

# Les sites religieux *vodun*

## Des patrimoines en permanente évolution

Dominique Juhé-Beaulaton

Bernard Roussel

### Introduction

Dans l'aire culturelle Aja-Tado<sup>1</sup> (sud du Bénin et du Togo), l'accès et la gestion de certains espaces et objets naturels sont réglementés par les principes religieux des cultes aux *vodun*<sup>2</sup> (fig. 1). Ces lieux sacrés et la part de biodiversité, plus particulièrement les bois et forêts qu'ils recèlent, ont attiré l'attention des chercheurs et aménagés préoccupés par les questions de conservation de la nature (Mama, 1985 ; Sokpon *et al.*, 1998 ; Zoundjihekpon et Dossou-Glehouenou, 1999). Dans cette partie du Golfe de Guinée, le « Couloir du Dahomey », la savane domine les paysages et l'exploitation agricole intensive (manioc, maïs et maintenant ananas) n'accorde qu'une place limitée aux ligneux et aux formations forestières, ces dernières n'étant bien souvent plus représentées que par les sites sacrés *vodun*.

« [Les îlots forestiers sacrés] sont une démonstration de la capacité des sociétés traditionnelles à conserver la biodiversité » affirme le

---

1. Du nom de la ville de *Tado* située au Togo, centre historique de dispersion des *Aja*. Tous les peuples concernés ont des traits culturels communs, dont la langue et les pratiques religieuses sont les manifestations principales, s'expliquant en grande partie par une origine géographique commune située à Oyo, une cité *yoruba* du Nigeria.

2. *Vodun* ou *vodu* selon les contextes linguistiques : *fon* pour le premier ; *ewe* ou *gen* pour le second.

botaniste Kokou (1998 : 1). D'autres auteurs soulignent que la gestion « millénaire » des forêts sacrées s'inspire de « valeurs très proches de celles du développement durable » (Ofoumon, 1997) et qu'elles sont un « patrimoine vital » pour les communautés locales<sup>3</sup> (Ofoumon, 1997 ; Agbo et Sokpon, 1998). Pour ces naturalistes, les politiques de protection de la biodiversité auraient tout avantage à s'appuyer sur les sites sacrés : ils recommandent leur maintien voire leur « restauration » (Ago, 2000 : 134) à des fins de conservation. Ils proposent de faire de ces hauts lieux du patrimoine religieux les éléments essentiels d'un patrimoine naturel.

Notre double approche ethnobiologique et historique permet en cernant dans la durée les représentations culturelles, les pratiques et les particularités de gestion des lieux sacrés, d'apporter quelques éclairages nouveaux sur les différents processus de patrimonialisation dont ils ont fait l'objet. Nous analyserons tout d'abord les relations qui unissent les sites sacrés et la biodiversité locale. En décrivant les particularités de gestion correspondantes, nous apporterons quelques éléments pour juger de la pertinence de la sacralité en termes de conservation et d'utilisation durable. Enfin, nous ferons état des dynamiques actuelles et des enjeux nouveaux dont ces lieux sont le théâtre.

## ■ Des espaces et des objets naturels divers sous le contrôle du religieux

Dans l'aire *vodun*, tous les espaces, toutes les composantes du territoire, sont perçus et gérés en fonction du sacré qui influence tous les usages, qu'ils soient individuels ou collectifs. Cependant dans certains lieux, les pratiques religieuses prennent le pas sur toutes les autres, en particulier l'agriculture et l'exploitation forestière : ils sont, en effet,

---

3. Ces positions font écho aux recommandations de la Convention sur la Diversité Biologique qui valorise, notamment dans son article 8 j, les pratiques des communautés locales en matière de gestion de la biodiversité, définie d'ailleurs comme leur patrimoine et non plus comme un patrimoine commun de l'humanité (Glowka *et al.*, 1996).

considérés comme des endroits de communication avec la divinité, avec l'au-delà et ont en commun d'être le théâtre de rituels religieux.

Les espaces concernés peuvent être des sites naturels : sources, étendues d'eau, chaos rocheux, termitière. Il peut s'agir aussi de divers éléments de la biodiversité : arbres et herbes, buissons, bosquets ou forêts, plantés ou spontanés. Il peut s'agir aussi de sites plus construits : sanctuaires, autels et représentations de divinités protectrices tels les grands *legba* anthropomorphes des carrefours, des marchés et des bords de chemins. D'une manière générale, se déroulent en ces lieux toutes les cérémonies liées aux cultes des ancêtres (*togbe* ou *toxwyo*)<sup>4</sup> et aux *vodun*<sup>5</sup>, en particulier les initiations, les prières et les offrandes : ainsi les nourritures des dieux, *vodu nu dudu*, sont présentées devant les autels ; les offrandes expiatoires, *vosa*, sont déposées au pied des *legba*.

Les sites sacrés jouent un rôle primordial dans les thérapies liées aux cultes : les plantes *ama*, liturgiques et médicinales, en sont souvent issues ; les malades y séjournent plus ou moins longuement pour y être traités (Roussel, 1994). Des rites funéraires particuliers y sont pratiqués : enfants morts en bas âge, décès accidentels (Lainé, 1990 ; Sokpon *et al.*, 1998). Des réunions de certaines sociétés secrètes (*Zangbeto*, *Kuvito*, *Oro*) et des ordalies, jouant un rôle important dans l'exercice de la justice, le maintien de l'ordre et de la cohésion sociale, se tiennent dans des forêts sacrées. De même, les cérémonies d'intronisation des dignitaires traditionnels s'y déroulent : ainsi celles des rois d'Allada et d'Abomey<sup>6</sup> ont lieu dans les forêts de *Togudo* et d'*Agbogbozun* (Juhé-Beaulaton, 1999).

4. Régulièrement, ces cérémonies réunissent tous les membres d'un lignage, ceux qui sont restés au village et ceux qui en sont partis, pour la ville ou pour d'autres pays. Elles sont l'occasion de renforcer la cohésion des groupes familiaux et de faire jouer les solidarités.

5. Les forêts portent généralement le nom du ou des dieux dont elles abritent les sanctuaires : *Gbé zun*, *Dan zun*, etc.

6. Les populations que les Européens rencontrèrent à leur arrivée ne s'étaient mises en place que vers le *xvi<sup>e</sup>* siècle et les migrations internes se sont poursuivies jusqu'à la fin du *xix<sup>e</sup>* siècle. Les *Aja* de Tado se sont divisés en différents groupes composant le peuplement du Sud du Togo et du Bénin. Il s'agit notamment des *Ewe*, des *Watchi*, des *Ayizo*, des *Xweda*, des *Fon* et des *Gun*. Les récits de migrations relatent l'émergence de différents royaumes : celui de Ouidah avec à sa tête un roi *Xweda* et, dès 1600, le royaume d'*Allada*, berceau des dynasties *gun* de Porto Novo et *fon* d'Abomey.

Les fonctions remplies par les lieux sacrés s'accompagnent toujours de particularités de gestion. Tout d'abord, l'accès en est réglementé. Si certains sites sont ouverts à tous comme les *legba* de village (*tolegba*) et de carrefour (*dulegba*) d'autres sont réservés à des cercles plus restreints (les sociétés secrètes par exemple), voire à des individus comme les *legba* de maison (*xwelegba*). La plupart des lieux de cultes sont sous le contrôle et la responsabilité d'un lignage<sup>7</sup> ou d'un segment de lignage même si les communautés concernées sont parfois bien plus larges : la « prise de la pierre sacrée » (*Kpesoso*) est suivie par l'ensemble de la communauté *gen* et se déroule dans la forêt des quarante et un *gen-vodu* de Glidji. Les célébrations annuelles autour de l'arbre *xetin* (*Fagara zanthoxyloides* Lam.) de *Aklaku* réunissent les *Tugban*, un clan *gen* originaire du Ghana, et les *Kota-Fon*, venus du Bénin (Juhé-Beaulaton, 1999)<sup>8</sup>.

Généralement, ne pénètrent dans les lieux de cultes que les prêtres et les initiés, déchaussés, vêtus d'un pagne blanc ou d'habits de cérémonie<sup>9</sup>. Chaque site est placé sous la responsabilité de membres de la hiérarchie religieuse : il s'agit généralement des *vodunon* (prêtre, littéralement « vaudou.mère ») secondés par les *vodunsi* (adepte, « vaudou.épouse »). Parfois, certains dignitaires exercent leur autorité sur plusieurs sites sacrés. Ainsi à *Lotodenu*, près de Allada, tous les lieux de cultes du lignage *Adikpeto* sont entretenus par une responsable désignée par la divination du *Fa*<sup>10</sup> : la *kpodo* s'entoure d'aides, les *hundeva*.

Les responsables des sites assurent l'entretien des sanctuaires et des autels. Ils veillent au nettoyage des sentiers et des clairières des forêts

7. Il s'agit bien d'une responsabilité et non pas d'une propriété, la terre n'appartenant qu'aux divinités. Ce sont le plus souvent les responsables des sites qui accomplissent ou dirigent les rituels pour l'ensemble de la communauté.

8. La plantation du *xetin* symbolise l'alliance des *Tugban* et des *Kota-Fon* contre les premiers occupants, les *Wachi*. Aujourd'hui, la référence à cet arbre intervient encore dans les enjeux politiques contemporains qui opposent les *Tugban* aux *Kota-Fon*.

9. Cette réglementation est aujourd'hui plus ou moins respectée selon les sites : ainsi, des visites touristiques de la forêt de *Ouidah* sont régulièrement organisées.

10. Divinité maîtresse de la destinée humaine, interrogée fréquemment par des prêtres-devins appelés *bokonon*.

sacrées, à l'aménagement des entrées. Ils réalisent des plantations diverses et installent des pare-feu<sup>11</sup>. Mais ils sont aussi chargés de faire respecter les principes moraux et les divers interdits (*sin*) qui régissent l'accès aux sites sacrés, de manière à éviter toute profanation. Certains lieux sont interdits aux femmes en période de menstrues ; d'autres ne peuvent être visités sans des purifications rituelles préalables. Dans les forêts sacrées, la pratique du feu et la chasse sont généralement prohibées. Les coupes de bois, le ramassage du bois mort comme la cueillette des plantes alimentaires et médicinales sont strictement réglementés et leurs produits sont partagés entre les prêtres et les personnes qui s'occupent du site<sup>12</sup>. L'exploitation agricole est généralement interdite, mais actuellement les lisières sont souvent défrichées et l'on y trouve des plantations de palmiers à huile, de tecks ou de cocotiers dont les produits sont réservés aux prêtres gestionnaires de la forêt.

Les responsables des lieux de culte sont aussi chargés de châtier les profanateurs de ces sites. Les conséquences néfastes du non-respect des interdits peuvent s'abattre sur la communauté entière (mauvaise récolte, épidémie, sécheresse, nuées de moustiques...) où sur l'individu responsable (accidents, maladie, ruine...). Les coupables doivent accomplir sur les lieux profanés des rites réparateurs souvent fort longs et onéreux (sacrifice d'animaux, offrandes aux prêtres...)

Des éléments évoqués ci-dessus, il ressort que les sites sacrés *vodun* représentent pour les populations concernées des lieux de communion, de transmission de la mémoire collective et de reconnaissance identitaire. Les responsables de ces lieux sont les garants de la transmission intergénérationnelle des traditions orales par le biais des cérémonies religieuses<sup>13</sup>. Les règles limitant l'accès et assurant une gestion parcimonieuse des ressources ont pour but de maintenir l'espace sacré

11. Kokou (1998) insiste particulièrement sur le rôle des îlots forestiers, souvent sacrés, situés près des villages : ils abritent contre les vents violents et freinent la propagation des feux de brousse.

12. En ce qui concerne les ressources naturelles des sites sacrés *vodun*, leur exploitation n'est jamais commune. Elle est confiée à un ou plusieurs individus qui assurent la gestion des ressources au nom de la collectivité concernée.

13. Ainsi, les offrandes aux ancêtres sont l'occasion de réciter les successions généalogiques depuis la fondation d'une dynastie ou d'un lignage.

dans un état tel qu'il reste fonctionnel sur le plan spirituel c'est-à-dire que les divinités ne s'enfuient pas, que les cultes et toutes les autres activités puissent se dérouler convenablement. Mais ces règles peuvent-elles être pour autant considérées comme une manière particulièrement pertinente de conserver la biodiversité locale ainsi que l'affirment certains auteurs ? La question mérite d'être abordée avec soin.

## ■ Sites sacrés et biodiversité

Les sites sacrés *vodun* sont plus ou moins étroitement liés à des éléments naturels : les sanctuaires du *vodun Mami wata* sont souvent situés sur les rivages marins sableux. Ceux de *Dansu*, aux trois visages, sont généralement au bord des fleuves et des étendues d'eaux stagnantes. Les autels de *Dan* et ceux dédiés à *Aziza*, le maître des plantes liturgiques, sont d'anciennes termitières alors que les chaos rocheux abritent les sanctuaires d'*Aniygbanto*, maîtresse de la terre. Mais cela ne signifie pas pour autant que tous ces lieux soient systématiquement considérés comme sacrés. Il y faut en plus une manifestation inhabituelle ou étonnante qui, comme nous l'avons décrit précédemment, pourra être, après interprétation par le *Fa*, considérée comme divine. Toutes les termitières ne deviennent pas un autel divin mais lorsqu'elles grandissent au pied d'un *logoti*, *Milicia excelsa* (Welw.) C.C. Berg. ou d'un *logoazanti* (*Antiaris africana* Engl.), ou qu'elles sont habitées par un serpent, elles finissent souvent par être sacralisées.

La liaison la plus fréquemment invoquée par les adeptes eux-mêmes est celle qui existe entre site sacré et monde végétal. Les plantes, particulièrement les arbres (*ati*), et les formations végétales occupent une place essentielle dans la religion *vodun*<sup>14</sup> et sont indispensables à l'accomplissement de presque tous les rituels. À chaque divinité est ainsi associé un certain nombre d'espèces ou de variétés végétales, les *ama*, dont la connaissance et l'emploi sont l'apanage jalousement tenu secret, des prêtres : connaître toutes les plantes liturgiques d'un dieu et la façon de s'en servir, c'est être capable de le « faire travailler pour soi ».

L'apparition spontanée d'une plante liturgique comme son installation volontaire (suivie d'une divination et d'offrandes pour deman-

der l'accord des dieux) peut être à l'origine de la sacralisation d'un lieu : chez les adeptes des *vodun* comme ailleurs en Afrique et de par le monde (Michalon et Dury, 1998), l'apparition d'arbres de la famille des Moracées (*Antiaris*, *Milicia*, *Ficus*) et de celle des Bombacacées (*Adansonia*, *Ceiba*, *Bombax*)<sup>15</sup> est généralement interprétée comme une manifestation divine. Mais bien plus que son identité botanique, l'histoire individuelle de l'arbre peut être à l'origine de son caractère sacré : à *Seje Denu* l'arbre planté sur la dépouille mortelle d'un ennemi d'*Alisu*, fondateur du village est un vénérable *gutin* (*Erythrina senegalensis* D.C.) ; à Allada, un fromager *hunti* (*Ceiba pentandra* (Linn.) Gaertn.) a été planté par *Ajahuto* afin « d'enterrer sa colère » ; cet arbre nommé *Adanhunsa* (*adan* : colère) est un lieu d'offrande.

Lorsqu'une plante liturgique n'est pas présente spontanément sur un lieu sacré, elle y sera éventuellement installée par les chefs de cultes et leurs assistants (parfois spécialisés comme la *Kpodo* et les *hundeva* de *Adikpeto* évoqués ci-dessus). Ainsi, les couvents, les autels, les abords des *legba*, les haies des maisons des adeptes sont toujours plus ou moins abondamment complantés de *Kpati*, *Newbouldia laevis* (P. Beauv.) Seemann ex-Bureau, qui est certainement la plus utilisée des *ama*. Les sanctuaires des divinités proches de *Hevieso* (le dieu du tonnerre) et les sites consacrés aux ancêtres sont aisément identi-

14. Un des contes associés aux signes (*kpoli*) du *Fa*, donne un fondement mythique à cette particularité. À l'origine du monde, le Ciel (ou, dans certaines versions, *Hevieso*, le dieu du tonnerre) et la Terre (ou, souvent *Anyigbanto*, principe féminin de *Sakpata*, divinité de la variole) étaient mari et femme, aussi proches l'un de l'autre « qu'une calebasse de son couvercle ». De leurs amours naquirent des enfants : les premiers furent les plantes ; vinrent ensuite les animaux, puis les hommes. La belle harmonie originelle ne tarda pas à être brisée par le comportement de ces derniers, volontiers querelleurs et bruyants. Le Ciel, lassé de leurs frasques, en fit grief à la Terre et sur les conseils perfides de *Dan*, le python arc-en-ciel, s'éloigna de son épouse. La Terre maternelle craignant pour sa progéniture, inventa alors les premières prières, fit les premières offrandes et supplia le ciel de ne pas abandonner ses enfants. Il se laissa fléchir et pour ne pas frapper injustement les plus sages d'entre eux, les végétaux, envoya la première pluie, créant ainsi le cycle des saisons dont les hommes et les animaux surent aussi tirer profit. Les herbes et les arbres, apparaissent donc comme les enfants aînés et préférés des dieux, les intermédiaires privilégiés entre l'au-delà et le monde (Roussel, 1994).

15. Faux-iroko, iroko et figuier ; baobab, fromager et faux-kapokier. Les raisons invoquées par nos informateurs sont fort diverses : tailles, formes et longévité exceptionnelles, présence de latex, caractères énigmatiques de la reproduction...

fiables par la présence d'alignement d'*anyatin*, *Dracaena arborea* Link. L'installation d'un autel à *Tro*, le plus répandu des *goro vodun* (vodun de la cola) nécessite la présence d'un *goroti* (*Cola nitida* (Vent.) Schott. & Endl.). Certaines offrandes expiatoires (*vosa*) appelées *adra.dide* (malheur.éloigne) demandent que l'on installe près du *legba* du village une bouture de *Ficus polita* Vahl.

On comprend donc pourquoi, d'une manière générale, les espaces consacrés aux *vodun* sont souvent boisés. Cette particularité est d'autant plus accentuée que bien que nous nous trouvions dans une zone de savane (le Couloir du Dahomey ou *Dahomey Gap*) la dynamique actuelle de la végétation est spontanément forestière lorsque les feux et l'abattage sont interrompus, ce qui est le cas pour les sites sacrés<sup>16</sup>. Dans les cérémonies *vodun*, les lieux couverts de ligneux sont généralement considérés et utilisés comme des endroits *fafa* ou *fifa*; c'est-à-dire frais, sains, saints, paisibles<sup>17</sup>. C'est dans les forêts que sont récoltées un grand nombre de plantes liturgiques et médicinales<sup>18</sup> (*ama*). Lors des migrations, les déplacements étaient orientés par la recherche de forêts pour installer les *vodun* et la plupart des installations humaines sont encore actuellement situées non loin d'îlots boisés, restes de couverts forestiers anciens ou créations plus ou moins récentes et complètes (Juhé-Beaulaton et Roussel, 1998)

Les pratiques religieuses *vodun* marquent donc fortement les paysages végétaux et il n'est pas surprenant que de nombreux observateurs aient attiré l'attention sur les composantes végétales<sup>19</sup> de leurs sites : déjà en 1933, Chevalier qualifie les bois sacrés de « sanctuaires de la nature »<sup>20</sup> et s'alarme devant l'accélération des défrichements :

16. Souza de *et al.*, 1984; Guelly *et al.*, 1993.

17. Dans les parcours thérapeutiques, les malades séjournent alternativement dans des endroits chauds (*zozo*) et dans des endroits froids (*fafa* ou *fifa*). On leur administre des médecines, dont des plantes, alternativement *zozo* et *fafa*. Le but ultime des soins étant de faire retrouver au patient l'état de « fraîcheur » caractéristique de la bonne santé. Dans ce contexte, les forêts sont globalement *fafa* mais certaines, totalement ou en partie, peuvent être *zozo*, notamment là où sont enterrés les male-morts (sorciers, accidentés, femmes enceintes...).

18. Des forêts comme celle d'*Avokanzun*, près d'Abomey, fondent même leur réputation aux yeux des prêtres *vodun*, sur le fait qu'elles seraient les seuls endroits où croissent certaines plantes liturgiques particulièrement réputées.

« malheureusement, à notre contact, le primitif renonce à ses croyances, les bois sacrés disparaissent ». En 1937, Aubréville renchérit « Tous les curieux bois fétiches du Dahomey, à l'ombre desquels se passèrent autrefois de mystérieuses cérémonies fétichistes, ne sont plus respectés ». Nous avons déjà mentionné ci-dessus les travaux que les scientifiques, écologues, forestiers ou botanistes, leurs ont consacrés, à partir des années quatre-vingt : plus de cinquante ans après, ces auteurs expriment les mêmes craintes et insistent toujours sur la contribution des forêts sacrées à la protection et à la gestion durable d'une certaine biodiversité<sup>21</sup>.

Quelques réserves doivent cependant être émises. Parmi les cinquante-trois îlots forestiers inventoriés par Kokou (1998) dans le Sud Togo, Il est fort important de noter que si la plus grande richesse en espèces végétales<sup>22</sup> revient à ceux qui sont sacrés, il n'en est pas de même pour la plus grande biodiversité spécifique. Les bois sacrés sont en général de surface réduite (souvent de l'ordre de l'hectare, rarement supérieure à dix ha) ce qui facilite les échanges d'espèces avec les végétations environnantes et augmente donc la richesse floristique. Les pratiques humaines en ajoutant quelques individus appartenant en particulier à des essences introduites<sup>23</sup> ont la même conséquence. Mais l'effet de lisière conjugué aux pratiques religieuses, en augmentant artificiellement le nombre d'individus de certaines espèces, généralement les plus banales et les exotiques, perturbe ainsi l'équilibre des fréquences et fait chuter les indices de biodiversité floristique.

---

19. Nous n'évoquons pas ici la biodiversité animale. Les sites sacrés abritent aussi de nombreux animaux mais peu de travaux leur ont été consacrés. Pourtant, les rapports entre sites sacrés *vodun*, oiseaux, insectes et surtout reptiles serait certainement fort passionnants à explorer.

20. Chevalier, 1933 : 37.

21. On peut remarquer à ce propos que jusqu'à présent, les arbres sacrés isolés, dispersés dans les champs, le long des chemins, dans les jardins, n'ont guère retenu l'attention des chercheurs : ils constituent pourtant eux aussi une biodiversité protégée importante.

22. La richesse spécifique s'obtient en rapportant le nombre d'espèces rencontrées dans chacun des îlots à la surface de ces derniers. La diversité s'évalue par un indice tenant aussi compte de la fréquence des espèces rencontrées (Kokou, 1998 : p. 37).

23. Telles le cocotier, divers *Cassia*, le neem (*Azadirachta indica* A. Juss.)... voir Juhé-Beaulaton et Roussel, 1998 ou Kokou, 1998.

En ce qui concerne les groupements végétaux et les phytocénoses, le rôle conservateur des sites sacrés doit aussi être affirmé avec une relative prudence. Il existe certes des bosquets et forêts sacrés très anciens, mais il ne paraît guère réaliste, compte tenu de leur taille souvent réduite et de la nature des pratiques humaines dont elles ont toujours été le théâtre (abattages, plantations) d'en faire des reliques quasi intactes d'une couverture forestière originelle, d'une hypothétique végétation «primaire». Beaucoup n'ont plus maintenant qu'une physionomie de savane densément arborée ou de jachères anciennes (avec présence, par exemple, de baobabs). Leur stratification est souvent simplifiée : quelques grands arbres émergent (très souvent des Moracées ou des *Bombacaceae*) au-dessus d'une seule strate ligneuse touffue. Il faut remarquer enfin que certaines communautés végétales de la région ne sont guère représentées dans les sites sacrés : c'est le cas par exemple des forêts-galeries, des prairies marécageuses et surtout des savanes herbeuses : ces dernières sont considérées comme des endroits «chauds», où passent les feux, et si malsains qu'ils ne peuvent abriter des lieux de cultes. Ces choix, liés à des représentations culturelles bien éloignées des exigences de la biologie de la conservation et des objectifs d'une protection «scientifique», se retrouvent aussi au niveau spécifique : nous avons déjà signalé la particulière dilection des adeptes *vodun* pour les *Ceiba*, *Bombax*, *Ficus* et *Adansonia*. À cette liste, nous pourrions ajouter *Newbouldia laevis*, *Spondias mombin* L. (*kpatinaklikon*), *Dracaena arborea* ou *Fagara* qui sont les essences largement dominantes sur les sites sacrés.

Enfin, l'observation des sites et des pratiques qui y ont cours oblige à s'interroger sur le caractère plus ou moins étroit et puissant du lien qui unit sacré et végétal. Nous avons déjà dit que la sacralité d'un site peut avoir eu pour origine l'apparition spontanée d'une plante. Mais ce site peut se maintenir ainsi bien après la mort de la plante et sa totale disparition : «un arbre vivant, c'est vaudou ; un arbre mort, c'est vaudou» affirme-t-on couramment<sup>24</sup>. À l'inverse, la sacralité d'un site ne s'étend pas forcément à toutes les plantes qu'il renferme mais celles-ci bénéficient d'une certaine protection qu'elles n'au-

24. *Atin gbè de vodun, atin kuku vodun*, (propos recueillis à Lotodenu en décembre 1996). À Wankon, le *Fagara* planté par *Gede* n'est plus qu'un tronc mort. Dans les cours exigües des villes, les arbres sacrés sont remplacés par quelques feuilles que l'on renouvelle.

raient pas ailleurs. Nous ne connaissons qu'un seul taxon dont tous les individus sont protégés quels que soient les endroits où il pousse : c'est une variété particulière de palmier à huile<sup>25</sup>, considérée comme la matérialisation sur terre du dieu Fa. Les autres taxons ne bénéficient souvent que d'une protection fort labile, réservée de plus à quelques individus précis remarquables pour leurs formes, leur histoire, leur écologie...

Mais si les divinités peuvent investir certains arbres, elles peuvent aussi les quitter. Cet abandon peut être spontané ou décidé, en cas de nécessité<sup>26</sup>, par les responsables religieux qui transfèrent la divinité dans un autre lieu. Et l'on peut faire alors des planches avec l'arbre ainsi « libéré ».

Au Bénin comme au Togo, l'abattage des grands iroko sacrés (*Milicia excelsa*) est devenu très courant : c'est une essence rare à forte valeur commerciale. Il suffit aux exploitants forestiers de se concilier les *vodun* par des offrandes propitiatoires dans le cas où l'arbre sélectionné serait la résidence d'un *vodun* ou d'un « mauvais esprit » (*ye nyan nyan*). Cette dernière présence peut même servir de prétexte à l'abattage. Les intérêts économiques l'emportent sur la pérennité du lieu dont seule la mémoire demeure (mais pour combien de temps ?).

Dans leur globalité, les règles d'accès à la biodiversité mises en place sur les sites sacrés ne peuvent donc pas être considérées comme une simple forme de gestion d'un patrimoine naturel. Ce que la religion *vodun* cherchent à transmettre de génération en génération, n'est-ce pas, plus que des lieux ou des objets naturels, des ensembles de pratiques et de savoirs religieux et médicinaux, historiques et sociaux ? Une approche historique peut apporter quelques éléments de réponse.

25 Cette variété, appelée *afandeti* a été nommée par le botaniste français A. Chevalier : *Elaeis guineensis* var. *idolatrix*. Il s'agit d'une mutation qui apparaît avec un taux très faible dans les palmeraies. Nul ne doit l'abattre, ses fruits ne servent pas à fabriquer de l'huile et leur emploi rituel est réservé au devins *bokono*.

26. Passage d'une route, construction d'un hôtel, d'une école...

## I Origine, héritage et transmission des sites sacrés

Reconstituer l'histoire des sites sacrés et s'interroger sur leur origine renvoie à la constitution du panthéon *vodun*. La grande diversité des dieux, plus de six cents, dit-on, est liée à l'histoire des individus comme à celle des sociétés. Tout événement extraordinaire, sera interprété comme la manifestation probable d'une divinité ou d'une force surnaturelle et sera soumis à la divination du Fa qui en confirmera ou en infirmera l'essence divine. « C'est le *vodun* qui choisit sa maison » affirme-t-on couramment. Un serpent gîtant dans une termi-tière, des oiseaux de nuit installés dans un chaos rocheux, d'étranges lueurs nocturnes dans la frondaison des arbres sont autant de signes perçus et interprétés qui peuvent donner lieux à des rituels de sacralisation. Les devins du Fa interrogent également la divinité pour désigner les responsables des cultes qui construiront les autels<sup>27</sup>, les consacreront et aménageront les sites.

Les rituels de sacralisation sont complexes, varient selon les divinités concernées mais s'adaptent aussi au contexte du site envisagé : par exemple, pour les sites consacrés à *Hevieso*, le dieu de la foudre, il faut toujours immoler un bélier, mais d'autres sacrifices peuvent être nécessaires si l'autel à consacrer se trouve près d'un sanctuaire de *Dan*, le dieu python ; l'installation du *vodun Tro* se fait en plusieurs étapes et la plus avancée demande qu'un bœuf soit égorgé au pied du colatier (*Cola nitida* (Vent.) Schott. & Endl.) qui symbolise la divinité.

Les sources historiques contiennent de nombreux exemples de sacralisation reflétant les capacités d'adaptation, de diffusion et de syncrétisme de ces sociétés. Elles nous apprennent que la création de lieux sacrés est continue à travers le temps et qu'elle peut avoir des fondements divers.

27. *Enyi vodun kuè, edo hunkpa* : on fait la maison du *vodun*, ensuite on plante sa haie.

La sacralisation est souvent liée à la transformation d'hommes en *vodun*<sup>28</sup>. Non loin d'Abomey, les sites de *Wankon* et *Kotokpa*, dédiés au *vodun Gede*, en sont un exemple :

« Le *vodun Gede* est un homme ayonu que le roi du Dahomey a ramené de la guerre contre les Ayonu. Un jour, le roi décida de le décapiter, mais il réussit à s'enfuir d'Abomey. Les guerriers le poursuivirent jusqu'à *Wankon* où il s'arrêta une première fois ; de là il alla à *Akpa*, où le *vodun Dan* l'obligea à dévier sa route et il dut prendre la voie qui mène à *Xanlanxonu* ; il commença à se transformer en pierres, marquant son passage. Il s'arrêta à *Kotokpa* où il planta un *xetin* et se transforma en grosse pierre. Le *xetin* est devenu un gros arbre aujourd'hui. *Gede* est devenu *vodun* après sa rencontre avec *Dan*. Le roi, *Agasu* et d'autres ont planté le *xetin* qui n'a pas poussé, mais *Gede* l'a planté et il a poussé. Le roi, devant la transformation de *Gede*, convoqua tous les habitants de *Wankon* et les informa que cette place serait désormais une maison de *vodun* ; dès ce jour, il nomma un responsable du *vodun* appelé *Gedenon*. Le lieu où il s'est arrêté avant d'arriver à *Kotokpa* s'appelle *Wankon* ; il y a une grosse pierre et cet endroit est sacré ; le *vodun* est adoré là dans la forêt. La place sacrée a été délimitée par le *Gedenon* que le roi a mis là pour s'occuper du *vodun* et l'on ne doit pas cultiver ; personne ne doit y pénétrer et c'est devenu une forêt. »

Propos recueillis à Lissezun, auprès de Vigan Semevo, en août 1992.

Dans cet exemple, on voit que le processus de sacralisation a été orchestré par une autorité politique qui a, en particulier, désigné les responsables des sites. On connaît de nombreux autres exemples de ce type. Ainsi, l'historien A. F. Iroko (1994) rapporte la déification par les *Xla* de *Hèvè* de deux guerriers du roi d'Abomey *Agaja* tombés en embuscade, *Gahu* et *Kposu*<sup>29</sup>. Près d'*Ayakpa*, un *legba* installé au XVIII<sup>e</sup> siècle par le même roi est maintenant entouré d'une formation arborée (*Agajalegbazun*). Les *vodun* royaux étaient implantés

28. Un auteur de 1890, Ellis, a constaté le même phénomène. Il cite p. 84, la déification d'*Adandosan*, un roi du Dahomey, d'*Ajahuto*, et *Kpati* et *Kpasi*, deux divinités locales de Ouidah.

29. Dans ce cas, ce sont les envahis qui ont déifié les envahisseurs.

sur les territoires nouvellement conquis participant ainsi au contrôle politique du territoire. Les mêmes types de stratégies conduisaient aussi les souverains conquérant à adopter les divinités de leurs adversaires : les Dahoméens ont ainsi intégré *Dan*, le dieu python tutélaire des *Xweda*. Ils ont d'abord détruit son temple principal à *Savi*<sup>30</sup> après leur victoire sur les *Xweda* en 1727, puis ils lui ont installé de nouveaux lieux de culte. Ce type d'attitude se reproduit fréquemment et l'histoire des relations entre les royaumes et les chefferies de l'aire Aja-Tado s'est traduite plus souvent par la création de nouveaux sites sacrés que par leurs destructions. Ainsi, certains bois sacrés ont pour origine la transformation de « lieux historiques ». À Togudo, capitale historique des rois d'Allada, on peut en observer un certain nombre qui ont tous un nom significatif au regard de leur histoire. *Ayizanzun* est une forêt qui porte le nom du *vodun* protecteur de la maison du roi *Kokpon* (4<sup>e</sup> fils d'*Ajahuto*, fondateur de la dynastie, selon Cornevin, 1962) abandonnée après la conquête du royaume d'Allada par les Dahoméens en 1724. La forêt d'*Axosezun* était autrefois, selon nos informateurs, la cour du palais royal : aujourd'hui, on y « donne à manger » aux épouses royales qui ont perdu leurs enfants, à celles qui n'en ont pas eu et aux enfants morts en bas âge, qui sont enterrés là. Après leur abandon, ces lieux ont été respectés, interdits aux défrichements culturels et se sont couverts d'arbres. Aujourd'hui, ils constituent des témoins d'un événement majeur dans l'histoire de ce royaume : le changement dynastique consécutif à la défaite de 1724. Ce que les habitants de Togudo ne manquent jamais de rappeler aux visiteurs qui passent devant la forêt.

Au Nord de Ouidah, on retrouve une situation équivalente. En effet, après la conquête du Royaume de Ouidah en 1727, par les guerriers dahoméens, la capitale Savi perdit son importance politique et le palais royal fut abandonné. Aujourd'hui, on peut voir sur l'ancien emplacement du palais un îlot forestier où des cérémonies religieuses ont encore lieu. Burton (1966), un voyageur anglais des années 1860, observa les vestiges du palais de *Hounfon*, dernier roi *Xweda*, en remarquant déjà la présence de grands arbres sur l'emplacement de l'ancien palais dont le site est jusqu'à présent respecté.

---

30. Ellis, 1890 : 54.

Les sites dont il vient d'être question sont certes chargés d'histoire et emblématiques de l'indépendance politique perdue. Mais ils sont aussi respectés car un culte aux mânes des ancêtres continue à y être rendu. En effet, traditionnellement, les défunts étaient enterrés dans leur habitation<sup>31</sup> qui était ensuite abandonnée. En 1724, Le Chevalier des Marchais, séjournant, à Savi, dans le royaume de Ouidah, avait déjà particulièrement bien observé les rites funéraires, distinguant ceux réservés au roi de ceux concernant les notables et les simples sujets :

« la coutume du pays étant de culbuter le palais de fond en comble le jour qu'on enterre le défunt roy on employe les trois mois à en construire un autre dans un autre quartier de la ville pour le nouveau roy... On culbute le palais... à la réserve de l'enceinte et on brusle tous les batimens combustibles. » (p. 94)

« [après un décès] chez les grands et parmy le commun du peuple ils ne sont point obligéz de culbuter leurs maisons ny qu'ils ne peuvent sacrifier aucun de leurs domestiques ou femmes, comme on fait pour le roy. »

« Les grands font enterrer leur père dans une gallerie et dessus l'endroit ou il repose ils font [...] plusieurs fétiches ou figures de marmots de terre... ce qu'ils observent à la mort de leur père est de ne point habiter la maison où il est mort [...] ils sont obligés de loger ailleurs. » (p. 95)

C'est ainsi que de nombreux lieux sacrés sont d'anciens sites d'habitats : ils se remarquent dans les paysages par des groupements d'arbres ; les habitants continuent à s'y rendre pour célébrer les cérémonies en l'honneur des ancêtres qui y sont enterrés.

Parmi les dynamiques sociales créatrices de sites sacrés, il ne faut pas oublier de mentionner les migrations de population<sup>32</sup>. Les migrants emportent avec eux les divinités tutélaires qui seront réinstallées et participeront par cet acte à la fondation des nouveaux établissements et à la reproduction de l'identité du groupe. Ainsi, les Bè en fuite de *Notse* au Togo ont trouvé refuge dans les forêts de Agbodrafo (Togoville) et de Bé (Lomé) où ils installèrent leur *vodun*, *Nyigblen*,

31. Cette pratique existe encore, notamment à la campagne, malgré la généralisation des cimetières conçus sur le modèle chrétien.

32. Les dissensions politiques et la recherche de terres fertiles sont les causes les plus fréquemment évoquées pour justifier ces migrations.

ancêtre fondateur de la royauté de *Tado* divinisé<sup>33</sup>. L'intronisation du responsable du culte de *Nyigblen* se fait à Agbodrafo et se termine à Bè, présentée dans les sources écrites comme la capitale religieuse des *Ewe* (Zöllner, 1990). Les *Gen* venus d'Accra ont installé les quarante et un *gen-vodu* dans la forêt de Glidji appelée *Gen yehueve* (forêt des *vodun gen*). De la même manière, la création, par des segments de lignages, de nouveaux établissements villageois s'accompagnent toujours de l'installation de la représentation matérielle de l'ancêtre fondateur du lignage (qui peut être mythique) dont une partie a été prélevée sur la représentation originelle<sup>34</sup> en vue de sa réinstallation sur l'emplacement du nouvel habitat. Dans l'aire fon, au Bénin, les ancêtres fondateurs sont considérés comme des *vodun* particuliers à des familles, appelés *Toxwoyo*. Ils sont généralement matérialisés par un arbre, toujours un *lokotin*, *Milicia excelsa* (Welw.) C.C. Berg., parfois planté mais souvent spontané et qui porte un nom particulier. Les *Toxwoyo* suivent les hommes dans leurs déplacements et sont à l'origine de la fondation de nouveaux lieux de cultes<sup>35</sup>.

Si l'analyse des sources écrites et orales montre la permanence de certains sites, elle nous apprend aussi que d'autres lieux ont une histoire plus complexe, suite de sacralisations et de désacralisations accompagnées éventuellement de déplacements. L'histoire nous montre que leur transmission des générations passées aux générations futures, n'a donc pas toujours été assurée. Les sources historiques écrites établissent clairement que la diffusion du christianisme dans cette région a constitué un important facteur de déstabilisation des cultes *vodun* et a entraîné la disparition ou le déplacement de sites sacrés. Les premiers missionnaires chrétiens se sont installés au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et dès leur arrivée, ils ont souvent choisi d'implanter leurs établissements en fonction des lieux de cultes *vodun*. C'est ainsi qu'en 1860, la mission de Porto Novo fut construite en partie sur la forêt défrichée de la divinité *Shango*, malgré l'inter-

33. Gayibor, 1985 : 229.

34. Une cartographie de ces déplacements de lieux de culte permettrait de retracer l'histoire de ces migrations et d'établir peut-être une hiérarchie de ces sites.

35. Si l'on peut dater le moment de l'installation des hommes, on peut en déduire la datation de la sacralisation du site où sont déposées les divinités tutélaires de la nouvelle communauté.

diction des autorités religieuses *vodun*. Le père Baudin, vingt ans après l'installation de la mission écrit :

« À Porto Novo, près de la mission, se trouve un lieu célèbre par une de ses descentes de Chango. Il y avait là pendant de longues années un temple et un collège de féticheurs et féticheuses. Depuis quelque temps, le temple est désert, un seul féticheur en prend soin ; le collège a été transporté ailleurs, gêné par notre voisinage » (Baudin, 1884 : 26).

Le lieu de culte a donc été déplacé. Le choix de l'implantation de la cathédrale de Ouidah édifiée en face du temple de *Dan* répond à la même stratégie. Certains prêtres chrétiens rendirent des offices dans des forêts sacrées pour démontrer à la population la puissance supérieure de leur dieu unique<sup>36</sup>. Les missionnaires s'occupèrent également de l'éducation scolaire, coupant ainsi les futures élites intellectuelles de leur culture d'origine.

Après la conquête coloniale, au début du XX<sup>e</sup> siècle, les politiques menées par les administrateurs contribuèrent, elles aussi, à la déstructuration du cadre social et de l'espace. Par exemple, des stations d'essais agricoles furent implantées à Niaouli où se trouvait une forêt sacrée en relation avec une source, et à Porto Novo, où ce qui restait de la forêt de *Shango* fut transformée en jardin colonial et intégré au tissu urbain de la capitale de la nouvelle colonie. Le développement des cultures coloniales est en grande partie responsable de l'accroissement des défrichements aux dépens des zones forestières. Des actions de ce type ont été déterminantes : associées aux campagnes d'évangélisation, largement soutenues par les autorités coloniales, elles ont grandement contribué à déstabiliser les responsables des cultes *vodun*, à déséquilibrer les relations que les hommes entretenaient avec leurs divinités, ce qui entraîna la désacralisation et la destruction de nombreux sites<sup>37</sup>.

---

36. Voir les écrits de l'abbé Borghéro, cité par Desribes (1877 : 221) et Laffite (1881). Cet aspect de la diffusion du christianisme en Afrique n'a pas encore été étudié.

37. Très tôt, des botanistes comme Chevalier (1933) et Aubréville (1937) se sont alarmés devant l'accélération des défrichements et ont alerté les autorités coloniales.

Depuis l'indépendance, en 1960, les lieux de culte *vodun* ont encore subi les attaques des nouvelles autorités politiques. De 1975 à 1980, le gouvernement de la République populaire du Bénin, d'obédience marxiste-léniniste, a lutté contre les « pratiques obscurantistes » des religions dites « traditionnelles ou animistes », provoquant encore la destruction de nombreux sites. Les responsables religieux furent contraints de cesser d'exercer leurs pratiques. Mais en 1976, une grave sécheresse sévit et fut interprétée par l'opinion publique comme le signe de la colère des divinités, ce qui inquiéta le gouvernement et l'encouragea à changer d'attitude<sup>38</sup>. Dès lors sa politique transigea avec les autorités traditionnelles sans pour autant les reconnaître véritablement. La tension entre le pouvoir politique et les autorités religieuses *vodun* diminua peu à peu au cours des années 1980. D'autant plus que devant la dégradation de la conjoncture économique, les populations montrèrent un regain d'intérêt pour le culte aux *vodun*. C'est ainsi que nous avons pu observer la recréation de certains sites sacrés : la forêt consacrée au *vodun Oro* près de Sedjè-Denu défrichée suite à la politique des années 1970 a été reconstituée vers 1986 non loin du site initial. À Lissèzun, les villageois ont décidé de réaménager le lieu de culte du *vodun Yahèsè* car sous l'ancien gouvernement, « il était interdit de pratiquer la religion traditionnelle et le fromager avait été abattu. » À notre passage, en 1991, l'endroit venait d'être défriché et nettoyé et un *Dracaena* venait d'y être planté.

Le « renouveau démocratique » qui suivit la conférence nationale en 1990 a également permis aux responsables religieux de retrouver toute leur importance sur la scène politique et sociale. L'organisation du « festival des arts et cultures *vodun* » en février 1993 à Ouidah est le résultat de la politique de revalorisation des cultures nationales du gouvernement béninois<sup>39</sup>. Cette manifestation a entraîné la mise en valeur et l'exploitation touristique de certains sites de la ville comme la forêt de Kpasè. En effet, l'aménagement de ce site a commencé

38. E. K. Tall (1995 : 198) précise que Kérékou fit même appel à l'intervention d'un des plus importants dignitaires religieux du Bénin, *Daagbo Hunon*, « chef suprême des *vodun* à Ouidah » pour que cesse cette calamité.

39. Voir la thèse de R. Banégas (1998) sur la transition démocratique au Bénin et la réinvention de la tradition.

lors de l'organisation du festival et s'est poursuivi depuis avec la construction d'une entrée monumentale ornée de bas-reliefs et d'enclos maçonnés autour de deux arbres sacrés. Des visites touristiques payantes sont organisées au profit du lignage *Adjovi*, détenteur du «siège» de Kpasè. On assiste donc à la transformation de la forêt sacrée en «musée vivant *vodun*» où des sculptures des principales divinités du panthéon *vodun* réalisées par des artistes contemporains, sont présentées au public. Certaines cérémonies sont ouvertes à un large public, sur invitation du responsable de la forêt et les rites, «modernisés» s'inspirent des religions chrétiennes.

Actuellement, certaines divinités d'importation relativement récente ont tendance à se populariser et l'on assiste même à de véritables phénomènes de mode. Les sanctuaires de *Mami wata*, la sirène, dont le culte est lié aux voyages et au commerce, se rencontrent maintenant sur toute la Côte de Guinée. Dans les villes, le culte d'*Atingali*, divinité cynomorpe inspirée dit-on du panthéon ashanti, est actuellement en plein essor : elle assure une protection efficace contre les sorciers (*azeto*) que les rivalités engendrées par la vie moderne rendent particulièrement virulents. Pour la même raison, les anciens *Tro* des Ewe renaissent, au sud du Bénin et les enfants des rues se mettent sous la protection du violent *Koku Vodun* dont les adeptes se taillaient volontiers à coups de couteau. Ces nouveaux dieux n'ont parfois que quelques prêtres, une poignée d'adeptes et un ou deux sanctuaires. Leur installation peut faire l'objet de tractations financières et correspond souvent à des stratégies d'ascension et de reconnaissance sociale d'ordre plus individuel que collectif. Si les cultes aux ancêtres restent toujours sous la responsabilité des lignages ou des segments de lignages, les cérémonies et les sites sacrés des «nouveaux» *vodun* ont tendance à n'être plus maintenant qu'une question individuelle ou corporatiste liée au développement urbain. Les travaux de Tall (1995) montrent le processus d'individualisation de ces «nouveaux cultes», auxquels peuvent être associées des divinités comme *Dan* ou *Gun* aux dépens des cultes des divinités «plus anciennes» comme *Sakpata* ou *Hevieso*. Leur transmission aux générations futures reste donc bien hypothétique.

Cependant le tableau de la situation actuelle doit être nuancé car les arbres et les forêts sacrés sont à nouveau protégés non seulement par l'influence renouvelée des cultes *vodun* mais aussi par les actions des

institutions en faveur de la protection de l'environnement. Nous avons déjà évoqué l'intérêt des naturalistes qui s'inscrit dans cette dynamique. Récemment, des chercheurs de l'Université du Bénin ont réalisé un « inventaire national » de ces formations qu'ils considèrent comme « un patrimoine vital » (Agbo et Sokpon, 1998). Un séminaire sur la religion *vodun* et la protection de l'environnement organisé en 1995 par la coopération allemande en collaboration avec les dignitaires religieux montre que s'instaurent autour de cette thématique de nouvelles relations entre les différents acteurs. Selon les mots de Daagbo Hunon, un des principaux dignitaires *vodun*, seule la restauration des « interdits portant protection des forêts sacrées » et du « pouvoir des chefs de terre » mettrait « définitivement le pays sur la voie réelle du progrès et du Renouveau démocratique »<sup>40</sup>.

## Conclusion

L'analyse des pratiques passées et actuelles concernant les sites sacrés *vodun* montrent qu'ils ne peuvent être uniquement considérés comme des éléments d'un patrimoine naturel. Ils apparaissent plutôt comme une imbrication complexe de divers catégories de patrimoines. De plus, à l'évidence, la biodiversité qu'ils renferment n'a pas pleinement et toujours un statut de patrimoine naturel. Très souvent, les éléments concernés ne sont ni hérités ni transmis et les gestions dont ils font l'objet ne sont guère conservatrices. Par exemple, si ces espaces sacrés sont souvent enforestés, les couverts ligneux qu'ils portent de nos jours ont des compositions et des structures dont rien ne permet d'affirmer qu'elles sont le reflet fidèle d'anciennes couvertures boisées. Au contraire, notre étude montre que les gestions religieuses, dépendantes de l'histoire des hommes sont en permanence marquées par des emprunts, des mouvements, des phénomènes de mode liés à la dynamique sociale et la conjoncture économique et politique. De nombreux lieux de cultes ont été détruits, déplacés, réaménagés. Et

40. Entretien publié dans la *Gazette du Golfe*, mars 1995, cité dans Banégas, 1998 : 493.

la biodiversité correspondante a été largement affectée par ces bouleversements.

Cependant quelques nuances peuvent être apportées. Des disparités s'observent entre les milieux urbains et ruraux. Dans ces derniers, les cultes rendus aux ancêtres sont toujours vivaces et assurent toujours la pérennité des lieux de conservation de la mémoire collective. Dans les villes et leur périphérie, les évolutions sont plus radicales, marquées par un individualisme grandissant, un fort interventionnisme étatique : ainsi les pressions de la société moderne tentent de limiter la durée des réclusions dans les couvents afin de permettre la scolarisation des initiés. Dans ces conditions, la transmission des savoirs *vodun* devient problématique et l'on peut se demander si la conservation des pratiques religieuses et des lieux de leur exercice, c'est-à-dire une certaine forme de patrimonialisation, ne va pas se faire par le biais de leur folklorisation dans un dessein à la fois de développement touristique et de construction d'une culture nationale. L'écart qui semble se dessiner entre ville et campagne rendra indispensable l'analyse des phénomènes d'aller-retour entre les deux milieux.

Enfin, rappelons que depuis une dizaine d'années, au Bénin comme au Togo, les naturalistes, les agronomes et les forestiers ont attiré l'attention de l'opinion publique et des décideurs politiques sur l'intérêt écologique, floristique et faunistique des forêts et bosquets sacrés. Ils les ont ainsi rendus incontournables dans les plans d'aménagement et la mise en place des politiques environnementales. Leurs travaux ont fortement contribué à en faire autant d'éléments d'un patrimoine national, à la fois naturel et culturel.

Nous avons souligné que nombre de sites *vodun* sont sous le contrôle collectif de certains groupes sociaux dont la cohésion et l'identité dépendent pour une large part des cérémonies conduites dans ces lieux : nous retrouvons là un des caractères majeurs reconnus aux patrimoines : « une marque collective traduisant un intérêt privilégié » pour reprendre l'expression de Bady (*in* E. N. P., 1995). Tout aménagement ou réaménagement de tels sites, même à des fins très louables de protection de la biodiversité doit tenir compte de ces dimensions essentielles.

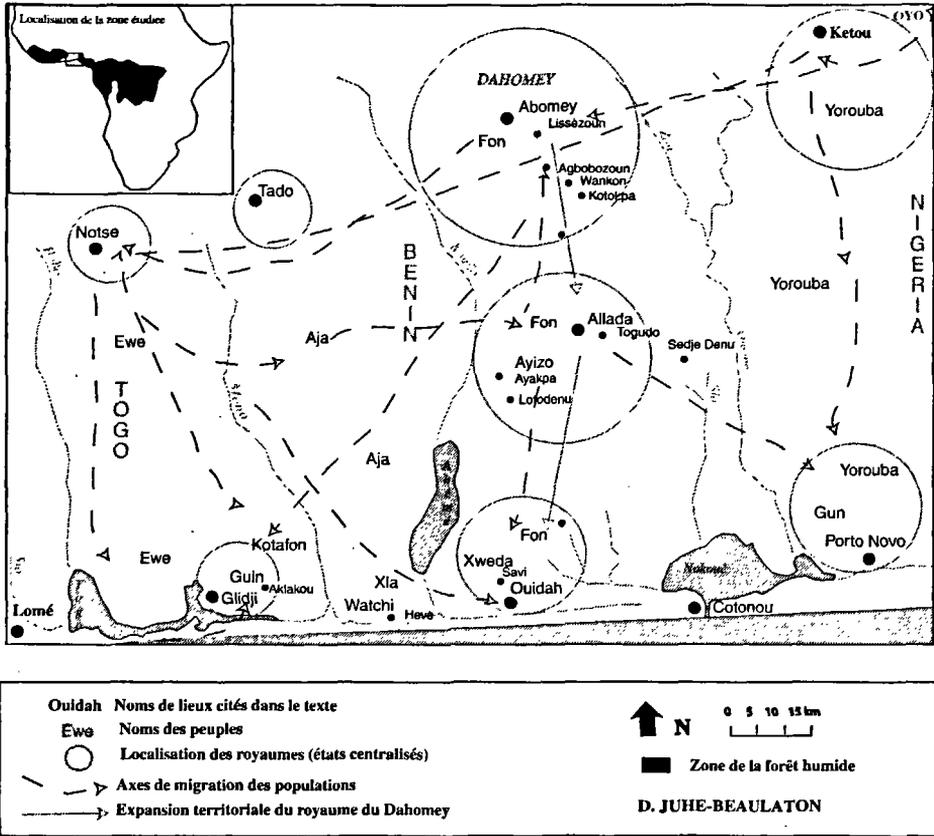


Figure 1  
Aire culturelle Aja-Tado.

## Bibliographie

- AGBO V. et SOKPON N., 1998 —  
« Forêts sacrées et patrimoine vital au Bénin ». *Rapport technique final du Projet CRDI n° 95-8170*, université nationale du Bénin, Faculté des Sciences agronomiques, 104 p.
- AGO E.E., 2000 —  
*Sacralisation et niveau de maturation des forêts denses semi-décidues du plateau Adja au sud-ouest du Bénin*. Thèse pour l'obtention du diplôme d'ingénieur agronome, faculté des Sciences agronomiques, Abomey-Calavi, Bénin.
- AUBRÉVILLE A., 1937 —  
Les forêts du Dahomey et du Togo. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, Paris, Larose : 1-112.
- BABELON J.-P. et A. CHASTEL, 1994 —  
*La notion de patrimoine, opinion*. Ed. Liana Levi, 142 p.
- BANEGAS R., 1998 —  
*La démocratie « à pas de caméléon ». Transition et consolidation démocratique au Bénin*. Thèse de doctorat de l'IEP, Paris, 2 vol., 700 p.
- BAUDIN N., 1884 —  
*Fétichisme et féticheurs*. Séminaire des missions catholiques, Lyon.
- BURTON R., 1966 —  
*A mission to Gelele, king of Dahome*. London, Routledge et Kegan Paul, 372 p., edited with an introduction and notes by C.W. Newbury (1<sup>re</sup> éd. 1864).
- CHEVALIER A., 1933. —  
Les bois sacrés des Noirs, sanctuaires de la nature. *Compte rendu de la Société de Biogéographie*, Paris, MNHN, p. 37.
- CORNEVIN R., 1962 —  
*Histoire du Dahomey*. Paris, Berger-Levrault, 568 p.
- DESRIBES E., 1877 —  
*L'évangile au Dahomey et à la Côte des Esclaves ou histoire des missions africaines de Lyon*. Clermont-Ferrand, 502 p.
- ÉCOLE NATIONALE DU PATRIMOINE, 1995 —  
*Patrimoine culturel, patrimoine naturel, Actes du colloque des 12 et 13 décembre 1994*. Paris, La Documentation française, 311 p.
- ELLIS A. B., 1890 —  
*The Ewe-speaking peoples of the Slave coast of West Africa*. London, 331 p., carte.
- GAYIBOR, N.L., 1985 —  
*L'aire culturelle Aja-Tado, des origines à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Université de Paris I, thèse de doctorat d'État, 1200 p.
- GLOWKA L., BURHENNE-GUILMIN F. et SYNGE H., 1996 —  
Guide de la Convention sur la diversité biologique, *Environmental Policy and Law Paper*, n° 30. Gland, Cambridge, UICN, Centre du droit de l'environnement, 194 p.
- GUELLY K.A., ROUSSEL B. et GUYOT M., 1993 —  
Installation d'un couvert forestier dans les jachères de savane au sud-ouest du Togo. *Bois et Forêts des Tropiques*, n° 235, Paris-Nogent-sur-Marne : 37-48.
- HUMBERT G. et LEFEUVRE J.-C., 1992 —  
« À chacun son patrimoine ou patrimoine commun ? »  
In JOLLIVET M. (dir.), *Sciences de la nature, sciences de la société : les passeurs de frontières*. Paris, CNRS : 287-294.

- IROKO A. F., 1994 —  
Gahu et Kposu d'Abomey  
et de Hèvé, des origines à nos jours.  
*Cahiers du CRA*, 8 : 107-120.
- JUHÉ-BEAULATON D.  
et ROUSSEL B., 1998 —  
« À propos de l'historicité des forêts  
sacrées de l'ancienne Côte des  
Esclaves ». In CHASTANET M., *Plantes  
et paysages d'Afrique, une histoire  
à explorer*. Paris, Karthala, CRA :  
353-382.
- JUHÉ-BEAULATON D., 1999 —  
« Arbres et bois sacrés : lieux de  
mémoire de l'ancienne Côte des  
Esclaves ». In CHRÉTIEN J. P. et  
TRIAUD J. L., *Histoire d'Afrique.  
Enjeux de mémoire*, Paris, Karthala.
- KOKOU K., 1998 —  
*Les mosaïques forestières au sud  
du Togo : biodiversité, dynamique et  
activités humaines*. Thèse de doctorat  
de l'université de Montpellier II, 140 p.
- LAFFITE (Abbé), 1881 —  
*Le pays des Nègres et la Côte des  
Esclaves*. Tours (3<sup>e</sup> éd.), 238 p.
- LAINÉ A., 1990 —  
Mythe et réalités : les enfants nés  
pour mourir en Afrique de l'Ouest.  
*Episteme*, 1, Paris : 87-97.
- MAMA V. J., 1985 —  
« Forêts fétiches ; modèle  
de la conservation de la nature  
en république populaire du Bénin ».  
*In Surveillance des écosystèmes  
forestiers et pastoraux*, mars 1985.  
Ministère du Développement rural et  
de l'Action coopérative. Projet de la  
surveillance continue de la couverture  
forestière tropicale, Cotonou : 20-24.
- MARCHAIS, Chevalier des, 1724 —  
*Journal du voyage de Guinée et  
Cayenne fait en 1724, 1725 et 1726*.  
Manuscrit, B.N. de Paris.
- MICALOUD G. et DURY S., 1998 —  
« Sacred trees, groves, landscapes  
and related cultural situations  
may contribute to conservation  
and management in Africa ». In
- RAMAKRISHNAN P. S., SAXENA K. G.  
et CHANDRASHEKARA U. M. (éd.),  
*Conserving the sacred for biodiversity  
management*. New Delhi-Calcutta,  
Oxford & IBH Publ., 129-143.
- OFOUMON D., 1997 —  
Les forêts sacrées en Afrique.  
Biodiversité, sociodiversité et aires  
protégées. *Ecodécision* n° 23,  
Montréal, Unesco, 12-14.
- ROUSSEL B., 1994 —  
Des dieux à l'homme. Les plantes  
des vaudous. *Hommes et plantes*,  
7-8 : 46-49.
- SOKPON N., AMETEPE A.  
et AGBO V., 1998 —  
Forêts sacrées et conservation de  
la biodiversité au Bénin : 1. cas du  
pays Adja au Sud-Ouest du Bénin.  
*Annales des sciences agronomiques  
du Bénin*, 1 (1) : 47-64.
- SOUZA S. DE, ADJAKIDJE V.,  
AKOEGNINO A.  
et PROFIZI J.-P., 1984 —  
*Contribution à l'étude de la  
couverture végétale de la zone  
guinéenne du Bénin*. Travaux  
du Laboratoire de biologie végétale,  
UNB, Cotonou, 30 p.
- TALL E. K., 1995 —  
Dynamique des cultes voduns et du  
christianisme céleste au Sud-Bénin.  
*Cahiers des Sciences humaines*,  
31 (4).
- ZÖLLER H., 1990 —  
Le Togo en 1884 selon Hugo Zöller,  
*Chroniques anciennes du Togo*, 1,  
Lomé, 216 p.
- ZOUNDJIEKPON J.  
et DOSSOU-GLEHOUEYOU B., 1999 —  
« Cultural and spiritual values of  
biodiversity in West Africa ; the case  
of Benin and Côte d'Ivoire ».  
*In Cultural and spiritual values  
of biodiversity, a complementary  
contribution to the Global Biodiversity  
Assessment*. Nairobi, UNEP : 370-371.