



**HAL**  
open science

## Visites touristiques et détournements du passé sur la Route de l'esclave à Ouidah

Rossila Goussanou

► **To cite this version:**

Rossila Goussanou. Visites touristiques et détournements du passé sur la Route de l'esclave à Ouidah. *Ethnologie française*, 2020, Traites esclavagistes et mémoire culturelle, 50, pp.65-76. 10.3917/ethn.201.0065 . hal-02986884

**HAL Id: hal-02986884**

**<https://hal.science/hal-02986884v1>**

Submitted on 11 Jan 2025

**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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0  
International License

# Visites touristiques et détournements du passé sur la Route de l'esclave à Ouidah

Rossila Goussanou

UMR Ambiances Architectures Urbanités – Équipe CRENAU (Centre de recherche nantais Architectures Urbanités),  
ENSA Nantes – Université de Nantes  
rossila.goussanou@gmail.com

## RÉSUMÉ

La « Route de l'esclave » de Ouidah est un lieu de mémoire de la traite atlantique très visité. Afin de répondre à la demande d'un public en quête d'informations, des habitants se proposent de commenter les visites, créant progressivement un « corps de guides » informel, puis réglementé par la municipalité en 2007. Cet article interroge la manière dont certains guides usent de « stratégies narratives » pour détourner un récit officiel et introduire des mémoires particulières. *Mots-clés* : Guides de tourisme. Route de l'esclave. Ouidah. Détournement. Conflit mémoriel.

## ■ Tourisme et détours

Selon James Young, l'expérience de la visite est fondamentale dans la production du sens des espaces de commémorations et, par conséquent, dans la construction d'une mémoire partagée :

La mémoire publique et ses significations ne dépendent pas seulement des formes et figures du monument lui-même mais aussi des réponses des spectateurs au monument. En eux-mêmes, les mémoriaux restent inertes et amnésiques tributaires des visiteurs pour produire une mémoire quelle qu'elle soit. [Young, 1993 : 741]

Si les « réponses des spectateurs au monument » sont orientées par des guides touristiques mis en « situation d'intermédiaire entre un visiteur et un lieu » [Gellereau, 2005 : 35], ces guides, tout en assurant une promotion touristique et patrimoniale, endossent le rôle de médiateurs et opèrent une transmission de savoir. En ce sens, et plus particulièrement sur les sites patrimoniaux, ils deviennent les porteurs spécialisés d'une mémoire culturelle, façonnée par un récit collectif

institutionnalisé. Pour Jan Assman, la mémoire culturelle se formalise autour de temps et de lieux particuliers qui définissent les lieux d'une « histoire » commune. « Des paysages entiers peuvent devenir le médium de la mémoire culturelle. Ils sont alors moins jalonnés par des signes (des « monuments ») qu'élevés dans leur ensemble au rang de signe, c'est à dire *sémio-tisés* » [Assman, (1992) 2010 : 54].

Au Bénin, les mémoires officielles de l'esclavage et de la traite négrière se construisent dans un contexte complexe, marqué par une superposition de récits émanant des structures institutionnelles. Gaetano Ciarcia, dans son dernier ouvrage, revient sur le déploiement de ces grammaires mémorielles<sup>1</sup> et de ces logiques patrimoniales plurielles [Ciarcia, 2016]. Si la multiplication de logiques discursives s'intensifie au fil des années, dès le début des années 1990, des positionnements divergents émergent lors des deux événements fondateurs d'une « mémoire nationale » de l'esclavage, qui se déroulèrent tous deux à Ouidah, ancien comptoir de traite d'où partirent plus d'un million d'esclaves [Law, 2004]. Le festival *Ouidah 92*,

projet national dirigé par Nouréini Tidjani-Serpos en 1993 (à l'époque Ministre-conseiller et délégué permanent à l'Unesco), valorise la mémoire de l'esclavage à travers un aspect culturel et cultuel. La religion vodun est présentée comme le liant entre le continent africain et sa diaspora. Ainsi, sur le parcours allant du centre-ville de Ouidah à l'océan, évoquant le départ des esclaves jusqu'aux navires négriers, une trentaine de sculptures sont inaugurées pour cette manifestation. Celles-ci symbolisent aussi bien des esclaves enchaînés que des divinités vodun, religion largement valorisée durant le festival. Plusieurs sculptures illustrent également les emblèmes fon provenant du royaume du Danhomè<sup>2</sup> dont les souverains, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, participèrent à la traite atlantique. Le programme intercontinental la Route de l'esclave, développé au même moment sous l'égide de l'Unesco, soutient une approche historique et globale du passé négrier, questionnant les mécanismes ayant engendré la traite comme ses héritages et conséquences actuels, et particulièrement les interactions culturelles générées durant cette période. Ce programme devient « un cadre pour une réflexion à la fois globale, pluridisciplinaire et internationale destinée à élucider les causes profondes et les mécanismes de la traite » [Unesco, 1998]. Cette vision est notamment soutenue par Paulin Hountondji, à l'époque ministre de la Culture au Bénin et en charge du lancement de ce programme à Ouidah, qui s'oppose « à la réduction, à ses yeux subreptice, des rapports avec les diasporas afro-américaines au seul facteur religieux représentées par la mise en exergue du vodun » [Ciarica, 2016 : 128].

Outre l'accumulation de discours émanant de structures officielles, des entreprises privées, individuelles ou collectives, prennent place à Ouidah et s'appuient sur les discours nationaux, tout en proposant de nouvelles narrations mémorielles. Sur le même circuit mémoriel mis en place durant le festival *Ouidah 92*, prenant le nom de *Route de l'esclave*, coexistent différents régimes mémoriels, illustrant les enjeux sociaux, politiques et économiques de ce qui devient support à la « mémoire culturelle » (Illustration 1). Aujourd'hui, plusieurs guides proposent aux visiteurs de commenter ce circuit mémoriel, perçu et vécu comme un « lieu de mémoire » [Nora, 1984] par de nombreux visiteurs. Le guidage, d'abord pratiqué de manière informelle sur ce parcours, est règlementé par la Municipalité en 2007, qui s'insère dans le débat mémoriel. Cette codification des visites, permettant de transfigurer le rôle de ces « guides sauvages » en « guides de tourisme »,

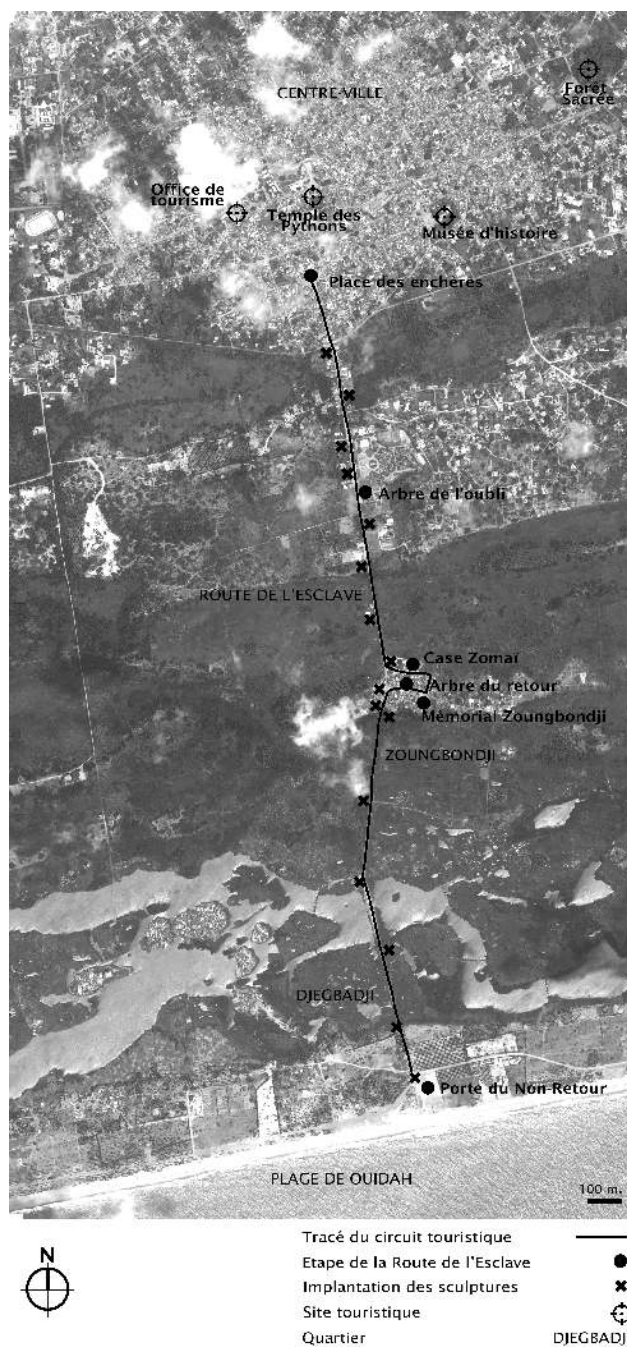


Illustration 1 – Cartographie de la Route de l'esclave de Ouidah, ainsi que de différents espaces culturels et touristiques (DAO R. Goussanou).

impose aux personnes formées un discours qui prolonge et conforte la vision instaurée durant le festival *Ouidah 92*. Les guides, appuyant leur description du parcours sur la symbolique des sculptures, opèrent

donc une transmission historique qui induit un décalage avec la commémoration des victimes de la traite.

Cet article analyse les visites proposées par quatre guides assermentés par la mairie. Le travail ethnographique<sup>3</sup> effectué auprès d'Anicet, Kpadonou, Georges et Nadibou<sup>4</sup>, révèle l'existence d'un discours alternatif au récit proposé par l'office de tourisme. D'un guide à l'autre, de fortes similitudes sont observées dans l'articulation de leurs discours. Les explications relatives à plusieurs sculptures sont alors altérées soit pour revaloriser la figure de l'esclave, soit pour réhabiliter la mémoire de la population autochtone xwéda, occultée sur le parcours au profit des Fon. Comme d'autres, les guides s'immiscent dans le récit national pour faire cohabiter leur vision historique. Ils deviennent des « passeurs de mémoires » [Ciarcia, 2011] actifs dans la réhabilitation de mémoires locales. La notion de détournement [Debord, 2006] est ici empruntée afin d'interroger la transformation de ce lieu de mémoire en un espace d'expressions identitaires et sociales. Quelles sont les stratégies mises en œuvre par les guides ? Comment un dispositif spatial devient-il support à détournement ? Quelle « contre-mémoire » émerge et par quel biais ?

Pour mieux saisir la superposition de mémoires à l'œuvre à Ouidah, la première partie de cet article revient sur le contexte d'apparition de la Route de l'esclave, point de départ de l'édification d'une mémoire nationale du passé négrier béninois. La patrimonialisation de ce chemin provoque l'apparition de nouvelles mobilisations dont l'émergence d'une pratique du guidage, ici détaillée. Ce retour chronologique permet d'appréhender la manière dont Anicet, Kpadonou, Georges et Nadibou perturbent le récit établi et contestent une mémoire dominante qui varie elle-même au gré des acteurs impliqués dans la valorisation du passé esclavagiste. Des extraits précis de visites guidées sont mobilisés, portant notamment sur quatre sculptures, afin d'illustrer le rapport de force qui s'établit entre ces guides-interprètes et les institutions officielles.

## ■ Contexte

La mémoire officielle de l'esclavage, instaurée au Bénin dans les années 1990, se construit à travers une

série d'événements publics [Araujo, 2010]. Deux manifestations, organisées à une année d'intervalle dans la ville de Ouidah, amorcent particulièrement les débats mémoriels autour du passé esclavagiste béninois : le lancement du programme intercontinental « *La Route de l'esclave* », sous l'égide de l'Unesco en 1994, et la tenue, en février 1993, du festival *Ouidah 92*, conçu par le chef d'État Nicéphore Soglo et par Nouréini Tidjani-Serpos. Si le programme de l'Unesco aborde l'histoire de l'esclavage par le biais scientifique et pédagogique, c'est sous le prisme culturel que le projet présidentiel *Ouidah 92* valorise le passé négrier. Pour célébrer le 500<sup>e</sup> anniversaire de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique (1492), cette manifestation souhaitait mettre en valeur les liens entre les continents africain et américain et notamment la persistance d'une culture commune. Le vodun, religion pratiquée dans le golfe du Bénin, apportée aux Amériques par les esclaves, y était particulièrement mis à l'honneur [Ciarcia, 2016]. Plusieurs sites, en lien avec les thématiques abordées, sont valorisés et accueillent les festivités : la Forêt sacrée du roi Kpassè, la Maison du Brésil, la Maison du Daagbo Hunon (un des dignitaires vodun prépondérants) et la *Route de l'esclave*. Les trois premiers sites font essentiellement référence au vodun, à des personnages surnaturels ou à la vie quotidienne au Bénin, hormis une salle de la Maison du Brésil<sup>5</sup> qui est entièrement consacrée à Toussaint Louverture [Rush, 2001]. Seule la Route de l'esclave fait explicitement référence au passé négrier du Bénin.

La patrimonialisation « officielle »<sup>6</sup> de ce site met en valeur six étapes qui rappellent les épreuves auxquelles étaient soumis les esclaves : (1) La « Place des enchères » qui symbolise le moment de vente des esclaves, (2) « L'arbre de l'oubli » qui marque la volonté de faire oublier aux captifs leurs racines à travers un rituel, (3) la « Case *Zomai* » où les esclaves étaient rassemblés en attendant l'arrivée du navire, (4) le « Mémorial Zoungbondji » qui matérialise la fosse commune où étaient jetés les captifs décédés, (5) « L'Arbre du retour » qui révèle le rituel permettant aux esclaves de revenir sur leur terre natale après leur décès, et enfin, (6) l'arrivée sur la plage qui évoque la montée dans les cales des navires. C'est sur cette dernière étape qu'est inaugurée la Porte du non-retour en 1995. Ce monument, prenant la forme d'un arc commémoratif, est financé par l'Unesco et marque le départ pour les Amériques

La trame narrative de ce circuit, dont l'historien Robin Law remet en question la véracité [Law, 2004], décrit le vécu des esclaves, corroborant ainsi le spectre victimaire qui accompagne la valorisation des mémoires traumatiques depuis les années 1950<sup>7</sup>. Paradoxalement, sur la trentaine de sculptures qui rythment ce circuit, seules trois d'entre-elles représentent des esclaves, identifiables à leur position, enchaînés, agenouillés ou bâillonnés.

Les autres artefacts, réalisés par des artistes béninois provenant du sud du Bénin<sup>8</sup>, développent un autre imaginaire le long de la *Route de l'esclave*. Certaines sculptures expriment une sémantique religieuse. Par exemple, la sculpture représentant un serpent qui se mord la queue est une allégorie directe de la divinité *Dan* et la sculpture présente sous « l'Arbre du retour », silhouette humanoïde au visage organique, devient métaphore de l'esprit de la forêt *Aziza*. La mobilisation de ces emblèmes vodun répond au caractère commémoratif du festival *Ouidah 92*, qui présentait les liens entre l'Afrique et l'Amérique par le prisme des échanges culturels et culturels nés durant la traite atlantique. Dana Rush interprète la présence de ces symboles, à la fois comme la célébration d'une liberté de culte retrouvée<sup>9</sup> mais également comme une narration simplifiée et embellie de la traite atlantique [Rush, 2001].

Quant aux sculptures intermédiaires sur la *Route de l'esclave*, elles matérialisent uniquement des symboliques fon<sup>10</sup> royales (sculptures reprenant les emblèmes royaux des souverains Ganyé Hessou, Glèlè, Agoli-Agbo, Béhanzin, Agadja), religieuses (deux sculptures évoquant le culte royal du *Tòhossu*<sup>11</sup>), militaires (représentations d'amazones qui composaient l'armée féminine *fon*) et historiques (sculptures rappelant le parasol envoyé à Oyo par le roi Adandozan ou matérialisant la panthère divinisée). Ces sculptures, inspirées des bas-reliefs présents dans les palais d'Abomey, peuvent donc être interprétées comme un hommage à la souveraineté aboméenne dans l'élaboration d'une mémoire nationale de l'esclavage et de la traite atlantique. Ce royaume, dont la capitale se situe à 120 kilomètres de Ouidah, conquiert cette ville au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. En prenant possession du comptoir de Ouidah, les Fon prennent la gestion du commerce d'esclaves et incitent également la population locale à fuir. En ce sens, au Bénin, le souvenir collectif de l'esclavage se transforme en une « mémoire imposée »

que Paul Ricœur assimile à un abus de mémoire [Ricœur, 2000].

La confusion émanant de la « mémoire publique » de l'esclavage, illustrée à travers cette rapide étude sémiologique de la *Route de l'esclave*, est pointée du doigt par Nassirou Bako-Arifari. Selon lui, ces incohérences sont dépendantes, d'une part, du contexte socio-historique du pays (la pluralité de rôles durant la période de la traite atlantique, allant de captifs, razzisés, esclaves coutumiers, vendeurs, esclaves retournés, engendre une difficulté à créer une cohésion nationale après les Indépendances), d'autre part, du contexte mémoriel (la permanence du stigmate de l'esclavage et le besoin de désigner un « responsable ») et enfin des tensions politiques (conflit de contrôle du pouvoir au sommet de l'État). Dans un article consacré à l'apparition de la mémoire de la traite négrière dans l'arène politique, il qualifie alors le discours mémoriel d'ambigu, de monophonique et de parcellaire [Bako-Arifari, 2000].

## ■ Superposition

À la fin de des années 1990, l'État béninois poursuit l'édification d'une mémoire publique de la traite atlantique et de l'esclavage. Les différentes politiques publiques de mémoire remanient le discours mémoriel autour d'un nouvel axe tout en occultant les conséquences locales de l'esclavage. La reconversion dans la religion pentecôtiste du président Kérékou (1996-2006), qui succède à Nicéphore Soglo, renverse le référentiel religieux sous lequel était abordée la mémoire de l'esclavage transatlantique. C'est sous le prisme du pardon et de la réconciliation que s'élabore un lien entre le Bénin et le continent américain [Mayrargue, 2002]. Les initiatives commémorant les esclaves, notamment la tenue du Sommet du Pardon (1999), la création de l'Association béninoise pour la réconciliation et le développement dont le siège se trouve à Cotonou (1999) et la mise en place du festival « *Gospel et racines* » (2002), seront teintées de cette vision rédemptrice. Les activités commémoratives sont également largement associées à la notion de « développement », notamment amenée par le rapprochement entre les Béninois et sa diaspora.

La centralisation des activités commémoratives dans la capitale, puis le progressif désengagement du gouvernement durant les mandats de Boni Yayi (2006-2016), occasionnent un délaissement du parcours mémoriel de Ouidah. Paradoxalement, c'est durant ces mêmes périodes que sont déposées les différentes demandes d'inscription de la Route de l'esclave de Ouidah au patrimoine mondial de l'Unesco (en 1996, 2001, 2007, 2011 et 2016)<sup>12</sup>, à l'initiative du ministère de la Culture, de l'Artisanat et du Tourisme, témoignant de logiques plurielles au sein des organes étatiques. L'absence de continuité politique entre les différents mandats est sanctionnée par l'Unesco, qui a systématiquement rejeté les demandes d'inscription. Selon l'institution internationale, la présence de constructions à l'initiative de particuliers dénature l'authenticité historique de la ville et l'état de conservation de certains sites dénonce une mauvaise gestion des lieux.

L'instauration de multiples projets et positionnements, parfois divergents bien que soutenus par des structures officielles, engendre une mémoire publique fluctuante qui génère l'apparition de nouvelles formes de mobilisations mémorielles sur la Route de l'esclave. Ces initiatives, tout en empruntant une partie des éléments présents dans les récits dominants, opposent ou réinventent de nouvelles narrations.

Les chefs de culte, par exemple, déjà mobilisés dans le travail de mémoire<sup>13</sup>, profitent de la publicisation du passé négrier pour revaloriser des sites sacrés [Ciarica, 2008] et développer de nouveaux discours [Tall, 2009]. À l'occasion de la *Fête nationale des religions endogènes*, chaque 10 janvier, une « identité transatlantique » est défendue en conférant au public diasporique la position d'ancêtres [Sutherland, 2002].

D'autres acteurs investissent ce circuit de manière temporaire lors de marches, de séminaires ou de performances artistiques, ou de façon pérenne à travers la construction d'édifices. Le mémorial Zomachi, également nommé « Place du devoir de mémoire sur l'esclavage », et la Porte du retour font partie des constructions conséquentes qui s'implantent aux proches abords de la Route de l'esclave. Tous deux sont à l'initiative d'intellectuels béninois<sup>14</sup> mais ciblent des publics différents et développent des approches complémentaires. Le mémorial Zomachi promeut la repentance alors que la Porte du retour est davantage

ournée vers la diaspora africaine qu'elle accueille lors du « retour physique » sur le continent africain. Ces divergences de récits mémoriels sont observables lors des visites proposées par les guides rattachés à ces structures ou lors de manifestations collectives comme la « Marche du repentir » pour le premier ou les « Voies du souvenir » pour le second.

L'émergence de ces nouvelles structurations répond à l'amplification d'un *dark tourism* [Lennon et Foley, 2000], concept désignant la forte fréquentation des sites patrimoniaux consacrés aux tragédies et événements historiques traumatiques (génocides, guerres, esclavages). Ainsi, parallèlement à cette superposition d'artefacts, dans les années 2000, certains Ouidanais profitent de cette dynamique touristique [Araujo, 2010] et se consacrent entièrement à la pratique du « guidage » de manière autodidacte. Afin de pallier l'absence de médiateurs et pour répondre à la demande d'informations d'un public de plus en plus affluant, des habitants proposent de commenter les œuvres artistiques de la Route de l'esclave, mais également des différents espaces touristiques de Ouidah<sup>15</sup>. Un certain nombre de personnes, parfois des enfants, endossent alors le rôle de « guide », moyennant rétribution. Jung Ran Forte consacre un article à l'apparition de ces « réponses locales » suite au développement de l'industrie touristique mémorielle et culturelle [Ran Forte, 2009]. Elle se penche notamment sur l'activité de guidage en réalisant une description du parcours remarquable et atypique de Martine de Souza. Après avoir étudié l'histoire et la littérature au Ghana, celle-ci est employée comme interprète par une chercheuse américaine dans le cadre d'une étude sur le vodun<sup>16</sup>. Ses connaissances du territoire, ses compétences linguistiques, sa reconversion au culte vodun et son immixtion dans la brèche patrimoniale l'amènent à développer de multiples activités autour du secteur culturel jusqu'à devenir une figure publique importante dans le paysage touristique béninois. Son ascension est aussi révélatrice d'une forme de « privilège symbolique » qui est revendiqué par certains enquêtés pour asseoir un droit de guidage<sup>17</sup>. En effet, les situations lignagères et sociales de chacun induisent une légitimité à être dépositaire et médiateur d'une mémoire. La position de « sachant » est induite par une trajectoire familiale, qui fait à la fois gage de savoir et de pouvoir. Martine de Souza, justifie cet héritage en revendiquant son affiliation au négrier le plus connu de Ouidah, Francisco Felix de Souza [Law, 2004] et,

en même temps, se démarque de toute collusion morale avec la figure de son ancêtre [Ciarcia et Monferran, 2014].

Anicet, Kpadonou, Georges et Nadibou font également partie de ces habitants qui ont décidé de pratiquer le guidage. Anicet, aujourd'hui proche de la soixantaine, est le premier guide à s'être installé près de la Porte du non-retour, à la fin des années 1990<sup>18</sup>. Il s'était aperçu qu'un Allemand offrait aux touristes, un peu décontenancés par le manque d'explications le long de la Route de l'esclave, une lecture des œuvres et en particulier de la Porte du non-retour. Anicet est rejoint quelques années après par des jeunes d'une vingtaine d'années qu'il forme à son tour au métier de guide : d'abord Georges (surnommé Géo), autour de 2005, puis Nadibou et Kpadonou, au début des années 2010. Comme les autres guides, ils illustrent comment des manières de faire « constituent les mille pratiques par lesquelles des utilisateurs se réapproprient l'espace organisé par les techniques de la production socioculturelle » [de Certeau, 1990 : XL]. Les guides proposent plusieurs formules aux visiteurs pour arpenter la Route de l'esclave (Ill. 2). Soit ils se rendent, à pied, en voiture ou à moto, sur chacune des six étapes du circuit mémoriel pour proposer une visite complète. Soit ils synthétisent ces différentes étapes depuis l'esplanade de la Porte du non-retour, lorsque les visiteurs manquent de temps.

En 2007, l'équipe municipale de Ouidah est à l'initiative de plusieurs mesures de protection et d'encadrement du patrimoine culturel et historique de la ville, dont la Route de l'esclave. La création d'un office de tourisme et d'un corps de guides en fait partie, ce qui permet à plusieurs personnes de bénéficier de cet accompagnement. Rachida de Souza-Ayari, responsable du patrimoine culturel de Ouidah à cette période, avait participé à ce travail d'accompagnement<sup>19</sup> :

Une fois qu'on a créé la maison de l'Office du tourisme, l'un des projets sur lequel j'avais d'ailleurs travaillé, en plus du fonctionnement et de la création de micro-projet, c'était de créer un corps de guide. Bon, ça a abouti, mais à moitié. Ça a abouti, c'est-à-dire qu'il y a eu deux ou trois formations, je ne me souviens plus des dates, et on les reconnaît, certains ont une reconnaissance officielle de guide accrédité auprès de la mairie.

Cette décision n'est pas un moyen de mettre fin à une pratique informelle, mais cherche davantage à

légaliser la présence de guides autour de ce circuit mémoriel. À la suite de formations, Anicet, Nadibou, Geo et Kpadonou obtiennent donc un badge qui certifie leurs compétences de guide et régularise leur présence sur le circuit mémoriel. Le fonctionnement des visites est modifié à la suite de cette réforme. Les différents guides doivent passer par le nouvel office de tourisme avant chaque visite, afin de dispenser aux visiteurs un reçu attestant la qualité de la prestation. La régulation du guidage instaure des normes administratives, tarifaires mais également discursives aux guides. Les formations dispensées cherchent à standardiser et homogénéiser les propos des différents guides sur la Route de l'esclave. Le récit mobilisé par l'office de tourisme fait resurgir la vision initiée lors du lancement du circuit mémoriel. Les guides sont donc d'abord invités à rappeler les violences physiques (marquage aux fers, enchaînement, enfermement, morts ou agonisant jetés dans une fosse commune) et symboliques (vente d'êtres humains, injonction à l'oubli, départ pour une destination inconnue) imputées aux captifs. Ensuite, il leur est demandé de commenter chacune des sculptures présentes sur le parcours. En demandant aux guides de rester fidèles à la description des symboles religieux et des « noms forts » des anciens rois du Dahomey, c'est toute une idéologie qui est renforcée. L'histoire de ce royaume, servant de support à une mémoire dominante, n'est pas en adéquation avec la mémoire des victimes des esclavages, commémorées tout au long de ce parcours.

## ■ Détournement

Face à cette mémoire imposée, les guides mettent en place des stratégies induisant un nouveau « chronotope » [Bakhtine, (1978) 1996] qui déplace le cadre temporel débutant jusqu'alors avec la conquête *fon*, en réintroduisant des mémoires singulières, minorées dans le récit collectif proposé par l'Office de tourisme. Anicet, Kpadonou, Georges et Nadibou usent de leur position de passeurs de mémoire pour « détourner »<sup>20</sup> les symboliques de ces sculptures ainsi que les récits appris durant les formations. Les guides provoquent même un « détournement abusif », en transformant un élément significatif pour « tirer du nouveau rapprochement une portée différente » [Debord, 2006 : 224]. À travers les narrations proposées aux visiteurs de la



Illustration 2 – Visite guidée de la Route de l'esclave effectuée avec un groupe de visiteurs français. Le guide décrit les sculptures représentant des personnes enchaînées à Zoungbondji, devant la fosse commune (Ouidah, 2018, photo R. Goussanou).

Route de l'esclave, deux logiques de « détournement » sont observées.

La première stratégie cherche à réhabiliter la figure de l'esclave sur ce circuit complexe en transposant le statut de victime à celui de résistant. Le caractère imagé des sculptures permet de les réinterpréter et d'y apposer un nouveau sens. Concernant la revalorisation des captifs, le discours proposé par les guides sur la représentation d'un lion, debout, le visage tourné vers le Nord (Abomey), mâchoire ouverte, retient particulièrement notre attention. Le symbole de cet animal, certes polysémique, est localement rattaché à Glèlè, qui régna sur le royaume du Dahomey de 1858 à 1889. Les guides de la Porte se réapproprient cette iconographie emblématique en la désignant comme l'allégorie de la bravoure dont faisaient preuve les esclaves face aux épreuves et aux souffrances infligées. « Il définit aussi un peu la bravoure des esclaves, juste en montrant

la manière dont ces derniers travaillaient de l'autre côté », explique par exemple Géo.

À l'instar de cette sculpture, d'autres œuvres sont réinterprétées pour justifier les actes de revendication des esclaves. La représentation de la divinité *Mami Wata*, incarnée par un « homme à trois têtes tenant un serpent entre ses mains », est aussi utilisée pour renverser le stigmate de martyr en héros. Cette sculpture est décrite de manière à représenter un captif récalcitrant usant de ses pouvoirs vodun pour effrayer les acheteurs :

Ça c'est un esclave qui a refusé d'aller à la Porte de non-retour. Quand il a refusé, les négriers ne voulaient pas, donc l'esclave il est obligé de réciter des paroles incantatoires mais par ces paroles incantatoires il s'est transformé maintenant en un homme qui a trois têtes avec un serpent. Quand les Blancs ils ont vu ça, ils ont eu peur.



En réhabilitant la force et le courage dont les personnes esclavisées ont fait preuve, les guides introduisent les actes de résistance servile, minorés dans le récit officiel qui lui, évoque essentiellement la soumission et le départ des captifs. Les six étapes du parcours ne disent rien de l'agency des personnes mises en esclavage. De plus, comme nous l'avons évoqué lors de la description du circuit, les seules représentations figuratives des esclaves présentes sur le parcours, toujours avilissantes, appuient un imaginaire fataliste et dichotomique, assimilant l'esclave à un être faible et subordonné.

Ce renversement de la perception victimaire qui entoure le statut d'esclave, s'adapte à un changement de perspective plus global qui adjoint la figure de l'esclave-victime par celle de l'esclave-résistant. Au départ majoritairement attribué aux héros de la révolte haïtienne pour avoir créé la première République noire, le concept de « résistance »<sup>21</sup> est progressivement généralisé à l'ensemble des personnes mises en esclavage. Un des indicateurs de ce basculement est la reformulation du projet de l'Unesco, initialement intitulé la « Route de l'esclave », avec l'ajout de « résistance, liberté, héritage ». Dans l'espace francophone, cette « nouvelle approche » de la période d'esclavage colonial est également visible dans les récents ouvrages universitaires qui réinterrogent le vécu des esclavisés, par exemple *Libres et sans fers*<sup>22</sup>, *Maîtres accusés, esclaves accusateurs*<sup>23</sup> ou *Voix d'esclaves. Antilles, Guyane et Louisiane françaises*<sup>24</sup>. La mobilisation de nouvelles sources (procès, témoignages d'esclaves, etc.), dévoilant la biographie des esclaves, gomme les spécificités et les aspérités d'une histoire qui présente systématiquement un maître dominant et un esclave dominé. Dans l'univers cinématographique, les films *Django* (2016) et *12 years a slave* (2014) sont tout autant révélateurs de ce changement de focal qui dévoile les résistances, les révoltes et les stratégies mentales ou collectives, brutales ou salvatrices, qui ont accompagné le quotidien sur les plantations.

Sur la Route de l'esclave, la présentation de la sculpture du requin les bras levés et les poings serrés, avec de larges nageoires sortant de ses flancs peut être interprétée comme une exaltation de la faculté à résister au système esclavagiste. Cette sculpture est habituellement associée au roi aboméen Béhanzin (qui régna de 1889 à 1894) qui a essayé de faire chavirer les bateaux français lors de la conquête coloniale. Durant la visite, les guides opèrent un continuum sur la capacité à transcender les traumatismes de l'esclavage, en déplaçant cette qualité des esclaves à celles de leurs descendants : « ils sont partis en

bateau et revenus en avion », dit Kpadonou. Le « requin ailé » devient une métaphore qui prolonge le concept de résistance à celui de résilience.

Le second détournement vise à réintroduire une mémoire ultra-locale, rendant hommage aux premiers habitants de Ouidah, les Xwéda, dont sont originaires Géo, Anicet et Kpadonou. Tous trois portent sur leur visage les cicatrices ethniques rappelant qu'ils sont les dépositaires de cette lignée. L'identité xwéda est fondée sur l'histoire du royaume pré-colonial du même nom, dont la capitale était à Savi, située à quelques kilomètres de la côte. Plusieurs versions relatent la fondation de la ville de Ouidah, mais le récit dominant raconte que c'est Kpassè, roi des Xwéda, qui aurait fondé une petite ferme appelé *Gléhoué*, rebaptisée Ouidah alors que se développe la traite atlantique le long du golfe de Guinée. Jusqu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est d'ailleurs ce royaume qui gère les tractations avec les négriers européens, d'abord sous le contrôle du royaume voisin d'Allada, puis indépendamment. Cette autonomie politique sera de courte durée, puisqu'en 1727, les Fon conquièrent Savi puis Ouidah, obligeant la population xwéda et leur roi Houffon à s'exiler. Alors que le commerce d'esclave est repris par le royaume du Dahomey, des actes de rébellion sont régulièrement organisés par les Xwéda. Ce serait vers 1741 que les Fon assoiraient définitivement leur domination dans la ville, à la suite d'une bataille sanglante délogeant les Xwéda [Law, 2004].

Ces événements historiques sont encore très présents dans les mémoires collectives fon et xwéda, tout comme l'identification d'une partie de la population à chacun de ces groupes sociaux. Les transmissions orales et intergénérationnelles assurent la pérennité d'un savoir dynamique et d'une identité historique. Géo, Anicet et Kpadonou sont porteurs de ces récits qui constituent une grande partie des sources mobilisées dans leur connaissance du site. Initialement, leur connaissance de Ouidah et des symboles véhiculés par les stèles commémoratives n'est pas académique mais résulte d'une transmission orale. « J'ai commencé à faire le guidage, à petit coup, et j'ai la chance de rencontrer des personnes ressources, à mon arrivée. J'ai rencontré des grandes personnalités qui m'ont dit : "Viens chez moi, on va échanger" » explique Géo. Ponctuellement, les guides réactivent ces mémoires sensibles et introduisent des références, des allusions à l'histoire de la population xwéda. Deux sculptures sont particulièrement mobilisées par les guides pour réintroduire des figures mythiques et faire

resurgir un imaginaire local. La sculpture représentant « un singe mangeant un épi de maïs » (Ill. 3) est détournée de son contexte initial. Selon certaines interprétations locales, cette statue serait une transposition du bas-relief rappelant qu'Adandozan s'insurgea face au tribut d'esclaves annuel à payer au royaume d'Oyo. Ce roi d'Abomey aurait envoyé un parasol sur lequel était représenté un singe s'empiffrant de maïs, pour signifier que la demande du royaume voisin était exagérée. Au lieu d'expliquer cette anecdote historique, le symbole du singe traduit la vision des Européens sur les premiers hommes qu'ils rencontrèrent à Ouidah. « Ça c'est le singe, le premier monsieur qui a rencontré les Blancs ici », explique Anicet. Pour Nadibou, la présentation est quasiment similaire :

« Ça, c'est un singe. Ce symbole est destiné à un roi d'Abomey qui s'appelle Adandozan. Mais sur la Route des esclaves, ça nous démontre encore le premier regard des Européens sur l'homme noir et comment ça s'est passé. On a connu les Européens en 1580. [...] Donc en 1580, il y avait deux hommes, Zingbo et Kpatè. Ils ont vu un navire qui longeait la côte vers le littoral ».

La présentation de cette sculpture permet de réintroduire les personnages de Kpatè et Zingbo, devenus légendaires à Ouidah. Ces deux hommes xwédas auraient été les premiers à rencontrer les Européens. La légende historique, narrée dans l'ouvrage de Casimir Agbo, raconte que Zingbo prit peur et se serait enfuit, alors que Kpatè leur fit signe depuis la berge et les accueillit [Agbo, 1959]. Nadibou poursuit ses explications en détaillant ce mythe fondateur de Ouidah : « Donc comme il [Kpatè] avait petit pagne avec raphia, il a détaché, il commence par l'agiter. Et quand les marins portugais ont vu ça de loin, ils pensaient que c'est un singe ». Pour compenser cette vision peu flatteuse de Kpatè, assimilé à un primate, la sculpture située quelques mètres plus loin, représentant symboliquement un homme adepte du culte royal *Tohossu*, devient le portrait de Kpatè. « Donc voilà la première personne qui a vu l'homme blanc à la plage de Ouidah. Il s'appelle Kpatè. C'est son portrait physique. C'est un nain, c'est-à-dire l'homme à taille courte. »

À travers cette réinterprétation, les guides permettent une persistance des mémoires endogènes et familiales malgré la mise en place de récits officiels sur la mémoire béninoise. Au-delà de la présentation d'un parcours devenu touristique, c'est l'expression mémorielle de leur groupe identitaire qui est véhiculée. Au cours des visites guidées, d'autres références au royaume xwéda



Illustration 3 – Sculptures présentes le long de la Route de l'esclave servant de support au détournement des guides (Ouidah, 2016, R. Goussanou).

sont également mobilisées, pour réhabiliter sa place dans l'histoire de cette ville, notamment devant la Place des Enchères ou à l'arrivée sur la plage, pour rappeler la fuite des Xwédas dans les îles de la lagune.

## ■ Conclusion

La tension qui s'exprime entre mémoires collectives et mémoires officielles est particulièrement explicite à Ouidah, où des luttes narratives coexistent autour des mémoires de l'esclavage. Comme plusieurs acteurs ici présentés (chefs de culte, personnalités publiques, intellectuels, mais aussi d'autres guides locaux), les quatre enquêtés tentent de faire valoir une vision singulière de

l'histoire autour des projets officiels. Au-delà du fait d'exprimer un rapport de force entre un passé glorifiant le royaume d'Abomey et amenuisant le vécu des Xwéda, cette double-lecture des sculptures commémoratives exprime une tension latente entre la diffusion d'une mémoire monumentalisée et une mémoire orale.

Alors que les guides avaient pu légaliser leur pratique, leur relecture des œuvres (et donc de l'Histoire) renverse le pacte tacite établi avec l'office de tourisme. Ils instaurent un rapport de force entre une mémoire officielle défendue par ce dernier et la mémoire collective portée par les quatre enquêtés. Rémi, anciennement chargé de patrimoine à la mairie de Ouidah, explique : « En fait, les trois qui sont là, les trois qui sont à l'office, je sais qu'ils font régulièrement ce qu'on appelle "renforcement de capacité". Mais les "Anicet" sont partis, on les avait rajoutés, ils sont partis et ils racontent ce qu'ils veulent. C'est ça en fait le problème. » Cette confrontation de récit ramène Anicet, Géo et Kpadonou au statut de « guides sauvages » par les fonctionnaires publics, alors que quelques années plus tôt, ils les accompagnaient vers la reconnaissance.

L'apparition d'un discours alternatif, porté par les « guides de la Porte » autour de plusieurs stèles commémoratives justifie le caractère labile de ce lieu commémoratif, agité par des mémoires plurielles et traumatiques. Aujourd'hui, l'inclusion du passé des Xwéda dans le récit

national est encore plus marquée. L'actuel projet de réaménagement de la Route de l'esclave de Ouidah, porté par le président Patrice Talon, a rendu visible cette « concurrence des mémoires ». Alors que la scénographie proposée pour la restauration de celle-ci renforce le spectre victimaire en centrant la visite sur le départ des captifs et l'expérience de la traversée<sup>25</sup>, les mémoires locales xwéda tentent de se faire une place et d'exister. En décembre dernier, le Daagbo Hunon Huna II, haut dignitaire de la religion vodun résidant à Ouidah, prenait la parole à l'antenne de la radio locale *Radio Kpassè*<sup>26</sup> et apportait son soutien dans la production d'une nouvelle mémoire commune :

Le roi Kpatè, on dit que c'est lui qui a permis aux Européens de fouler le sol de Ouidah. Mais on ne parle pas de lui ! Qu'est-ce qu'il faut faire ? Il faut le réhabiliter ! [...] Et le royaume de Ouidah, avec son roi Houffon, qui a été l'un des rois les plus importants de la sous-région et qui avait défié le roi d'Abomey, notamment le roi Agadja, on ne parle pas de lui. On doit pouvoir le réhabiliter. Il faut faire une mention spéciale aux Xwéda de Gléwé.

Quels seront les leviers mis en place pour inscrire ces récits minoritaires ? Quelle place prendra cette revendication mémorielle dans les temps de concertation sur le futur projet ? Est-ce que le réaménagement du Musée d'histoire de Ouidah intégrera ces contestations ? Les prochaines années seront peut-être significatives dans la tentative de construire un nouveau récit commun « national », intégrant les différentes identités historiques présentes sur le territoire béninois.

## Notes

1. De son côté, Johann Michel traite l'engendrement de plusieurs récits dans le contexte politique français comme l'effet de la succession de divers « régimes mémoriels » [MICHEL 2015].

2. Le Danhomè est l'appellation fon du royaume qui s'établit au XVII<sup>e</sup> siècle autour de la ville d'Abomey avant d'étendre ses frontières, notamment jusqu'à la côte Atlantique. Il est à distinguer de la colonie du Dahomey, nom donné au territoire correspondant à l'actuel Bénin durant la colonisation française.

3. Cette étude s'inscrit dans un travail de recherche (doctorat) engagé en 2015, traitant des usages et des représentations des lieux de mémoire consacrés à l'esclavage atlantique. À Ouidah, l'enquête de plusieurs mois menée sur l'appropriation de la Route de l'esclave par les

différents publics (visiteurs, scolaires, locaux) s'est progressivement circonscrite aux rôles des guides dans la médiation de ce circuit mémoriel. Plusieurs semaines ont été consacrées à l'accompagnement des quatre guides durant les visites, ainsi qu'à la réalisation des entretiens avec chacun d'entre eux. Par ailleurs, une enquête a également été réalisée auprès des personnes responsables (ou ayant été responsables) à l'office de tourisme de Ouidah afin de compléter les données du terrain.

4. Les prénoms des guides ont été changés.

5. Actuellement, la Forêt sacrée ainsi que la Maison du Brésil sont encore ouvertes au public. Dans le premier site, une visite expliquant les sculptures apposées lors de Ouidah 92 ainsi que l'histoire de la famille Kpassè est proposée, poursuivant un phénomène de « muséification des lieux de culte » [JUHÉ-BEAULATON 2009]. Le second site accueille une exposition intitulée femme « bâtisseurs » d'Afrique, mélangeant œuvres d'art contemporain et objets dits ethnographiques. Les œuvres

d'art présentes dans cet espace d'exposition en 1993 ont été déplacées à quelques mètres, dans le « Musée des Tapisseries et des tentures » de Ouidah, fermé au public.

6. Un premier projet de valorisation de cette voie (non abouti) est mené par le Ministère de l'alphabétisation et de la Culture populaire en 1984.

7. Un mouvement global de réactivation du passé apparaît dans les années 1950, appelé *memory boom*. Ce phénomène est influencé par les mémoires de la Shoah qui transforment le culte du souvenir du héros, en un hommage aux victimes. Ce nouveau modèle mémoriel, qu'Henri Rousso nomme « ère de la victime », inhibe les revendications de minorités sociales qui demandent à entrer dans les récits nationaux [ROUSSO 2017].

8. Les œuvres sont produites par Cyprien Tokoudagba, hormis les sculptures de Mamie Wata et de la « case Zomaï » de l'artiste Kouas, ainsi que

le « Mémorial Zoungbondji », réalisé par l'architecte Fortuné Bandeira, les frères Dakpogan et Simonet Biokou. Yves Kpèdè réalise plus tard les bas-reliefs de la Porte du non-retour.

9. Le président Mathieu Kérékou, avait interdit partiellement et d'une manière souvent contradictoire la pratique du vodun durant la période de son régime d'inspiration marxiste-léniniste (1972-1990). Kadya Tall souligne « l'attitude pour le moins paradoxale » [TALL 2009 : 162] du président Kérékou à travers plusieurs exemples. Alors que les cultes et les dignitaires vodun sont particulièrement visés dans l'ordonnance de 1976 établissant une loi anti-sorcellerie, le Daagbo Hunon est sollicité de diverses manières durant cette période, notamment pour renforcer la politique de centralisation du gouvernement [TALL 2009] ou pour réaliser une prière durant une période de forte sécheresse [TALL 1995].

10. Plusieurs explications des sculptures sont tirées des travaux de Piqué et Rainer [2000].

11. Le culte des Tohosu est dédié aux enfants nés malformés. Pierre Verger décrit les particularités de cette divinité, « dont le nom signifie "Roi des eaux" » parce qu'elle réside dans les marigots, instaurée sous le règne d'Akaba (qui dirigea le Danhomè à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle) après avoir donné naissance à un fils informe [VERGER 1970 : 552].

12. En 2001, le dossier, coordonné par Toussaint Y. Tchitchi, propose une vision élargie de la Route de l'esclave, en prolongeant le parcours jusqu'à Djougou, en passant par Abomey [TCHITCHI 2001].

13. Kadya Tall évoque la transformation d'une prière séculaire en un hommage aux esclaves en 1988, par le Daagbo Hunon, devant une assemblée constituée, entre-autres, d'afro-descendants [TALL 1995].

14. Respectivement le sociologue Honorat Aguessy et le médecin Éric Gbodossou.

15. La ville de Ouidah dispose d'un patrimoine matériel et immatériel important, qui est valorisé dans différents sites : le temple des Pythons, le Musée d'histoire, le patrimoine architectural colonial et afro-brésilien, les couvents vodun.

16. Comme Martine de Souza, plusieurs guides ont « collaboré » aux travaux de recherche, jouant également un rôle de « passeurs de mémoires » auprès de la communauté scientifique.

17. Ainsi, ceux qui peuvent justifier leur position par cet héritage familial n'hésitent pas à le rappeler, comme c'est le cas pour Marius, guide de la Forêt sacrée de Ouidah : « Mon grand frère a été le premier guide de la Forêt sacrée. [...] En réalité, nous, les familles Tchiakpè, nous sommes les chefs cantons de Ouidah, donc notre grand Papa était le chef canton, donc nous avons déjà eu connaissance de tout ce qui se passe déjà dans la royauté. »

18. Extrait de note de carnet de bord datant du 18/02/2017, faisant référence à une conversation non enregistrée avec Anicet.

19. Rachida de Souza-Ayari est socio-anthropologue, muséologue et ancienne directrice du patrimoine culturel au ministère de la Culture ainsi qu'experte mandatée par l'Unesco

20. J'emprunte ici la notion de « détournement » à Guy Debord et Gil Wolman, qu'ils développent en 1958 dans la revue *Les Lèvres nues*, sous

le titre « Mode d'emploi du détournement ». Le détournement peut être entendu comme une déformation, un démembrement des œuvres, une inversion de sens d'un lieu, d'une œuvre, d'une expression ou de tout élément.

21. Ce terme de « résistance » fait débat. Des classements et des typologies d'actions sont parfois opérés (par les historiens notamment) estimant que certains actes relèvent davantage de la lutte, d'autres de l'opposition, de la survivance ou de la résistance.

22. Frédéric RÉGENT, Gilda GONFIER, et Bruno MAILLARD, 2015, *Libres et sans fers. Paroles d'esclaves français, Guadeloupe/Île Bourbon (Réunion)/Martinique/Paris*, Fayard.

23. Caroline OUDIN-BASTIDE, 2015, *Maîtres accusés, esclaves accusateurs. Les procès Gosset et Vivié, (Martinique, 1848), Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre*.

24. Dominique ROGERS (dir.), 2015, *Voix d'esclaves: Antilles, Guyane et Louisiane françaises, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala.

25. Concernant les différentes sculptures présentes le long de la Route de l'esclave et servant de support aux guides, la question de leur maintien le long du circuit mémoriel est actuellement en discussion. Ce n'est pas la première fois que leur retrait est suggéré par plusieurs groupes d'acteurs politiques ou associatifs, remettant principalement en cause la glorification des souverains aboméens.

26. L'émission de radio a été diffusée le 04 décembre 2018 autour de la thématique « Ouidah : ville patrimoine mondiale à l'horizon 2018 ».

## ■ Références bibliographiques

AGBO Casimir, 1959, *Histoire de Ouidah : du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle...*, Avignon, Les Presses Universelles.

ARAUJO Ana Lucia, 2010, « Welcome the Diaspora, Slave Trade Heritage Tourism and the Public Memory of Slavery », *Ethnologues*, 32 (2) : 145-178.

ASSMAN Jan, [1992] 2010, *La Mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier.

BAKHTINE Mikhaïl, [1978] 1996, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.

BAKO-ARIFARI Nassirou, 2000, « La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des africanistes*, 70 : 221-231.

CERTEAU Michel de, 1990, *L'Invention du quotidien*, t. 1. *Arts de faire*, Paris, Gallimard.

CIARCIA Gaetano, 2008, « Restaurer le futur. Sur la Route de l'esclave à Ouidah (Bénin) », *Cahiers d'études africaines*, 192 : 687-706.

CIARCIA Gaetano (dir.), 2011, *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Paris-Montpellier, Karthala/Maison des sciences de l'homme de Montpellier.

CIARCIA Gaetano, 2016, *Le Revers de l'oubli. Mémoires et commémorations de l'esclavage au Bénin*, Paris, Khartala/Ciresc, coll. « Esclavages ».

CIARCIA Gaetano et Jean-Christophe MONFERRAN, 2014, *Mémoire promise*, film documentaire, CNRS Images.

DEBORD Guy, 2006, *Œuvres*, Paris, Gallimard (initialement paru sous : Debord Guy et Wolman Gil, 1958, « Mode d'emploi du détournement », *Les Lèvres nues*, 8).

GELLEREAU Michèle, 2005, *Les Mises en scène de la visite guidée. Communication et médiation*, Paris, L'Harmattan.

JUHÉ-BEAULATON Dominique, « Le vodou au cœur des processus de création et de patrimonialisation au Bénin », *Africa e Mediterraneo*, 67 : 16-20.

LAW Robin, 2004, *Ouidah: The Social History of a West African Slaving « Port »*, 1727-1892, Athens/Oxford, Ohio State University Press.

Lennon John et Malcolm FOLEY, 2000, *Dark Tourism. The Attraction of Death and Disaster*, Londres/New York, Continuum.

MAYRARGUE Cédric, 2002, *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*, (thèse de doctorat) IEP de Bordeaux, Université Montesquieu – Bordeaux IV.

NORA Pierre (dir.), 1984, *Les Lieux de mémoire. La République*, Paris, Gallimard.

PIQUÉ Francesca et Leslie RAINER, 2000, *Palace Sculptures of Abomey: history told on walls*, Los Angeles, Getty Publication.

RAN FORTE Jung, 2009, « Marketing Vodun. Cultural Tourism and Dreams of Success in Contemporary Benin », *Cahiers d'études africaines*, 193-194 : 429-451.

RICCEUR Paul, 2000, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil.

ROUSSO Henry, 2017, *Face au passé, essais sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin, coll. « Histoire ».

RUSH Dana, 2001, « Contemporary Vodun Arts of Ouidah, Benin », *African Arts*, 34 : 32-47.

SUTHERLAND Peter, 2002, « Ancestral Slaves and Diasporic Tourists: retelling history by reversing movement in a counter-nationalist Vodun festival from Benin », in Toyin FABOLA et Christian JENNINGS (dir.), *Africanizing Knowledge. African Studies Across the Disciplines*, New Brunswick/Londres, Transactions Publishers : 65-84.

TALL Emmanuelle Kadya, 1995, « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'études africaines*, 35 : 195-208.

TALL Emmanuelle Kadya, 2009, « Guerre de succession et concurrence mémorielle à Ouidah, ancien comptoir de la traite », *Politique africaine*, 115 : 155-173.

TCHITCHI Toussaint, 2001, *Dossier d'inscription de la Route de l'esclave sur la liste du Patrimoine mondial de l'Unesco*, Cotonou, Direction du patrimoine culturel.

UNESCO (Préface de Fédérico Mayor, Directeur général de l'Unesco), 1998, *La Chaîne et le lien. Une vision de la traite négrière*, Paris, Puf.

VERGER Pierre, 1970, *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia. La Baie de tous les saints au Brésil et à l'ancienne Côte des esclaves en Afrique*, Dakar, IFAN.

YOUNG James et Anne TOMICHE, 1993, « Écrire le monument : site, mémoire, critique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 3 : 729-743.

## ABSTRACT

Tourist visits and misappropriations of the past on the Slave Route of Ouidah

Ouidah's "Slave Route" is a well-visited memorial dedicated to the Atlantic Slave trade. In order to respond to an audience seeking information, certain inhabitants began to offer commentary on the visits, gradually creating a "body of guides". Initially informal, this practice was eventually regulated by the City Council in 2007. The article explores the way in which some guides use "narrative strategies" to deflect the official story and introduce individual memories.

*Keywords:* Touristic guides. Slave route. Ouidah. Narrative strategy. Memory conflict.

## ZUSAMMENFASSUNG

Sightseeing-Touren und Geschichtsbeschreibung auf der Sklavenroute in Ouidah

Die „Sklavenroute“ von Ouidah ist viel besichtigter Erinnerungsort des Atlantikvertrags. Um der Bitte der Öffentlichkeit nach Informationen nachzukommen, erklärten sich einige Einwohner dazu bereit, als Fremdenführer zu agieren und schafften schrittweise ein „Führergremium“, das zunächst informell war, bis es 2007 von der Gemeinde reguliert wurde. In diesem Artikel wird die Art und Weise hinterfragt, mit der einige Fremdenführer Erzählstrategien nutzen um, um eine offizielle Erzählung umzuschreiben und bestimmte Erinnerungen einzuführen.

*Schlüsselwörter:* Fremdenführer. Sklavenroute. Ouidah. Erzählstrategie. Geschichtsbeschreibung. Erinnerungskonflikt.

## RESUMEN

Visitas turísticas y desvíos del pasado en la Ruta del Esclavo en Ouidah

La "Ruta del esclavo" de Ouidah es un lugar de recuerdo del Tratado del Atlántico muy visitado. Con el fin de responder a la solicitud de un público en busca de información, los habitantes proponen comentar las visitas, creando gradualmente un "cuerpo de guías" inicialmente informales, antes de ser regulados por el municipio en 2007. Este artículo examina cómo algunos guías usan "estrategias narrativas" para desviar una narración oficial e introducir recuerdos particulares.

*Palabras clave:* Guías de turismo. Ruta del Esclavo. Ouidah. Desvío. Conflicto conmemorativo.