



**Les mondes poétiques et anthropologiques d'un évadé.
Notes en mémoire d'Émile Désiré Ologoudou
(1935-2019)**

Gaetano Ciarcia

► **To cite this version:**

Gaetano Ciarcia. Les mondes poétiques et anthropologiques d'un évadé. Notes en mémoire d'Émile Désiré Ologoudou (1935-2019). Cahiers d'études africaines, 2021, 244, pp.859-873. hal-03468244

HAL Id: hal-03468244

<https://hal.science/hal-03468244>

Submitted on 7 Dec 2021

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.

Il s'agit d'une version préparatoire du texte ; la version définitive de cet article est accessible à partir de ce lien : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2021-4-page-859.htm>

Les mondes poétiques et anthropologiques d'un évadé

Notes en mémoire d'Émile Désiré Ologoudou (1935-2019)

Émile Désiré Ologoudou, né en 1935, était un sociologue et poète béninois initié au culte yoruba aux ancêtres oro. Il est décédé en novembre 2019. Lors des enquêtes que j'ai menées, entre 2005 et 2012, à Ouidah dans le Bénin méridional, je le retrouvais dans la cour de sa maison, parfois sous le manguier à son extérieur, ou sur des lieux cérémoniels.

Ce bref texte se veut à la fois un hommage au compagnon de conversations passionnées, qui furent pour moi denses de suggestions de recherche, mais également une réflexion sur la condition de chercheur « natif » qu'Ologoudou — dans sa production littéraire, dans ses échanges avec d'autres universitaires, à travers son implication dans les milieux vodun — a constamment interrogée. Pour ce faire, je me limiterai ici à retracer quelques lignes d'une biographie foisonnante dont j'ai encore aujourd'hui une connaissance fragmentaire¹.

Chohountan, l'arrière-grand-père yoruba d'Émile Ologoudou, originaire d'Abeokuta dans le Nigéria actuel, serait arrivé à Ouidah dans les années 1830, en tant que captif du négrier d'origine brésilienne Francisco Felix de Souza. Il aurait par la suite été affranchi pour ses services rendus, en tant que *babalawo* (devin) maîtrisant l'oracle Ifa, à de Souza et à la fille de celui-ci, Francisca. La conquête de ce statut aurait permis à son fils Abatan (né autour de 1850), le grand-père d'Émile, de récupérer son rang d'« aristocrate » d'avant la capture et de devenir un notable à la tête d'une importante famille. À l'époque coloniale, Abatan scolarise son fils André (le père d'Émile, né en 1906, qui sera aussi chef du lignage, sous le nom yoruba d'Awakan), lequel intégrera l'administration française d'abord comme interprète et par la suite en tant que sous-préfet de Ouidah.

¹ Pour une reconstitution généalogique et une analyse sociologique de l'histoire familiale d'Émile Ologoudou, voir LEMPEREUR (2020) et OLOGOUDOU (2008).

Lors de nos discussions, Ologoudou évoquait ses aïeux comme des figures significatives d'un dynamisme social et familial qui s'était par la suite prolongé à travers les nombreux changements et déplacements qui avaient scandé sa vie. Séminariste à Ouidah entre 1949 et 1957, étudiant politisé à Dakar entre 1957 et 1961, il soutint, en 1966, sa thèse en Sciences économiques et sociales en Allemagne, à Cologne où il était arrivé en 1962 et où il travailla aussi comme traducteur². Les suites de sa vie professionnelle et de militant ont elles aussi été marquées par diverses mutations, ponctuées de retours périodiques au Bénin : il fut ainsi stagiaire diplomate à Genève, conseiller d'ambassade à Bonn, journaliste, au cours des années 1980, à Paris et au Sénégal jusqu'à son retour définitif au Bénin où, suite à la chute du régime de Mathieu Kérékou, en 1989, il a occupé le poste d'enseignant à l'université d'Abomey-Calavi et de directeur de la Radio et télévision nationales. Au sein de la communauté yoruba de Ouidah, il était connu pour être initié au culte oro dont sa famille était détentrice³. Le « professeur Ologoudou », comme il était souvent nommé à Ouidah, avait voyagé dans les pays de l'ancien bloc communiste — notamment en Tchécoslovaquie et en Union soviétique — et dans des lieux marqués par l'histoire de la traite esclavagiste⁴, notamment à Cuba, au Brésil, à la Réunion. Il pouvait être considéré comme un individu-monde, c'est-à-dire, selon les mots de Daniel Fabre (2008 : 287), quelqu'un qui « n'est pas a priori le représentant idéal d'une altérité qu'il rend accessible, il est d'abord un individu défait et reconstruit dans une histoire chaotique dont témoigne sa vie ».

Prisonnier et évadé ?

Chez Émile Ologoudou, les frontières entre les mondes de sa naissance et ceux qu'il avait connus durant sa vie d'errances se brouillaient sans cesse dans une méditation anthropologique qu'il partageait oralement avec ses interlocuteurs. Celle-ci se penchait volontiers sur les environnements socioculturels et religieux au sein desquels il était pris aussi à cause de son appartenance familiale — notamment au sujet de la « tradition » du vodun — sur laquelle il portait un regard que je définirais intimement éloigné, forgé par la perception de soi comme étant devenu « en partie » un autre. En ce sens, l'image d'un « évadé » de

2

L'année de soutenance de la thèse indiquée sur la première de couverture du manuscrit est bien 1966, mais la « Préface » est datée du 31 décembre 1967.

³ Les Ologoudou sont la famille responsable du culte oro pour le quartier Zomaï de Ouidah, voir NORET (2006 : 474-475).

⁴ En tant que membre de plusieurs organisations d'étudiants africains et président de l'Union des étudiants africains de Dakar, Émile Ologoudou avait aussi voyagé dans plusieurs pays africains : Éthiopie, Maroc, Guinée, Côte d'Ivoire, Togo, ainsi que dans d'autres pays européens : France, Finlande, Autriche, Allemagne.

l'« Occident » me semble problématiser la métaphore de la captivité mise en exergue par le titre de son recueil de poèmes : *Prisonniers du Ponant* (1986).

En réalité, l'« Occident » pour Ologoudou n'a pas été seulement le lieu d'une « détention », mais aussi l'espace d'où il a commencé à regarder autrement son autre évasion, c'est-à-dire celle relative à ses nombreux et longs détours loin du monde de son enfance et de sa première jeunesse. Comme Pathé Diagne (1986 : 9) le remarque dans sa préface du livre : « Ologoudou entend moins dénoncer le pouvoir que débusquer un certain mal des origines [...] »

Effectivement, le nœud des « souches »⁵ à retrouver et à démêler marque une sensibilité littéraire et sociologique qui serait confrontée à « un ponant tentaculaire aux chemins battus et rebattus d'âge en âge, que le poète eût aimé “sans de telles pâleurs”, mais qui s'impose à lui, à sa mémoire reconstruite, embrouillée, névralgique » (*ibid* : 12). Nous retrouvons l'écho de ces considérations dans les vers écrits par l'intellectuel qui se sent avoir été « dressé » comme un « animal savant » :

[...]
mais de quel périple ces choses revenaient-elles
nous sûmes
bien plus tard
qu'elles n'étaient pas là
par hasard :
elles venaient conter l'histoire non documentaire
l'histoire-rumeur
l'histoire des héritages et des partages
[...] (Ologoudou 1986a : 27).

Dans le récit de sa formation vécue après coup aussi comme une sorte de domestication, les poèmes d'Ologoudou insistent souvent sur les moments de départ et de retour qu'il appréhende (dans tous les sens du terme) comme étant concrètement décisifs, voire traumatiques. D'ailleurs, la perte de son monde originel s'expliquerait par des aspirations familiales de réussite ayant été le prélude de sa destinée d'individu, « no longer at ease »⁶ avec le souvenir d'un premier départ dont nous retrouvons peut-être la trace dans « Sans cesse partis » :

[...]
nous partîmes à l'aube
c'était la seule façon pour notre père de gagner
sa vie (Ologoudou 1986b : 40).

⁵ Sauf indication contraire, tous les mots en guillemets sont des expressions ou des formules utilisées par Émile Ologoudou lors de nos échanges.

⁶ Pour reprendre le titre originel du roman de Chinua Achebe, *Le Malaise*, Paris, Présence africaine, 1974 [1960].

La quête d'« idées praticables »

J'ai connu Émile Ologoudou lors de mon premier jour de recherche à Ouidah durant le mois d'octobre 2005. Sur les conseils et en compagnie de mon collègue et ami Joël Noret, qui était lui aussi au Bénin, je lui avais rendu visite. Depuis cette rencontre, nous nous sommes revus fréquemment au cours des années 2005-2012. Je le tenais régulièrement informé de l'avancement de mes recherches sur les mémoires de l'esclavage et nous commentions l'actualité de la vie rituelle et politique ouidahnaise, particulièrement à vif à cette époque, à cause notamment des conflits autour de la succession du Daagbo Hunon, le principal chef religieux local du vodun, dont il avait été le conseiller⁷.

Dans nos conversations, il était souvent question de notions comme celle d'« inculturation », que je retrouvais utilisée tantôt par des dignitaires vodun lettrés et parfois diplômés, tantôt par des intellectuels catholiques sensibles aux théories du Mèwihwèndo (en langue fon : « Le Sillon noir »), un mouvement animé par des prêtres sociologues travaillant depuis les années 1980 à la reconnaissance des cultes vodun populaires comme un bien moral. Ologoudou partageait avec ces intellectuels qu'il connaissait personnellement la recherche identitaire d'un héritage vernaculaire pensé comme la souche vénérable d'une tradition à reformer. Un tel héritage était susceptible, selon lui, de structurer le « nouveau » contemporain du vodun. Pour Ologoudou, la notion d'inculturation ne correspondait absolument pas à « l'envie de redevenir des païens »⁸. En se souvenant de son éducation catholique reçue alors qu'il se destinait à une possible carrière ecclésiastique, Émile Ologoudou percevait son implication politique et théorique dans le processus de requalification des cultes populaires comme une manière de parcourir un chemin inverse, allant du savoir acquis durant ses études universitaires « à une recherche anthropologique participative dans le vodun ». Cette implication, en tant qu'initié, n'était donc pas l'effet d'une conversion à la « religion » ancestrale dans le sens d'un retour au « paganisme », mais plutôt la voie qu'il parcourait en intellectuel afin de prospecter des « idées praticables » pour mettre en valeur une culture héritée :

Tout ce que je dis fait de moi quelqu'un qui s'ouvre à ce qui existe sur le terrain, et aller dans les temples vodun, à être considéré comme un dignitaire, mais il ne s'agit pas de conversion, à la façon de quelqu'un qui serait païen et qui deviendrait chrétien ou vice versa de quelqu'un qui serait chrétien et qui deviendrait païen, ce n'est pas dans cet esprit-là, à la recherche d'être sauvé, non non, moi je ne suis habité par aucun drame personnel du salut, je suis un intellectuel, j'essaie de produire des idées qui puissent être praticables, que les gens puissent adopter⁹.

⁷ Pour une analyse de cette situation, voir CIARCIA (2016) et TALL (2009).

⁸ Formule qu'il avait utilisée lors de l'un de nos entretiens.

⁹ Extrait d'un entretien filmé (CIARCIA & MONFERRAN 2014).

L'implication dans le vodun apparaissait à l'ancien séminariste ayant été aussi un militant gauchiste et un sociologue marxien¹⁰ un choix « plus moderne qu'un retour éventuel à la paroisse »¹¹. En même temps, de par son intégration — en tant que savant, notable initié et conseiller des Daagbo Hunon Huna père et fils — au monde social du vodun, Ologoudou disait opérer une critique interne au christianisme et obtempérer à ses devoirs sociaux relevant de son appartenance lignagère. Cette participation ambivalente lui semblait questionner le vodun et sa morale « traditionnelle », oscillant entre la quête du salut par le culte, l'intériorisation d'un ethos de la force (et donc d'une logique « aristocratique » de l'investiture de l'autorité lignagère et communautaire) et la croyance en l'immanence sociale et psychique de la menace sorcellaire. Ses trajectoires existentielle et idéologique étaient *in fine* comparables à celles de bien d'autres membres d'élites africaines formées à l'enseignement universitaire et parfois aux pays des « Blancs ». En ce sens, il n'était pas qu'un rescapé de l'éducation scolaire et universitaire de matrice européenne qu'il avait reçue, mais aussi des contraintes coutumières et familiales sur lesquelles il portait un regard ambivalent. Un tel regard était aussi le reflet d'un questionnement idéologique ayant amené l'ancien *leader* progressiste de l'UGEAO (Union générale des étudiants d'Afrique occidentale) à devenir, dès la fin des années 1980, le porte-parole d'une hiérocration vodun marquée par des valeurs et des conduites traditionnalistes. Pourtant, quand on analyse de près la chronologie de ce « revirement », on se rend compte qu'il n'en a pas été vraiment un, et que s'il l'a partiellement été, il a été tout sauf abrupt. Déjà, dans sa thèse de doctorat, Ologoudou interroge les bases traditionnelles d'un possible socialisme africain. Vingt ans plus tard, un des moments charnières de son cheminement vers une actualisation de ces bases a été sans doute le « pré-colloque » *Origines*, tenu à Ouidah du 23 au 27 septembre 1985 et organisé par l'UGDO (Union générale pour le développement de Ouidah). Avant la fin, en 1990, du régime d'inspiration marxiste-léniniste dirigé par Mathieu Kérékou, un groupe de notables et d'intellectuels de Ouidah se constitue en groupe de pression politique et économique autour du thème des origines et du dynamisme d'un héritage culturel coutumier. En misant entre autres sur la richesse du passé historique et du patrimoine immobilier de la ville, l'action de l'UGDO comptait sur les apports potentiels de la coopération internationale et du tourisme. En 1985, l'organisation par ce groupe du colloque *Les voies de la renaissance de Ouidah* amorce donc un changement dans le Bénin dirigé par le dictateur Kérékou. Ologoudou est impliqué dans l'édition des actes publiés la même année et en signe l'introduction et un article

¹⁰ À cet égard, voir OLOGOUDOU (1966, 1967, 1983a).

¹¹ Formule qu'il avait utilisée lors de l'un de nos entretiens.

(Ologoudou 1985a, b). Il s'agit de deux textes particulièrement denses où la question de la modernité de la tradition est mise constamment en exergue. Par le langage qu'il utilise, Ologoudou vise en même temps à donner des gages de fidélité à la vulgate marxiste-léniniste, à ce moment encore dominante au sein de l'appareil d'État béninois, et à encourager, avec prudence mais d'une manière résolue, la reconnaissance des pouvoirs lignagers et les apports financiers potentiels de la diaspora afro-américaine. Ologoudou (1985b : 44) se propose ici de préfigurer une sorte d'« utopie auto-réalisante » en imaginant une synthèse entre l'allégeance à l'État-nation et l'émergence des identités, municipales, régionales, mais aussi claniques et transatlantiques, tout en reconnaissant les artifices historiques à l'œuvre dans la fabrication des origines « ethniques » des diverses communautés ouidahnaïses : « [...] une tradition d'« origine » peut contenir plus qu'une simple origine [...] » (*ibid.* : 38). Une telle logique visant à combiner la pluralité des sources traditionnelles dans un mouvement « éclairé », selon ses mots, de réforme du vodun s'affirme pleinement suite à la chute du régime de Kérékou en 1989. C'est en effet la relative décentralisation du système démocratique durant la présidence de Nicéphore Soglo qui entraîne la valorisation culturelle des cultes vernaculaires et la reconnaissance du prestige des dignitaires locaux, notamment lors du festival *Ouidah 92. Retrouvailles Afrique-Amériques* qui a lieu en février 1993.

Selon la reconstitution synthétique de ces engagements qu'il faisait au cours de nos entretiens, Ologoudou, à partir d'un certain moment de sa vie, avait donc progressivement abandonné le terrain de la lutte des classes. En considérant que cette lecture ne s'appliquait pas (ou plus) à l'analyse de la société dont il était issu, il s'était convaincu que le temps était venu de « s'occuper de ses oignons », c'est-à-dire du processus d'institution d'une culture traditionnelle dirigé par des élites politiques, intellectuelles et religieuses. Ce qui le fascinait dans les pratiques populaires de ces cultes qu'il définissait comme « utilitaires », c'était la recherche d'une « quiétude » qui ne pouvait être satisfaite ni par les religions du Livre, ni par des théories économiques et politiques qui désormais lui apparaissaient incongrues par rapport aux logiques locales auxquelles il était revenu. Un autre passage de son article « Le Principe-Origine dans les Civilisations négro-africaines » est à cet égard particulièrement révélateur de la complexité de sa position épistémique sur le thème de la tradition :

Pour l'homme de la tradition, chaque chose est à sa place dans l'univers et opère selon certaines lois. L'homme vise mieux qu'à s'intégrer au cosmos : il veut non seulement en accaparer les forces, fût-ce au plan symbolique, mais il se contente de les répertorier comme inférieures et supérieures, les nommant et se référant à elles pour obtenir sur certains points la même efficacité qu'elles. Ce dur désir mimétique se retrouve au plan social où l'homme de la tradition considère généralement qu'il ne faut pas se substituer à l'autre, mais tirer de lui un certain profit, en « s'appuyant sur lui » (*ibid.* : 44).

Malgré cette appréciation positive d'un génie païen, Ologoudou était un analyste lucide des rapports de force et des conflits propres aux milieux culturels vernaculaires, où planait la menace de la violence sorcellaire, cause chez les individus d'un état permanent d'angoisse. Le monde du vodun était pour lui l'espace d'une « vigilance » constante de la part de ses compatriotes, à la fois guidés par « ce dur désir mimétique » et engagés, tout au long de leur existence, dans la tentative de transformer celle-ci en une « traversée réussie » pour eux et les leurs plutôt qu'en un « naufrage social ». Ainsi, Ologoudou faisait sienne, tout en la déclinant autrement, l'oscillation mentale de ces mêmes compatriotes toujours en ballottage entre une destinée personnelle à poursuivre et les attaques parfois invisibles et insaisissables dont ils pouvaient être la proie.

Lors de nos discussions, il parlait aussi de son cheminement vers les « sources » en affirmant sa conviction que tout retour prétendu à la « case départ », c'est-à-dire à la coutume ancestrale, ne pouvait être qu'imagé et surtout « entrecoupé ». Il utilisait ce terme d'une manière originale afin de définir des « entreprises » mémorielles, individuelles et collectives, qui s'arrêtaient « à mi-chemin » avant d'atteindre le point idéalisé et en réalité jamais atteint d'un retour effectif à un « socle initial ». D'ailleurs, cette image d'un individu « à mi-chemin » pourrait définir sa condition de double évadé ou bien sa traversée des mondes dans lesquels il avait vécu. De ces mondes, il était retourné avec une logique, inspirée de ses voyages qui consistait à comparer/inverser le « proche » et « le lointain », de connaisseur de grammaires langagières et rituelles dont il était devenu une sorte de rhéteur, comme le prouvaient ses discours que, durant de nombreuses années, le 10 janvier, jour de la fête nationale des cultes vodun, il prononçait en tant que porte-parole du Daagbo Hunon. À ce propos, il me disait qu'après le militantisme gauchiste de sa jeunesse, il était maintenant du côté des dignitaires et des rois dont les aïeux avaient été des « auxiliaires conscients » du dispositif esclavagiste et de la déportation atlantique, non pas parce qu'il était royaliste ou fier de cette histoire, mais parce que de ce côté-là se trouvait la « couche » féconde du « resurgissement de la culture », sous la forme d'un retour « aux fastes du passé » et finalement à une « esthétique ». Cette esthétique ne pouvait pas être soumise, selon lui, aux injonctions du regret et de la demande d'un pardon, malgré le fait qu'elle était aussi celle des objets de culte que les chefs d'autrefois avaient pris aux captifs avant leur embarquement ou des biens luxueux et de prestige que ces mêmes chefs avaient reçus suite à leurs tractations avec les négriers européens et américains¹².

¹² De nos jours, le souvenir de cette remarque me semble suggérer qu'Ologoudou interrogeait à sa manière la logique anthropologique de transformation du fétiche des autres en trophée et fétiche de soi. À

Lors de mes recherches, je retrouvais certaines préoccupations d'Ologoudou également présentes chez les intellectuels catholiques en quête d'une culture populaire ayant précédé les entreprises évangélisatrices et coloniales. Dans les textes du Mèwihwèndo et au cours des entretiens que j'effectuais avec des représentants de ce mouvement, un programme de distinction entre une tradition imaginée comme ancestrale et le pouvoir dit magico-sorcellaire émergeait avec évidence¹³. Selon ses concepteurs et praticiens, un tel programme supposait que l'inculturation s'affranchisse de tout syncrétisme. Mais, à l'opposé de ce précepte, qui pourtant l'inspirait, le discours d'Émile Ologoudou sur ses observances multiples décelait plutôt sa volonté de trouver les assises d'un syncrétisme en quelque sorte inversé : au lieu d'inculturer le vodun dans la pratique chrétienne, il semblait concevoir la possibilité tactique d'« une inculturation de la foi chrétienne » dans les façons actuelles de penser et de pratiquer les cultes locaux.

S'engageant explicitement dans une voie qu'il définissait comme traditionnelle, marquée par l'acceptation d'une vision très personnelle — parfois positiviste — du « progrès », Ologoudou m'est apparu comme l'auteur-acteur d'une mise à distance « de l'intérieur » d'un capital culturel dont il était et se voulait le récipiendaire¹⁴. Son regard distancié sur le monde social du vodun, au sein duquel il avait pourtant été, durant deux décennies, le conseiller de chefs de cultes proéminents à Ouidah, était significatif du caractère polyvalent des liens qu'il entretenait avec les milieux religieux locaux. Ces milieux étaient aussi les terrains d'une paradoxale attention ethnographique de la part de celui qui était devenu un notable impliqué. À ce propos, pour définir sa participation liturgique aux cultes vodun, il me parlait — avec son sens de la formule qui arrivait souvent à synthétiser et à problématiser les notions qu'il utilisait — de « tradition compensatrice »¹⁵. Cette thématique relevait chez lui moins de la recherche d'une essence vertueuse des institutions d'un temps révolu à retrouver que d'un rapport opaque à un savoir sur sa propre identité appréhendée dans son instabilité congénitale. Pendant l'un de nos entretiens, il avait affirmé : « la tradition compense le passé, les ruptures que j'ai été amené à faire. » Il attribuait ainsi aux coutumes familiales — dont, au cours des dernières décennies, il s'était progressivement réapproprié l'héritage — la fonction de

l'œuvre durant les pillages esclavagistes et par la suite coloniaux, une telle logique est également agissante dans les débats contemporains sur les restitutions d'objets, devenus entretemps des fétiches muséographiques et des trophées susceptibles de matérialiser ou donner à voir une réparation du passé.

¹³ Parmi les nombreux textes produits par les membres du Mèwihwèndo, voir ADE (1988), ADOUKONOU (2001), MEWIHWENDO (1992, 1993).

¹⁴ Durant l'un de nos premiers entretiens, il avait utilisé une expression que je trouve révélatrice de son positionnement à la fois existentiel et heuristique : « le vodun balise le progrès. »

¹⁵ La même formule est utilisée aussi par R. SPRINGER (2009 : 61) dans son livre *Fonctions sociales du blues*.

« racheter » un statut individuel apparemment égaré pendant sa scolarisation, sa formation catholique reçue au séminaire, son militantisme gauchiste universitaire, son exil (durant la période du régime dictatorial de Mathieu Kérékou) en Europe.

Lieux d'une mémoire yoruba en milieu fon

Le projet d'un livre qui aurait dû s'intituler *Culte des morts et devoir de mémoire. Les masques egungun et oro à Glexwe-Ouidah*¹⁶, consacré à la communauté nago-yoruba de Ouidah, auquel Émile Ologoudou avait travaillé de façon intermittente au cours de la dernière quinzaine d'années de sa vie confirme l'intention de faire mémoire en croisant des connaissances vernaculaires et universitaires. À l'instar d'autres élites intellectuelles en quête d'une autorité discursive et morale sur celle qu'elles considèrent être « leur propre culture », Ologoudou se situait à la croisée de l'affiliation communautaire et de l'objectivation savante d'une appartenance. Au milieu d'un tel carrefour, son attention allait à ceux qu'il considérait être en quelque sorte plus indigènes que lui : les acteurs du peuple qui, par rapport aux scènes publiques du savoir, de l'art, de la politique, étaient restés silencieux ou en arrière-plan. En contrepoint de son travail de transcripteur et d'analyste de ces voix peu audibles en provenance de la population d'origine yoruba de Ouidah et ses environs, Ologoudou participait activement — comme nous l'avons vu avec son rôle de conseiller des Daagbo Hunon Huna — à la vie politique et religieuse des autres groupes de la ville et de sa périphérie rurale. Les écrits qu'il avait réunis pour le projet de ce volume collectif témoignent de sa volonté de transmettre le devenir sociohistorique des Nago-Yoruba de Ouidah, dont la plupart étaient arrivés en tant que captifs de lignages locaux. Malgré son caractère inachevé, ce manuscrit restitue bien le sens pratique qu'Ologoudou et les intellectuels et les dignitaires qu'il avait réunis autour de l'ouvrage attribuent à leur identité « originelle » ainsi qu'à leur implication dans les actions de restauration traditionnaliste, en vogue dans le Bénin méridional depuis la fin des années 1980¹⁷. Pour ce faire, Ologoudou donne la parole « aux descendants de ces minorités rendues invisibles par une histoire qui ne s'est intéressée jusqu'à

¹⁶ Il s'agit d'esquisses d'un manuscrit que Ologoudou m'avait transmis en 2011 afin que je rédige une présentation pour l'éditeur pressenti.

¹⁷ À cet égard, il faut rappeler qu'avant la fin, en 1990, du régime dirigé par Mathieu Kérékou, un groupe de notables et d'intellectuels de Ouidah membres de l'UGDO avait misé, entre autres, sur la richesse du passé historique et du patrimoine immobilier de la ville et sur les apports potentiels de la coopération internationale et du tourisme. En 1985, l'organisation par l'UGDO du colloque *Les voies de la renaissance de Ouidah* (dont les actes ont été publiés en 1985 dans l'ouvrage éponyme) amorce un changement qui annonce la vague patrimoniale inaugurée lors du mandat du président de la République Nicéphore Soglo avec la tenue du Festival Ouidah 92, en février 1993. Pour une analyse du renouveau, également dans l'espace politique, du rôle des autorités traditionnelles sur une échelle africaine plus vaste, voir PERROT & FAUVELLE-AYMAR (2003).

présent » (Ologoudou s. d. : 2) qu'aux groupes considérés comme les fondateurs principaux de Ouidah : les Xwéda et les Fon. Selon Ologoudou, le passé esclavagiste qui avait affecté les Nago-Yoruba de Ouidah n'avait pas été marqué uniquement par le sceau de la domination et de la résignation, mais aussi par une dynamique mouvante et complexe d'ascension et de rachat de la condition servile, grâce aussi à la possession en quelque sorte inaliénable d'un savoir divinatoire : « Et pourtant, dans l'ombre des maîtres, fourmillaient les consultants de l'oracle Ifa, leurs fermiers, leurs artisans et/ou dépendants. Tous ceux-là et leurs descendants ont formé aujourd'hui la troisième communauté de base à Ouidah [...] » (*ibid.*). À travers, « les entretiens et interviews [...] accordés [qui] apparaissent en fin de parcours comme des pétitions fébriles signées contre le silence et surtout les secrets [...] » (*ibid.* : 499), Ologoudou écrit ici l'histoire comme trace d'un lien social parfois ineffable entre les changements du passé dont il est le chroniqueur et ceux en cours qu'il interroge en sociologue. De ce mouvement, Émile Ologoudou faisait donc le constat dans le présent, à travers l'ethnographie des Nago-Yoruba de Ouidah, du rôle créateur d'une périphérie d'origine servile au cœur même de la cité qui fut d'abord terre de déportation, pour devenir ensuite aussi une patrie d'adoption¹⁸.

À une vision d'un passé personnel à travers le miroir d'un temps collectif à retrouver, il faut aussi ajouter que les intellectuels devenus comme Ologoudou des notables-passeurs de tradition ont affronté non seulement le pouvoir d'un Ponant colonisateur, mais aussi le pouvoir des régimes qui lui avaient succédé sur le sol africain et dont témoigne le recueil de poésies *Éloge d'un royaume éphémère, suivi de Les derniers jours de Mikem*. Ici, le Yoruba Ologoudou se fait le chantre d'un royaume éphémère révolu qui rappelle celui, fon, d'Abomey avec la figure stéréotypée des Amazones, tout en rejetant les dérives exotiques d'une certaine ethnologie :

C'est à la belle étoile qu'il faut désormais chercher son inspiration, loin des bibliothèques ; Frobenius et Delafosse ne donnent plus la clé de l'énigme. Tournons-nous vers le Nègre vivant, la sainte espèce cachée sous les masques et autres détritiques papoteurs. Le Nègre est mort, vive le Nègre. Bienheureux les Bantous et autres Soudanais de la brousse et des villes, car leurs œuvres les suivent. Pour peu qu'on n'aille pas interroger Ogotemmeli et ses grands initiés. Arrière vous autres sages de Bandiagara et autres astucieux manipulateurs du mythe (Ologoudou 1983b : 51).

Au-delà de cette prise de position marquée *in fine* par un idéal d'affranchissement de la bibliothèque coloniale, je retrouve dans les poésies d'Émile Ologoudou ainsi que dans les souvenirs de nos échanges une inquiétude qui l'habitait : celle du départ sans cesse

¹⁸ Il s'agit d'un thème susceptible d'être mis en perspective comparative avec les mobilisations politiques des Gando, s'affirmant comme descendants d'esclaves, qui ont lieu de nos jours dans le nord du Bénin. Sur ce sujet, voir le film de HAHONOU & STRANDBJERG (2011). Je remercie Joël Noret d'avoir attiré mon attention sur ce point.

recommencé d'un individu pris à jamais dans les filets toujours à retisser d'une pensée errante. Une pensée qui, lors de sa jeunesse, avait été initiée par le devoir-dire aux siens ce qui ne pouvait pas être dit et pensé avant le voyage au Ponant :

ciel automnal
le soleil a cassé sa jarre d'huile rouge
par ce jour de grande colère sur la terre
je quitterai la mièvre égratignure du ciel
avec
ce
message lourd comme une chape de plomb
dire aux miens ce qu'on m'a dit de leur dire
c'est de l'autre rive l'irréductible invective
et le cœur à cet ouvrage tout au long de ma vie
je ne verrai plus jamais ce soleil qui titube,
la lumière qui chancelle sous l'ombre tardive
ah
quelles sont-elles ces choses qui chavirent
dans
l'océan de mon être à l'heure de la partance
c'est à hauteur de l'âme
l'effroi au devant des mille promesses que nous
devons tenir (Ologoudou 1986c : 76).

BIBLIOGRAPHIE

ACHEBE Chinua, 1974 [1960], *Le Malaise*, Paris, Présence africaine.

ADÉ É., 1988, *Gedegbe et Mewihwendo ou les conditions anthropologiques de l'émergence d'une pensée scientifique en Afrique Noire*, Thèse de doctorat, Paris, Université de la Sorbonne-Paris.

ADOUKONOU B., 2001, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, Paris, Lethielleux.

CIARCIA G., 2016, *Le revers de l'oubli. Mémoires et commémorations de l'esclavage au Bénin*, Paris, Karthala.

DIAGNE, P., 1986, « Préface. Émile Ologoudou ou La page toujours ouverte de notre jeunesse », in É. OLOGOUDOU, *Prisonniers du Ponant*, Paris, L'Harmattan : 5-12.

FABRE D., 2008, « Chinoiseries des Lumières. Variations sur l'individu-monde », *L'Homme*, 185-186 : 287.

LEMPEREUR S., 2020, « A Path from Slavery to Freedom: The Case of Ologoudou Family in Southern Benin », *African Economic History*, 48 : 20-45.

MÈWIIHWÈNDO, 1992, *Le Vodun en débat. Propositions pour un dialogue*, Cotonou, Les Publications du Sillon Noir.

— 1993, *Vodun, Démocratie et Pluralisme religieux*, Cotonou, Les Publications du Sillon Noir.

NORET J., 2006, *Autour de « Ceux qui n'existent pas ». Deuil funéraire et place des défunts au Sud-Bénin*, Thèse de doctorat, Bruxelles, ULB ; Paris, EHESS.

OLOGOUDOU É., 1966, *Der Traum eines dritten Weges. Quellen und Bedeutung des afrikanischen Sozialismus* [trad.: *Le rêve d'une troisième voie. Sources et signification du socialisme africain*], Thèse de doctorat, Cologne, Université de Cologne.

— 1967, *Les intellectuels dans la Nation. L'examen de conscience d'un jeune dahoméen*, Cotonou, Les Éditions du Bénin.

- 1983a, « Les fondements économiques de l'État : la stratification et les classes sociales en Afrique », *Présence africaine*, 127-128 : 215-239.
- 1983b, « Art poétique sauvage (Pot-Pourri) », in É. OLOGOUDOU, *Éloge d'un royaume éphémère, suivi de Les derniers jours de Mikem*, Paris, Éditions Silex : 51.
- 1985a, « Liminaire », in UGDO, *Les voies de la renaissance de Ouidah*, Caen, Éditions Kanta : 7-12.
- 1985b, « Le Principe-Origine dans les civilisations négro-africaines. Le cas de Ouidah », in UGDO, *Les voies de la renaissance de Ouidah*, Caen, Éditions Kanta, 1985 : 31-46.
- 1986a, « Dressage d'animaux savants », in É. OLOGOUDOU, *Prisonniers du Ponant*, Paris, L'Harmattan : 27.
- 1986b, « Sans cesse partis », in É. OLOGOUDOU, *Prisonniers du Ponant*, Paris, L'Harmattan : 40.
- 1986c, « Vêpres », in É. OLOGOUDOU, *Prisonniers du Ponant*, Paris, L'Harmattan : 76.
- 2008, « Tours et détours des mémoires familiales à Ouidah. La place de l'esclavage en question », *Gradhiva*, 8 : 81-86.
- s. d., *Culte des morts et devoir de mémoire. Les masques egungun et oro à Glexwe-Ouidah*, Ouidah, manuscrit inédit.
- PERROT C.-H. 1 FAUVELLE-AYMAR F.-X. (DIR.), 2003, *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique*, Paris, Karthala.
- SPRINGER R., 2009 [1999], *Les fonctions sociales du blues*, Marseille, Éditions Parenthèses.
- TALL E. K., 2009, « Guerre de succession et concurrence mémorielle à Ouidah, ancien comptoir de la traite », *Politique africaine*, 115 : 155-173.

FILMOGRAPHIE

- CIARCIA G. & MONFERRAN J.-C., 2014, *Mémoire promise*, film-documentaire, Paris, CNRS Images, <<https://videotheque.cnrs.fr/doc=4211>>.
- HAHONOU É. K. & STRANDBJERG C., 2011, *Les esclaves d'hier. Démocratie et ethnicité au Bénin*, film-documentaire, Spormedia.

RÉSUMÉ

Ce texte est à la fois un hommage au sociologue et poète béninois Émile Désiré Ologoudou, décédé en 2019, et une réflexion sur une foisonnante figure d'intellectuel. À travers ses productions scientifique et littéraire, ses engagements politiques, ses voyages, ses échanges avec d'autres chercheurs et son implication dans l'institution culturelle contemporaine des cultes vodun, la biographie d'Émile Ologoudou s'est déployée à la croisée de formations identitaires contrastées.

Mots-clés : Émile Désiré Ologoudou, cultes vodun, fabrique des héritages culturels, imaginaires de l'identité, relation ethnographique, syncrétisme

The Poetic and Anthropological Worlds of an Escapee. Notes in Memory of Émile Désiré Ologoudou (1935-2019)

ABSTRACT

This text is both a tribute to the Beninese sociologist and poet Émile Désiré Ologoudou, who died in 2019 and a reflection on a prolific intellectual figure. Through his scientific and literary productions, his political commitments, his travels, his exchanges with other researchers, and his involvement in the contemporary cultural institution of the Vodun cults, Émile Ologoudou's biography unfolded at the crossroads of contrasting identity formations. Keywords: Émile Désiré Ologoudou, cultural legacies, ethnographic relationship, imaginaries of identity, syncretism, Vodun cults