoy E. Paul, « The Context of Enslavement in West Africa : Ahmad Bābā and the Ethics of Slavery », in J. Landers, B.M. Robinson, *Slaves, Subjects and Subversives : Blacks in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007.
- Manning Patrick, « L'affaire Adjovi : la bourgeoisie foncière naissante au Dahomey face à l'administration », in C. Coquery-Vidrovitch (Éd.), *Entreprises et entrepreneurs en Afrique (XIX^e-XX^e siècles)*, vol. 2, Paris, L'Harmattan, 1983, pp. 256-257.
- Maupoil Bernard, *La géomancie à l'ancienne côte des Esclaves*, Paris, Institut d'ethnologie, 1961, 688 p.
- Merlo Christian et Vidaud Pierre, « Dangbé et le peuplement Houéda », in François Medeiros, de (Éditeur), *Peuples du golfe du Bénin, aja-éwé*, Paris, Karthala- CRA, 1984, pp. 269-304.

Merlo Christian, « Note sur le peuplement de Ouidah », in François Medeiros, de (Éditeur), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Karthala- CRA, 1984, pp. 67-70.

Newbury C. William, *The Western Slave Coast and Its Rulers. European Trade and Administration Among the Yoruba and Adja - Speaking People of South - Western Nigeria, Southern Dahomey and Togo*, Oxford, Clarendon Press, 1961, 234 p.

Quenum S. Venance, *Ouidah. Cité historique des « Houéda »*, fascicule publié en 17 p.

Sanvi A.M.C, *Les métis et les Brésiliens dans la colonie du Dahomey 1890-1920*, mémoire de maîtrise, UNB, 1977, 282 p.

Savary Claude, *La pensée symbolique des Fo du Dahomey. Tableau de la société et étude de la littérature orale d'expression sacrée dans l'ancien royaume du Dahomey*, Genève, Éditions Médecine et Hygiène, 1976, 396 p.

Segurola Basilio et Rassinoux Jean, *Dictionnaire Fon-Français*, Madrid, Société des Missions Africaines, 2000, 415 p.

Sinou Alain, *Ouidah et son patrimoine*, Paris/Cotonou, Orstom-SERHAU, 1991, 413 p.

Sinou Alain, *Le comptoir de Ouidah. Une ville africaine singulière*, Paris, Karthala, 1995, 191 p.

Sogbossi Valère, *L'évolution économique de la région de Gléxwé du royaume xwéda de Saxé à la domination fon*, Université d'Abomey-Calavi, mémoire de maîtrise en histoire, 2011, 99 p.

Soglo Gilles Raoul, *Les Xwéda. De la formation du royaume de sayi (Saxé) à la dispersion, XV^e- XVII^e siècle*, mémoire de maîtrise, UNB, 1994, 120 p.

Soullilou Jacques, *Rives coloniales architectures, de Saint-Louis à Douala*, Paris, Éditions Parenthèses/Éditions de l'Orstom, 1993, 316 p.

Souza Simone, de, *La famille de Souza du Bénin-Togo*, Cotonou, Les Éditions du Bénin, 1992, 320 p.

Turner Jerry Michel, *Les Brésiliens. The impact of former Brazilian slaves upon Dahomey*, thèse d'histoire, Université de Boston, 1975, 401 p.

Van Dantzig Albert, *Les Hollandais sur la côte de Guinée à l'époque de l'essor de l'Ashanti et du Dahomey 1680-1740*, Paris, L'Harmattan, 1980, 327 p.

Vergier Pierre, *Formation d'une société brésilienne au golfe du Bénin au XIX^e siècle*, Dakar, Centre des Hautes Études Afro-ibéro-américaines de l'Université de Dakar, 1969.

Vergier Pierre, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, Mouton, 1969, 720 p.

Werner Herzog, *Cobra Verde*, une adaptation cinématographique de *Le vice-roi de Ouidah*, réalisée en 1987, durée 1 heure 31 minutes 7 secondes.

Sites internet

<https://fr.tripinafrica.com>,

https://www.collection-jfm.fr/uploads/product_image/41019/preview_sans_titre263.jpg