

Les sites sacrés naturels au Togo de Sud-est

Cadre social et fonction religieuse

Klaus Hamberger¹

I. Introduction

Cette étude traite des forêts sacrées (*avevodu*, « forêt de vodou », *avegan*, « grande forêt ») dans la partie orientale de la région maritime du Togo. Son objet est de repérer (1) le cadre social de leur gestion, (2) leur fonction dans le système religieux, et (3) leur potentiel en tant que réservoirs de la biodiversité. L'étude se base sur un échantillon de 17 sites visités entre novembre 2004 et octobre 2005. La méthode de collecte des données comprenait, d'une part, des entretiens semi dirigés avec des responsables, d'autre part, des visites des lieux de culte (dans 15 cas) et la participation aux cérémonies (dans 8 cas). Elle a été complétée par un recensement floristique mené par Kouami Kokou et Kossi Adjossou de l'Université de Lomé (dans 13 cas). Ces derniers ont aussi repéré les espèces botaniques des spécimens floristiques recueillis pendant nos recherches.

En été 2006, l'étude a été complétée par une enquête complémentaire sur les cimetières de brousse (*dzogbe*), eux aussi considérés comme des sites sacrés, et parfois comme des « forêts ». Nous avons visité 15 sites et participé à 5 cérémonies au *dzogbe* (dont un enterrement réel, un enterrement symbolique, un rituel de purification des *mamisis*, un sacrifice aux *adzetô* et une libération (*tsudedede*) de *trôsis*). Un recensement floristique n'a pas été effectué dans ce cas. Comme il n'existe pas de responsable d'un cimetière de brousse (comparable à un prêtre de forêt sacrée), les informations à cet égard ont été obtenus par des entretiens avec d'autres *prêtres*, des *trôsis* et des *bôkônôs* (devins d'Afa), portant sur le *dzogbe* en général plutôt que sur un site particulier.

Le **tableau 1a** liste les sites sacrés concernés, en indiquant leur position géographique (village et quartier, canton, coordonnées), les vodous qu'elles abritent (le vodou principal étant indiqué en gras, les vodous installés en italiques), la superficie², la richesse floristique (repérée par Kouami Kokou et Kossi Adjossou) et les dates des visites (pour des recensements, des entretiens et des cérémonies).

¹ J'adresse mes vifs remerciements à mes assistants de terrain Samuel Amedjodji (Afagnangan) et Toussaint Yakobi (Afagnan-Gbléta), à mes collègues Kouami Kokou et Kossi Adjossou (Université de Lomé) et à la coordinatrice de ce projet, Dominique Juhé-Beaulaton (MALD, Paris). Je remercie également Bernard Roussel (MHN, Paris) pour m'avoir introduit dans l'ethnobotanique et « préparé » pour ce genre de recherche.

² Les superficies nous ont été indiquées en carrés (1 carré = 20 × 20 m).

Nr	Village (Quartier)	Canton	Vodou	Nord 6°	Est 1°	Superf. estimée	Superf. indiquée	RF	Recensement	Entretiens	Célébrations
1	Matsale	Afagnan	Awatse	29.604	38.830	40.000	40.000	81	10.4.05	14.11.04 04.02.05 19.02.05 25.04.05	14.11.04 11.02.04 18.02.04
2	Attitogon (Atsantidome)	Attitogon	Awatse	25.366	39.693	30.000	3.600	51	14.6.05	10.04.05 30.04.05	17.04.04 18.04.04
3	Nyinoume (Asigbephome)	Afagnan	Dan Aguin Awatse (D)	30.629	34.680	7.500	1.200	58	3.8.05	01.08.05 06.08.05	06.08.05
4	Awave	Attitogon	Taklawu Dan Aguin			10.000	600	49	3.8.05	22.06.05 27.06.05	-
5	Awoutokpa	Attitogon	Wutokpa	23.988	38.728	1.200	900	47	3.8.05	17.07.05	-
6	Awoutokpa / Tannou	Attitogon	Hôtô Dan Dan Aguin Mami Wata Hoedsro Sakpate Hebieso Dulegba Akiti	23.545	38.926	1.750	1.200	43	3.8.05	27.06.05 17.07.05	17.07.05
7	Awoutokpa	Attitogon	Kpessou Dan	23.953	38.928	15.000	6.000	99	3.8.05	17.07.05	-
8	Kpessou (Fiove)	Afagnan	Kpessou Dan	32.763	34.017	1.200	400	55	14.6.05	23.04.05	23.04.05
9	Afagnangan (Neglekpoe)	Afagnan	Nyigblê (D)	28.893	38.651	8.000		56	14.6.05	24.01.05 27.01.05 02.04.05+ 29.05.05+ 05.06.05+	23.01.05 29.01.05 30.01.05
10	Djagbokope	Attitogon	Dan Aguin	25.615	39.565	3.000	1.200	54	3.8.05	22.06.05	-
11	Afagnan-Gbléta (Abouve)	Afagnan	Dan	28.802	35.581		800	43	3.8.05	17.06.05 15.10.05+	-
12	Afagnan-Gbléta (Mawoussi)	Afagnan	Dan	29.080	36.861	0	0	1	-	15.08.05+	12.06.05
13	Hetsiavi	Aklakou	Dan	21.985	41.825		8.000		-	27.07.05	-
14	Agome-Sewa (Fonkôme)	Agome-Glozou	Hoaloko Dan	28.237	44.747	27.000	3.600	61		27.07.05+	-
15a	Domezekope	Gboto	Godjê Tsawe	43.137	31.062	260.000	300.000	283		20.10.05+	-
15b	Gôdjeme	Gboto	Bagbo Hebieso Dan Dulegba				800.000			30.09.05	-
16	Agome-Sewa	Agome-Glozou	Dagbaze Dan Dan	28.399	44.405		1.400		-	27.07.05+	
17	Afagnan-Gbléta	Afagnan	Awalokpo Dan Gun	29.782	37.403	20			-	25.09.05+ 28.09.05+	03.05.05

Tableau 1a : Les sites sacrés de l'échantillon (Forêts Sacrées)

Pour indiquer la source des informations dans les parties comparatives de ce rapport, nous indiquerons entre parenthèses le numéro de la forêt sacrée concernée.

La forêt FS 15 abrite deux vodous principaux gérés par deux familles dans deux villages (voire deux groupes linguistiques) différents, et devrait effectivement être traitée comme deux forêts sacrées sur le même terrain. Nous l'indiquerons donc comme FS 15a et FS 15b selon qu'il s'agit du site des vodous *Godjê* et *Tsawe* (géré à partir de Domezekope) ou du site du vodou *Bagbo* (géré à partir de Godjême).

Toutes les forêts sacrées sauf deux (FS 13 dans la préfecture des Lacs et FS 15 dans la préfecture du Yoto) se trouvent dans la sous-préfecture d'Afagnan. A trois exceptions près (FS 13 : Mina, FS 14 : Fon, FS 15b : Ana), toutes sont situées dans l'aire linguistique Watsi (Ewe occidental).

Dans trois cas, on ne peut plus parler de « forêt » que métaphoriquement : FS 12 consiste dans une seule espèce de *Milicia excelsa* (soi-disant résidu d'une grande forêt d'autrefois), FS 16 (en effet appelé *dagbazefe*, « site de *Dagbaze*, et non pas *dagbazeve*, « forêt de *Dagbaze* », mais considéré comme relique d'une forêt sacrée) est une sorte de place publique en plein village avec quelques arbres, et FS 17 (appelée quand même « forêt sacrée » par les habitants) est une petite brousse au bord de la route, coincée entre des constructions.

A l'exception des dates marquées par ⁺, les entretiens ont été menés avec les hounos (« prêtres ») des vodous concernés (qui, dans la plupart des cas, sont aussi les responsables de la forêt sacrée). Dans les cas de FS 16 et FS 17, dont les vodous n'ont pas d'hounos, nous avons parlé avec le chef de quartier (FS 16) ou avec les *asafos* (« sages »), qui sont les responsables du culte d'*Awalokpo* (FS 17). Dans le cas de FS 14, dont l'ancien houno n'avait pas été remplacé après sa mort, nous avons parlé avec l'homme qui s'occupe de la forêt et la femme qui conduit les cérémonies (les deux appartenant à la famille paternelle du houno défunt). Dans le cas de FS 15a, nous avons parlé avec les neveux agnatiques du houno dont l'état de santé ne lui permettait plus de nous recevoir. Dans le cas de FS 12, nous avons parlé avec le *hunkpo* (prêtre adjoint). Dans les cas de FS 9 et FS 11, les entretiens avec les hounos ont été complétés par des renseignements supplémentaires chez d'autres membres de leur famille.

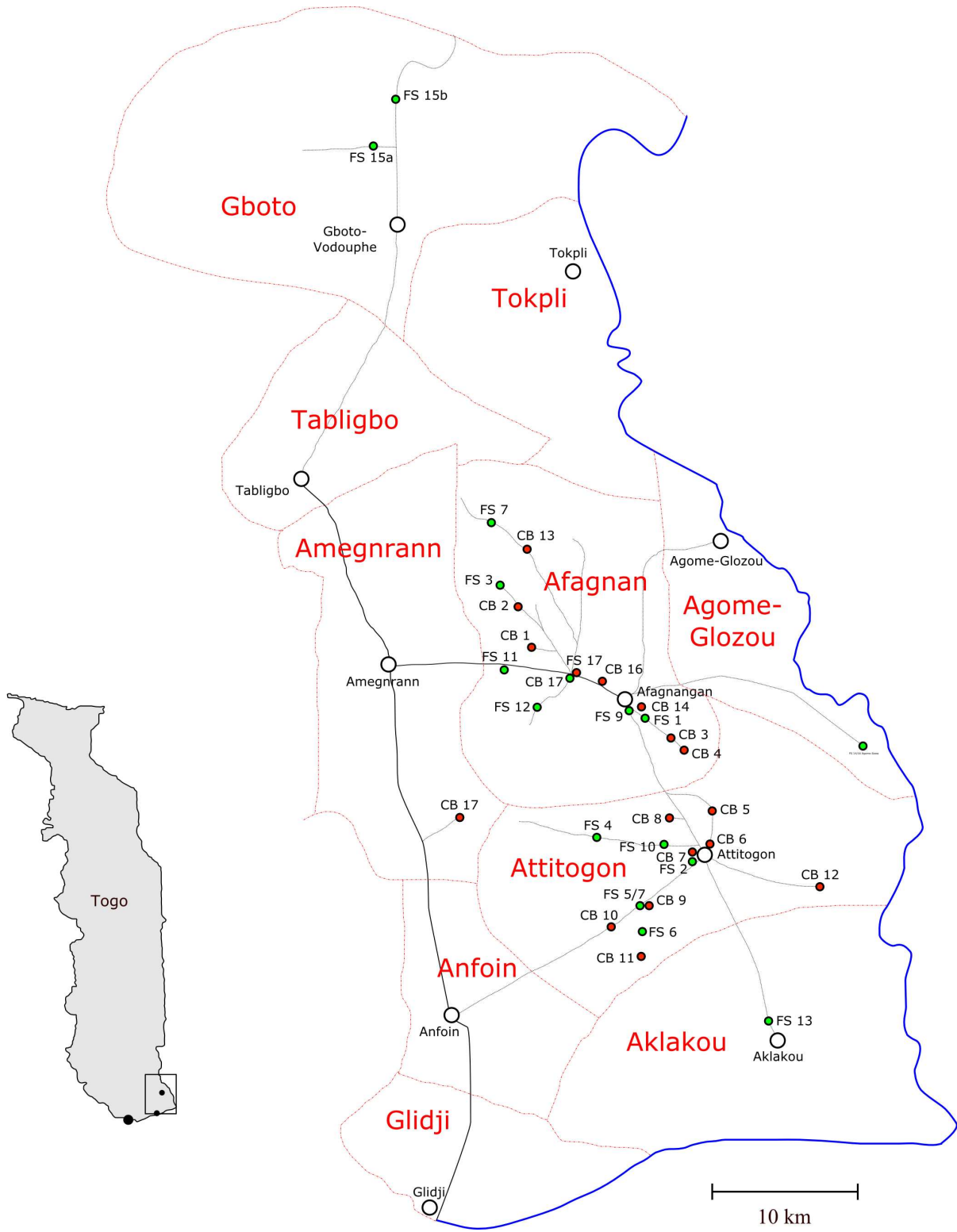
A l'exception de quelques parties des entretiens avec le houno de FS 1 et l'entretien du 02.04.05 qui ont été menés en Français, toutes les informations ont été données en Watsi et traduites par mes interprètes Samuel Amedjodji et Toussaint Yakobi. La plupart des entretiens ont été enregistrés.

Le **tableau 1b** liste les cimetières de brousse visités avec leurs positions géographiques, le date de visite (et de la cérémonie en cas donné), et une description générale de leur état écologique.

Nr	Village	Canton	Nord 6°	Est 1°	Visites	Cérémonies	Etat écologique
1	Houndjodeke	Afagnan	30.143	36.147	18.7.06		Champ de Mais
2	Djagloko	Afagnan	29.709	36.436	4.7.06	4.7.06	Champ de Paille
3	Logowome	Afagnan	28.298	39.925	21.7.06		Bois (Ave)
4	Djonukuve	Afagnan	28.607	40.500	21.7.06		Champ de Paille / Petite clairière avec des arbres
5	Masseda	Attitogon	26.902	40.570	21.7.06		Petit bois au bord de la route
6	Attitogon-Akôdo	Attitogon	25.326	39.892	21.7.06		Brousse (arbustes) au bord de la route
7	Attitogon-Atsantidome	Attitogon	25.452	39.715	21.7.06		Champ de Manioc / Palmeraie / Grande arbre
8	Agotive	Attitogon	26.117	39.490	21.7.06		Champ de Paille
9	Awutokpa	Attitogon	24.503	38.906	1.8.06		Petit brousse (face au cimetière)
10	Mawussi	Attitogon	24.141	38.599	1.8.06		Bosquet
11	Tannou	Attitogon	21.902	38.599	1.8.06		Extension du cimetière civile
12	Ahontokope	Attitogon	23.820	40.936	1.8.06		Bosquet face au cimetière
13	Kpessou	Afagnan	31.679	34.565	2.9.06		Palmeraie
14	Afagnangan	Afagnan	29.889	38.859			Brousse au bord de la route
15	Afagnangbléta (Nouveau)	Afagnan	29.527	37.191		24.4.05 20.8.05	Champ de Paille
16	Afagnanbléta (Ancien)	Afagnan				15.7.06	Petit brousse au bord de la route
17	Tonukondji	Amengrann	25.126	36.452	10.8.06	10.8.06	Petit brousse au bord de la route

Tableau 1b : Les sites sacrés de l'échantillon (Cimetières de Brousse)

Les localisations géographique de ces sites (FS = forêt sacrée, CB = cimetière de brousse) sont indiquées sur la carte suivante.



Localisations géographiques des sites sacrés visités (FS = forêt sacrée, CB = cimetière de brousse)

II. Le cadre social de la gestion des forêts sacrées

1. Le houno et son équipe

Dans la quasi-totalité des cas étudiés, la gestion de la forêt sacrée appartient au houno (« prêtre ») du vodou principal situé dans la forêt. Quatre cas font cependant exception à cette règle :

Les forêts FS 16 et FS 17 dont les vodous (*Dagbaze* et *Awalokpo*) sont des « vodous publics » qui n'ont pas d'houno, de sorte que chaque adepte peut faire les cérémonies nécessaires lui-même. Ici, ce sont le chef de quartier (FS 16) ou les *asafos* (« sages ») du village (FS 17) qui s'occupent des sites sacrés – sites qui ne peuvent guère être appelés « forêts » en sens propre du terme (voir l'introduction).

- La forêt FS 15 dont la responsabilité appartient à tous les chefs (ou bien tous les vieux) du canton de Gboto. En ce qui concerne l'office du gestionnaire de la forêt, les informations provenant de Domezekope (FS 15a) et de Godjeme (FS 15b) divergent : à Domezekope on affirme que cet office (*avefiô* « chef de forêt », ou *anyigbafiô*, « chef de terre ») était auparavant réuni avec l'office du houno, jusqu'à ce que le houno actuel y renonce à cause de son âge avancé, il y a maintenant 30 ans. Depuis lors, l'*avefiô* serait élu par tous les vieux du canton de Gboto (à l'opposition du houno qui continue d'être choisi par *Afa* – voir ci-dessus). L'*avefiô* actuel vient du village Gboto-Djogbedji. Par contre, les gens de Godjeme disent que ce sont les chefs des villages immédiatement limitrophes (comme Godjeme) qui s'occupent naturellement de la gestion de la forêt. Cette dernière affirmation est confirmée par des documents montrant que le chef de Godjeme est en effet le partenaire reconnu du ministère de l'environnement en matière de protection de la forêt (voir l'**annexe 3**).
- La forêt FS 3 où les fonctions du houno du vodou principal (*Dan*) et du responsable de la forêt sont remplies par des membres différents de la même famille. Il est remarquable que le responsable de la forêt soit à la fois chargé des cérémonies pour le *dema*³ du vodou *Awatse* (voir ci-dessous), c'est-à-dire d'une fonction religieuse, sans cependant porter le titre houno (qu'il rejette explicitement).
- Le cas de la forêt FS 14 est particulier en ce qu'aucun successeur au houno défunt n'a encore été trouvé et ne se trouvera, le vodou n'étant en fait plus actif. La forêt a donc en principe cessé d'être une forêt sacrée. Le responsable (*amegan, nkôtsi*), un neveu agnatique du dernier houno, continue cependant à la garder contre des infractions, mais pour des raisons, semble-t-il, plutôt écologiques que proprement religieuses. C'est d'ailleurs une personne qui a montré un vif intérêt à ce projet et qui souhaite être renseigné sur ses résultats (Monsieur Agbosan Tosuhla, Quartier Fonkôme, Agome-Sewa).

a) La procédure de sélection

Le houno est partout et (du moins aujourd'hui) sans exception choisi par *Afa*, le système géomantique qui sert dans toute l'aire de la religion vodou (du Nigeria jusqu'au Ghana) comme « porte-parole » et « interprète » des vodous⁴. Les seules qualifications de cette règle, qui semblent

³ Un *dema* (lit. « feuille de palme ») est une partie d'un vodou transférée à un autre lieu pour le protéger. Cette « marcotte » reste dépendante du vodou principal dont elle ne se distingue d'ailleurs que peut-être par sa forme extérieure (souvent, par exemple, on plante un arbre au lieu d'ériger une butte d'argile). Si le vodou principal est un vodou installé, le *dema* consiste normalement dans une sélection de ses plantes. Dans le cas que le vodou principal est un vodou trouvé, il se réduit à un canari en communication spirituelle avec ce dernier.

⁴ Pour une description de ce système voir l'œuvre classique de Bernard Maupoil (1943) ; ou encore le livre de Albert de Surgy (1981) qui vise plus particulièrement l'aire Ewe.

néanmoins douteuses, concernent d'abord l'office du houno de *Nyigblê* (FS 9) qui, selon certains informateurs, aurait été autrefois automatiquement occupé par l'aîné de la famille, alors que la sélection par *Afa* n'aurait été introduite qu'après l'éclatement des querelles intrafamiliales toujours en cours. Selon certaines sources⁵, le houno d'*Awatse* (FS 1) aurait été autrefois choisi parmi les candidats assis autour du feu et portant chacun un fétu d'inflorescence de palmier (*dekpokpo*) desséchée entre ses orteils, le fétu du candidat fortuné s'enflammant de lui-même (interrogé sur ce point, le houno actuel affirmait que ce rituel ne se ferait plus, et en fait ne semblait pas le connaître). Enfin, le houno de *Kpessou* (FS 8) indiquait plusieurs fois que la sélection du houno impliquerait le jet de cauris – variante « minimale » des systèmes binaires de géomancie dont *Afa* représente la forme la plus élaborée – avant de se rétracter et de confirmer la sélection habituelle par *Afa*.

On retiendra donc que les vodous des forêts sacrées ne se distinguent pas des vodous domestiques en ce qui concerne la sélection du houno : c'est toujours *Afa* qui, en tant que porte-parole soit du vodou (6), soit des hounos défunts (4), détermine le nouveau titulaire. La consultation d'*Afa* se déroule dans la maison (jamais dans la forêt) (7, 10, 13), sous la direction de plusieurs *bokonos* (« devins ») qui ne viennent pas forcément de la famille ou du quartier du houno, mais peuvent être appelés de tous les quartiers (2) ou même de l'extérieur (3). La procédure consiste à présenter successivement des candidats qu'*Afa* peut accepter ou rejeter. Les chances des candidats diminuent donc en proportion géométrique avec leur position dans l'ordre (le premier candidat a une chance de 50 % d'être choisi, le deuxième une chance de 25 %, etc.). En général, le premier candidat présenté est un officiant expérimenté – par exemple l'adjoint de l'ancien houno – qui, dans le cas qu'il soit rejeté, servira comme assistant et enseignant du nouveau houno (tel était le cas de FS 2 dont le houno, malgré son âge, continuait à appeler son adjoint *apetônye* « mon patron »).

b) La règle de succession

A la seule exception de FS 12 sur lequel on reviendra, ne peuvent être présentés comme candidats à la succession de l'ancien houno que les parents agnatiques de ce dernier. Or, il faut bien noter que la notion de parenté agnatique (être *tôvi* « enfants de père », *tôdeka* « même père », *tôgbeme* « dans le grand-père ») en pays Watsi signifie le fait de corésidence plutôt qu'un lien biologique. Si les terrains s'héritent en ligne agnatique⁶, l'inverse est également vrai : l'occupation d'un même terrain constitue l'ultime critère de l'appartenance à une même famille paternelle. La « famille paternelle » peut donc comprendre tous les habitants indigènes du quartier (FS 3, FS 9), du village (FS 7, FS 8), voire du canton (FS 15), et les procédures de sélection en prennent compte en prévoyant, par exemple, deux candidats de chaque quartier du village (7) ou un candidat de chaque village du canton (15a). En effet, les habitants des petits villages se conçoivent d'habitude comme des descendants agnatiques du fondateur dont le village porte souvent le nom (*Djagbokôpe* « ferme de Djagbo », *Domezekôpe* « ferme de Domeze », *Asigbephome* « maison d'Asigbe »), et les habitants du canton Gboto se disent être tous issus de la même famille qui habitait la même ancienne maison au sein de l'actuelle forêt sacrée de Godjeme, avant d'en être chassée et dispersée par la guerre de Béhanzin⁷. Ce n'est qu'en cas de litiges qu'une branche de la famille refuse parfois d'accepter la parenté agnatique d'une autre, déclarant que leurs *tôvi* (« frères ») présumés seraient en fait des étrangers (ainsi dans le cas de FS 9, où ces « étrangers » sont notamment les voisins directs de la forêt sacrée, alors que les soi-disant

⁵ Félix Koumako (1998).

⁶ Le célèbre « don de l'oncle maternel » est une institution presque mythique, souvent évoquée mais rarement pratiquée avec un effet durable.

⁷ Roi du Dahomey de 1889 à 1894.

« autochtones » habitent pour la plupart à Lomé). A part ces recours périodiques aux généalogies mythiques et aux idéologies biologiques au temps de crise, le lien « agnatique » réunit tous ceux qui habitent au même lieu et cultivent les mêmes terres pour une période suffisamment longue pour créer un droit d'usage irrévocable et une propriété commune du terrain. Dire que le houno de la forêt sacrée doit appartenir à la famille paternelle de son prédécesseur revient donc à exiger qu'il soit choisi parmi les gens auxquels appartient collectivement le terrain de la forêt et des champs qui l'entourent. Pratiquement toutes les forêts de l'échantillon se situent au milieu du terrain d'une seule « famille » (voire ci-dessous).

Cette règle de succession agnatique a une conséquence importante pour la gestion des forêts sacrées : elle signifie que la personne chargée de la protection de la forêt appartient au groupe des cultivateurs riverains, c'est-à-dire justement au groupe dont les intérêts économiques constituent la plus grande menace pour la forêt, et qui est responsable pour la plupart des empiétements. Nous reviendrons plus tard sur les effets concrets de ce fait.

La seule exception à la règle agnatique – l'iroko solitaire FS 12 dont le vodou est un *phomevodu* (« vodou de la famille maternelle ») et dont l'office de houno s'hérite donc en ligne utérine – constitue un cas limite difficile à apprécier. Le *hunkpo* (houno adjoint) affirmait que cet iroko serait le dernier résidu d'une grande forêt, et que le vodou appartenait forcément à la famille maternelle puisqu'il aurait été trouvé par une femme. Cette règle, souvent affirmée d'ailleurs dans le domaine des vodous installés, est néanmoins vivement rejetée par d'autres hounos selon lesquels un vodou vraiment « trouvé » (et non pas installé) dans une forêt appartiendrait forcément à la famille agnatique, bien indépendamment du sexe de la personne qui l'a trouvé. Les faits semblent confirmer cette dernière position : ainsi, selon les récits, le vodou *Bagbo* (FS 15b) aurait été apporté par une femme ; le vodou *Tsawe* (FS 15a) aurait été trouvé par une femme ; et le vodou *Awatse* d'Attitogon (FS 2) est même considéré comme l'épouse de son homologue à Matsale, sans que cette origine « féminine » eût en aucun cas entraîné une règle de succession utérine. Dans le cas de FS 15a, les femmes sont même exclues de l'office du houno.

A peu près la moitié des hounos affirme que seuls des hommes peuvent devenir houno (1, 3, 5, 7, 15a) – du moins aujourd'hui, puisque (selon l'explication d'un houno) les femmes modernes ne respecteraient plus les interdits concernant la menstruation (voir ci-dessous). L'autre moitié dit que rien n'empêcherait une femme d'être houno, bien qu'un tel cas ne soit pas encore arrivé jusqu'à présent (6, 13, 14, 15b). Dans le cas du vodou utérin de FS 12, par contre, l'office du houno est réservé aux femmes (mais le houno adjoint doit toujours être un homme).

Les diagrammes de l'**annexe 1** montrent les liens généalogiques entre les hounos des forêts sacrées. On notera qu'en règle générale, la succession ne suit pas la ligne directe de père en fils. Les apparentes exceptions (7, 8, 10, 13) pourraient aussi relever d'une erreur des hounos (relativement jeunes dans les cas 10 et 13) par rapport soit à l'identité de leurs prédécesseurs, soit à leurs liens de parenté (tous les parents mâles des niveaux généalogiques G+2 et supérieurs sont nommés *togbe* (« ancêtre »), et les oncles agnatiques sont nommés « petit père » (*atavi*) et « grand père » (*atagan*)). De toute façon, même dans les cas où la filiation directe n'est pas douteuse (8), le houno même affirmait que cette succession linéaire ne serait nullement la règle, et que son propre fils ne lui succéderait probablement pas puisqu'il y avait encore des « *atagans* » (c'est-à-dire des frères et cousins aînés du houno actuel) qu'on placerait avant lui dans l'ordre des candidats présentés à *Afa*.

c) L'équipe du houno

Le houno ne peut jamais agir seul en fonction officielle (ceci est tout aussi vrai des entretiens). Il est toujours entouré d'une équipe d'officiants (*tsami* « notables ») qui l'assistent et le contrôlent en

même temps. Les offices les plus importants sont :

- le houno adjoint – *gômenôtô*, *gômenôla* (2), *hunkpo* (12) : Comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, cette personne – toujours un parent agnatique, et parfois plus âgée que le houno lui-même – est souvent une sorte de houno officieux, surtout s'il s'agit d'un « successeur logique » de l'ancien houno qui avait été rejeté par *Afa* et doit se borner à aider un houno plus jeune et moins qualifié (2).
- le serviteur (de la boisson) – *ahaku* (1), *subôla* (2), *ahakutô* (3), *gbedenutô* (4). C'est la personne chargée de recevoir les boissons apportées par les adeptes et de les passer au houno au cours des libations. Son importance semble être égale à celle du houno adjoint – dans ce cas également, il peut s'agir d'un candidat infortuné à l'office du houno (4). Bien qu'il s'agisse toujours d'un parent agnatique, il faut noter qu'il nous était présenté dans un cas explicitement comme un membre de la famille *maternelle* (cousin parallèle matrilatérale ou neveu utérin) de l'ancien houno (en fait il était un parent bilatéral en raison d'un mariage agnatique de sa mère).
- la porteuse d'eau – *tasinô* (6, 7, 14), *tsikivi* (3), *tsikula / angledola* (1). Comme l'indique le nom *tasinô*, c'est toujours une femme de la famille agnatique du houno (*tasi*, « tante paternelle »). Sa fonction officielle consiste à remplir régulièrement les canaris contenant l'eau d'herbes (*amatsi*, voir ci-dessous). En fait, son rôle est beaucoup plus important. Dans certains cas, elle peut remplacer le houno pendant son absence, faire des libations et diriger des cérémonies (14). Elle veille sur l'intégrité du vodou et peut, par exemple, interdire l'accès au lieu de culte même si le houno l'a autorisé (8).
- le tueur (des bêtes) – *gutso* (6, 7, 15a). Cet officiant, chargé d'effectuer les sacrifices, est particulièrement intéressant puisqu'il entretenait à plusieurs reprises un lien *utérin* avec le houno. Les deux *gutso* de FS 6 appelaient le houno *nyine* (« oncle maternel ») et se présentaient comme ses *phometôwo* (« parents utérins »), même s'ils s'avaient à la fin être également des parents agnatiques (en raison d'un mariage agnatique de leur mère), condition *sine qua non*, selon eux, pour pouvoir remplir cette fonction. Cependant leur cas n'était pas singulier : dans le cas de FS 15a, les *gutso* de *Tsawe* (vodou trouvé par une femme) sont fournis par la famille maternelle de celle-ci, et dans le cas de FS 15b, les hounos du vodou *Bagbo* viennent d'une famille d'anciens *gutsos* qui avaient exercé cet office en tant que « neveux utérins » de la famille des hounos, et qui, après que ces derniers avaient emporté le vodou à Se-Ana lors de leur fuite de la forêt de Godjeme, avaient pu le réinstallé en forêt grâce à leur pleine connaissance de ses secrets.
- Des offices mineurs comprennent le balayeur – *nuplontô* (2), *kpaga*, *nôdjaga* (6) ; le fabricant de bracelets et colliers de feuilles de palme (*aza*) – *djonudola* (1) ; le signaleur – *amesianla* (2) ; et le chanteur – *hadila* (7).

L'importance de cette équipe – que le nouveau houno « hérite » de son prédécesseur sans la choisir – consiste surtout à assurer la continuité du service et la transmission du savoir : Ce sont ces notables qui intronisent le nouveau houno lors d'une cérémonie qui se déroule toujours dans la forêt (3, 4, 6, 7, 10, 13), et lors de laquelle il reçoit officiellement le *kônu* (« secret », « cérémonie », « interdit ») de leurs mains (13). Plus précisément, il le reçoit de la main de l'*ahaku* (3), du *gutso* (15b) ou de la *tasinô* (7), et si certains insistent sur l'appartenance de ce consécuteur à la famille paternelle (6), il se trouve au moins deux cas concrets où la personne était un oncle maternel (10) ou un autre parent utérin (15b). Dans le cas de FS 13, c'était le chef de quartier (un parent agnatique du houno).

Il faut souligner (avec les informateurs) que la transmission officielle du savoir pendant la cérémonie (4, 8) n'est qu'une formalité sans contenu réel (4, 15a). Le *kônu* que le nouveau houno reçoit lors de sa consécration n'est ni un savoir secret ni un objet physique mais simplement le

sacrement en tant que tel (13). En vérité, le houno n'apprend rien qu'il ne connaissait déjà auparavant. Tous les membres de la famille qui participent régulièrement aux cérémonies sont familiarisés avec les coutumes et interdits (3, 7, 13, 15a), et l'apprentissage du nouveau houno auprès de ses parents aînés (1) se fait par imitation et n'inclut pas de révélations initiatiques – ce qui représente une forte différence aux vodous domestiques ou à l'apprentissage dans les *vodukpame* (« couvents »). Au contraire des multiples secrets qui caractérisent ces derniers, le savoir dont dispose le houno d'une forêt sacrée n'est presque jamais un savoir ésotérique, mais un savoir collectif qui se transmet continûment et sans rites de passage au sein de la famille (ou plus généralement de la communauté des fidèles). Même si les hounos refusaient à donner certaines informations à un étranger inconnu comme moi, ils affirmaient en même temps qu'il suffisait que je participe à plusieurs reprises aux cérémonies (qui ne sont pas du tout fermées) pour apprendre par mes propres yeux tout ce qui m'intéresse. Or, ce caractère non ésotérique (et du coup non commercial) des vodous de la forêt tient directement à leur nature même, à savoir au fait qu'ils n'ont pas été installés, et que leur connaissance n'implique donc pas le secret de leur *construction* et des herbes qui y entrent. Tout ce qui reste – la liturgie, les interdits, la consommation du vodou, et même la préparation de l'*amatsi* – est généralement facile à apprendre et à révéler, qu'il s'agisse des vodous installés ou des vodous trouvés. Mais alors que les hounos des vodous installés connaissent en plus le noyau même du vodou, c'est-à-dire ses herbes constitutives, les hounos des vodous dont ces herbes « ont été enterrées par Dieu même » (selon la formule très pertinente d'un informateur), ne savent pas plus que les autres adeptes, et du coup ne peuvent pas capitaliser leur savoir. C'est une différence fondamentale en ce qui concerne le rôle social et la position économique du houno envers ses clients.

2. Statut et état des forêts sacrées

a) Le statut de protection

Comme nous l'avons déjà indiqué, presque toutes les forêts sacrées sont complètement entourées des terrains d'une seule famille. Les exceptions sont FS 14 dont les terrains limitrophes appartiennent à deux familles différentes, la vaste FS 15 qui avoisine plusieurs villages, et enfin les « forêts » en ville FS 16 et FS 17 qui sont coincées entre les terrains de construction de familles différentes.

A deux exceptions près (2, 13), tous les responsables affirment que la forêt a souffert depuis son existence de diminutions importantes – de 20 à 3 carrés (10), voire de 100 à 2 carrés (11). Bien entendu, de telles indications ne peuvent pas servir comme information sur l'évolution réelle de la forêt – l'affirmation que les ancêtres se seraient installés dans une vaste forêt inhabitée est une figure stéréotype de tous les récits d'origine dans la région et relève du mythe plutôt que de l'histoire. Cependant, les développements plus récents – encore vécu par les informateurs – montrent également des diminutions importantes : de 6 à 1,5 carrés depuis l'enfance du houno actuel (4), de 80 à 25 ha depuis 1979 (15). Des parties entières de la forêt ont été coupées pour la construction des routes (1,3) pour être ensuite transformées en terrains cultivables et partagées – par le houno même – parmi les membres de sa famille (1). Parfois les grands arbres sacrés au centre de la forêt même ont été coupés pour construire une ligne électrique (11). Des feux de brousse ont détruit des grandes parties des forêts (10 carrés de FS 1), alors que d'autres parties ont été transformées en plantations de teck (1). Mais la plus grande menace pour les forêts sacrées reste l'agriculture, c'est-à-dire l'extension successive des champs limitrophes qui appartiennent pratiquement toujours à la famille du houno même. Cette évolution est donnée par la plupart des responsables comme raison principale de la diminution de la forêt (4, 7, 8, 10, 11, 15), suivi par l'extension des villages qui (par l'abattage et la recherche du bois de chauffage) menace surtout les forêts à la proximité des constructions (7, 16, 17).

C'est pour arrêter cette évolution que les responsables des forêts ont convoqué des réunions familiales – parfois devant le chef de quartier (6,7) – qui ont formellement interdit des actions susceptibles à diminuer la forêt et dans certains cas (4, 6, 11, 15) ont fait visiblement délimiter le terrain ainsi protégé – soit par les arbres habituellement utilisés pour délimiter les champs : *Dracaena arborea* (4, 15a), *Newbouldia laevis* (6), *Erythrina senegalensis* (11) – soit, dans le cas de la grande forêt de Godjême, par des bornes en ciment, suite à une délimitation officielle par le géomètre de la préfecture (15b). Ces transformations formelles des forêts sacrées en terrains protégés sont souvent très récentes. Dans deux cas seulement (4, 14), elles remontent aux temps des grands-pères, dans deux autres cas (1, 9) au début des années 1960 (dans le cas de FS 1, c'était suite à la dernière grande diminution de la forêt par la construction de la route Afagnangan-Matsale ; dans le cas particulier de FS 9, il s'agissait de la création de la forêt sacrée en tant que telle). Les autres forêts ne sont protégés qu'à partir des années 1980 (8), 1990 (10, 11, 15), voire 2000 (5, 6, 7).

Le **tableau 2** montre le statut de protection des forêts de l'échantillon, en indiquant si l'abattage (Ab), la recherche de fagots (Fg), la collecte d'herbes (Hr) et l'entrée simple (En) est interdit (–), permis (+) ou permis avec l'autorisation explicite du responsable ((+)) ; si la superficie de la forêt a diminué (>) ou est restée constante (=) depuis son existence (le signe >= indiquant qu'elle est constante depuis la réunion familiale qui arrêta la diminution précédente) ; quelles étaient les causes principales de cette diminution ; et s'il y avait des infractions ou pas – toujours selon les affirmations des responsables.

Nr	Protégé depuis	Lim	Ab	Fg	Hr	En	Protection	Dim	Causes	Infr
1	d. 1960	.	-	-	(+)	(+)	forestiers	>=	construction de route, feu de brousse	-
2			-	-	(+)		voisins, vodou	=		
3		-	-	-	(+)	(+)		>	construction de route	-
4	grands-pères	+	-	-	(+)	(+)	houno (voie spirituelle)	>	agriculture, (construction de route)	+
5	2002									
6	2000	+	-	-	(+)	(+)	ancêtres	>		+
7	2002		-	-	(+)	(+)	vodou	>	agriculture et constructions	-
8	1981		-	-		(+)		>	agriculture	
9	a. 1960 / 1980		-	- / +	+	(+)	voisins, forestiers, ancêtres, génies, serpents			
10	1988 / 1992	-	-	-		(+)	voisins, serpents et abeilles, <i>Aguin</i>	>	agriculture	
11	1987	+	-	-	-		voisins	>	agriculture, ligne électrique	
12		-						>		
13		-	-	-	(+)	+	voisins, spectres	=		-
14	grands-pères	-	-	-	(+)	(+)	voisins	>=		-
15a	1990	+	-	+	+	+	voisins			
15b	1990	+	-	-	(+)	(+)	forestiers	>	agriculture	+
16		-						>	constructions	
17		-	-	-				>	constructions	+

Tableau 2 : Le statut de protection

L'abattage d'arbres est interdit dans la totalité des cas. En principe, cet interdit général vaut également pour le ramassage des fagots (ne serait ce que pour les besoins des cérémonies dans la forêt

même). A cet égard, il doit cependant être qualifié dans les deux cas FS 9 et FS 15, où une partie des riverains ne reconnaît pas l'autorité de la branche de famille (9) ou de village (15) qui a énoncé l'interdit, conteste le statut de protection de la forêt, voire même son caractère de forêt sacrée (9), et revendique son droit d'y entrer librement pour chercher du bois, des herbes ou (dans le cas FS 15a) de l'eau. La recherche des herbes (liturgiques ou médicinales) est généralement permise avec l'autorisation du responsable (indiqué par (+) dans le tableau). Elle est complètement libre (selon les informateurs cités tout à l'heure) dans les forêts FS 9 et FS 15a, libre pour les membres de la famille dans la forêt FS 7, et le houno de la (très petite) forêt FS 11 est le seul à affirmer qu'elle est catégoriquement interdite. A peu près la même chose est vraie de l'entrée dans la forêt (par exemple pour boire de l'eau des sources ou des canaris) : parfaitement libre dans les cas de FS 9 (selon une partie de la famille), FS 15a et FS 13, ou du moins pour les membres de la famille dans le cas de FS 7, elle présuppose dans la plupart des cas l'autorisation du responsable. Un interdit général n'a été affirmé qu'une fois concernant FS 9, où la personne interrogée mélangeait une interdiction judiciaire à cause d'un litige de terrain avec une interdiction religieuse qui aurait mis la forêt sur le même plan que la FS de Togoville.

Aucune forêt de l'échantillon ne jouit d'un statut officiel de forêt classée⁸. Trois forêts sacrées (1, 9, 15) sont en principe surveillées par les forestiers, ce qui est cependant jugé insuffisant (pour tout le canton d'Afagnan, il y a seulement 2 forestiers). Alors que les responsables de la grande FS 15a ont alors sollicité (avec succès) le transfert du pouvoir de surveillance à la brigade forestière de Tomety-kondji qui dispose d'un effectif plus important (cf. l'annexe 3), tous les responsables des forêts plus petites doivent se borner à une surveillance de la forêt par les membres de la famille qui travaillent sur les champs limitrophes. Evidemment, cette surveillance n'est effective que dans la journée (alors que la nuit, selon les responsables interrogés, personne n'oserait mettre son pied dans la forêt par peur des spectres, génies et serpents qui s'y trouveraient) ; mais surtout elle ne peut pas empêcher des infractions de la part justement des propres membres de la famille. C'est pourquoi la surveillance humaine est souvent complétée par une surveillance surnaturelle, soit par le vodou même, soit par les ancêtres, qui ont parfois été solennellement sollicités (6) pour sanctionner tout contrevenant par des maladies ou la mort (2, 6, 7). Dans d'autres cas, le houno même affirme être en communication spirituelle avec la forêt et sentir inconsciemment l'approche d'une personne non autorisée. Dans les forêts abritant le vodou *Aguin*, compagnon de *Dan* et maître de la brousse (*gbetô*), celui-ci brouillerait l'orientation de tout contrevenant et ne le laisserait plus sortir de la forêt (10). Toujours dans la même logique, des herbes recherchées sans autorisation dans la forêt seraient « maudites » et n'auraient aucune puissance curative (2). Or, si cette protection divine ou ancestrale sert peut-être à empêcher des infractions commises par les membres de la famille dans la proximité immédiate du lieu de culte, elle ne peut pas aider contre le défrichage ou l'exploitation des parties de la forêt dont le caractère sacré est contesté par les riverains, surtout si la réunion familiale qui avait déclaré l'interdit s'était déroulée sans eux, ou bien justement *contre* eux.

⁸ Dans toute l'aire Watsi, il n'existe que deux forêts classées, situées dans le canton de Tabligbo : celle de Watsidome (211 ha, classée en 1954) et celle de Togodo-Sud (18.000 ha, classée en 1952). Dans toute la région maritime, il n'y avait, en 1989, que 8 forêts classées (avec une superficie totale de 33.297 ha). Leur classement remonte sans exception à l'époque coloniale (*Recueil des Principaux Textes Relatifs à la Protection de l'Environnement au Togo, mis à jour par la direction de la Protection et du contrôle de l'Exploitation de la Flore (DPCEF)*, Lomé : Ministère du Développement Rural, de l'Environnement et du Tourisme, 1993, p. 94).

b) Histoires de conflit

La fréquence et l'importance des infractions commises – dont on voit cependant les conséquences sur l'état de la forêt – sont difficiles à établir à partir des entretiens. L'absence des infractions affirmée, par exemple, par les hounos de FS 1 et de FS 7, est contredite par les apparences, de même que par les informateurs impartiaux (tout le monde va chercher du bois de chauffage dans FS 1, et les cactées plantées aux bords de FS 7 visiblement n'empêchent pas les habitants du village à côté de faire la même chose). En effet, l'affirmation, par le responsable, que les interdits seraient respectés par tous et qu'aucune infraction ne se serait passée depuis la réunion familiale, peut signifier que le responsable ne s'est pas opposé aux transgresseurs, peut-être parce qu'ils sont ses parents proches. Dans les cinq cas où les hounos ont franchement parlé des infractions et des problèmes, il s'agissait déjà de conflits ouverts entre des différentes branches de la famille. Voici une synthèse de ces histoires de conflit :

- FS 4 : Dans ce cas, la réunion familiale organisée par l'ancien houno, son petit fils (utérin) et un petit frère servait justement à arrêter les activités d'une branche de la famille qui cherchait à étendre son champ sur le terrain de la forêt par des abattages successifs, voire des incendies. Les interdits déclarés par cette réunion n'étaient en rien respectés par la branche concernée, qui ne se sentait pas liée aux décisions prises sans sa participation. Tout récemment, les gens de cette branche lançaient le projet de construire une route à l'école primaire qui aurait traversé la forêt – projet contre lequel le houno s'est opposé avec succès.
- FS 6 : Ici également, la réunion familiale avait pour but de mettre fin aux extensions des champs des deux membres de la famille qui diminuaient la forêt de deux côtés : au nord, un cousin direct (FyBS) du houno avait défriché toute une partie de la forêt à l'exception de deux grands arbres (un *Adansonia digitata* et un *Ficus thonningii*) ; à l'ouest, un autre membre de la famille avait planté une palmeraie. Alors que le premier acceptait l'interdit et reculait du terrain, le second continuait, malgré les mises en garde par la famille, à étendre sa palmeraie au delà des limites, jusqu'à être puni par le vodou par des plaies de tête incurables. Entre-temps, les palmiers ont été déracinés, mais les arbres n'ont pas encore été replantés sur les deux parties « libérées », actuellement couvertes par des herbes et des arbustes.
- FS 9 : Cette forêt est couramment l'objet d'un litige entre deux branches de la famille – la première (B1) représentée surtout par des habitants de Lomé qui organisent chaque année une grande et chère fête familiale, la seconde (B2) comprenant les cultivateurs auxquels « appartiennent » les champs limitrophes à la forêt. La racine du conflit semble être un champ qui était cultivé par une femme de B2 qui avait épousé un houno et membre de B1, et dont les enfants refusaient de le rendre à la famille de leur mère. En revanche, la branche B2, propriétaire du terrain sur lequel avait été créée la forêt sacrée, fit interdire (par la cour d'Aneho) aux gens de B1 d'entrer dans la forêt pour y célébrer la fête annuelle. Quand les gens de B1 se mettaient à organiser la fête malgré cet interdit formel, quatre jeunes de la branche B2 essayaient de les empêcher en dernier minute (deux jours avant la fête) en dévastant le lieu de culte et incendiant une partie de la forêt. Le chef officieux de la branche B1 et organisateur de la fête, un homme très influent politiquement, les fit alors emprisonner pour deux mois. Comme c'est souvent le cas, une branche refuse de reconnaître la parenté agnatique de l'autre (les gens de B1 affirment maintenant que les gens de B2 seraient des étrangers, *tôvi* par cohabitation et non pas par consanguinité). – Important dans ce contexte, les deux branches donnent des versions très différentes concernant le statut de la forêt. Pour les gens de B1, la forêt abrite effectivement une « partie de corps » du vodou qui y serait enterré sous un *amatsizen*, ce qui ferait du lieu une vraie forêt sacrée où personne ne devrait entrer sauf pendant la grande cérémonie une fois par an. Par contre, les gens

de B2 ne voient dans le lieu de culte qu'une place profane créée il y a 22 ans pour la fête familiale qui ne serait qu'une commémoration du temps des ancêtres sans aucune importance religieuse. Selon eux, rien ne serait enterré dans la forêt, et l'*amatsizen* y serait apporté seulement pendant la fête. Entre ces deux versions extrêmes, se situe la version des membres d'une branche intermédiaire selon laquelle le lieu de culte aurait été créé dans les années 60 pour remplacer l'ancien sanctuaire à côté de la maison où on érigeait une clôture pendant la cérémonie annuelle, ce dernier lieu étant devenu intenable à cause de l'accroissement du village et le passage quotidien de trop de monde (en particulier des femmes en règles).

- FS 15 : Selon le témoignage du chef de Godjeme (sur le côté septentrional où la forêt est encore plus ou moins intacte), la délimitation officielle de la forêt (et l'immatriculation du plan auprès de la préfecture) a été nécessitée par une augmentation sensible des infractions dans les années 1990 (pour le chef, la conséquence d'une « démocratisation mal comprise »). De plus en plus de cultivateurs riverains auraient alors commencé à étendre leurs champs sur le terrain de la forêt, champs qu'on chercherait maintenant à regagner. Or, les transgresseurs primaires sont justement les habitants de Domezekope (sur le côté méridional où la forêt a été pratiquement remplacée par des champs et des palmeraies), responsables des deux vodous « trouvés » dans la forêt, qui ne reconnaissent aucun droit aux gens de Godjeme, ceux-ci étant des étrangers (de souche Ana). Selon les gens de Domezekope, le terrain sacré se réduit à 30 ha (un peu plus que la superficie actuellement couverte par la forêt), alors que les gens de Godjeme ont réussi à faire officiellement déclarer un terrain de 92 ha comme « forêt sacrée ». Curieusement dans ce cas, ce sont les responsables d'un vodou installé (*Bagbo*) qui défendent l'intégrité de la forêt, alors que les responsables des vodous trouvés (*Godjê* et *Tsawe*, c'est-à-dire les deux sources) revendiquent le droit d'y entrer librement.
- FS 17 : La petite brousse d'*Awalokpo*, qui n'est actuellement plus qu'un « signe » comme l'affirment les vieux, a été sauvée de sa disparition définitive par l'engagement de la population. Après avoir fait objet d'un long litige entre deux familles (de deux quartiers différents), le terrain a été vendu à un habitant du village qui cherchait à le défricher complètement pour y construire, mais il a renoncé à ce projet suite aux protestations du public. Aujourd'hui, le terrain est considéré comme réserve collective où l'abattage des arbres et le ramassage du bois sont en principe interdits – les vieux ne se font cependant pas d'illusions sur la force de cet interdit que personne ne prend au sérieux.

II. La fonction religieuse des forêts sacrées

1. La position des forêts sacrées dans le système vodou

a) Les vodous

Dans la conception des cultivateurs Watsi, un vodou est d'abord et surtout un moyen de communication avec des forces spirituelles qui permet à l'homme de les contrôler et de les utiliser pour agir, soit sur la nature, soit sur d'autres hommes. Un vodou consiste toujours dans un objet physique, auquel on adresse des paroles (parfois y compris des formules ésotériques appelés *gbesa*), et sur (ou devant) lequel on verse de la nourriture et des boissons. En général, ces cérémonies se font en deux temps : d'abord pour activer le vodou par un petit sacrifice d'ouverture, l'indication de la demande et d'une date ainsi que des sacrifices qu'on lui donnera après qu'il aura fait son travail (cette première partie s'appelle *gbedo* « promesse ») ; ensuite pour le satisfaire par un sacrifice plus important et pour le désactiver en quelque sorte (*gbedotutu* « remerciement »). Notons entre parenthèses que ce schéma bipartite n'est pas spécifique du domaine religieux : les mariages se

déroulent de la même façon.

Si certains interlocuteurs font une distinction entre le vodou en tant qu'esprit (habitant au ciel, en forêt ou dans la mer) et l'objet physique dans la maison ou dans la forêt qui ne serait qu'un autel ou un « siège » pour cet esprit, la manière dont la plupart des gens parle des vodous ne laisse aucun doute que pour eux l'objet physique, localisé dans tel ou tel endroit, *est* le vodou même, et que la composition matérielle de cet objet est de la plus grande importance pour son fonctionnement. Un vieux comparait les vodous avec une radio : un appareil physique qui sert à capter des ondes invisibles pour faire sortir des effets souhaités (ici des paroles), dont le maniement exige une certaine expertise (comme celle du houno), et qui peut être « installé » (*lili*), « activé » (*yôyô*), « gâté » (*gble*) ou « réparé » (*dsrado*). La seule différence entre un vodou et une machine réside dans le fait que la voie de communication est réciproque : le vodou même peut demander à être nourri, et s'il s'agit d'un « vrai » vodou, c'est le vodou même qui demande son installation ou qui se fait trouver. A la différence d'un *bo* (« gris-gris »), un vodou n'est pas entièrement une création de l'homme, mais un être autonome. En fait, cette autonomie est une question de degrés, et au lieu d'une nette distinction entre *bo* et *vodou* il y a tout un continuum des vodous plus ou moins anthropogènes.

b) Vodous trouvés vs. vodous installés

Au sommet de cette hiérarchie se trouvent les « vodous trouvés » (*vodu pho pho*) au sens propre du terme : des objets naturels trouvés dans la nature et vénérés au lieu même où ils ont été trouvés, sans être modifiés ou déplacés par l'homme. Les forêts dans l'échantillon montrent bien de quels objets il s'agit le plus souvent : des termitières (*kô*) dans le cas de *Dan* (le « serpent », qui s'appelle alors *kômedan* « serpent dans la termitière », ou *togbedan* « serpent ancestral ») et son compagnon habituel *Aguin* (3,4,6,10,11), des pierres (*kpe*) dans les cas de *Xôtô* et de *Kpessou* (6,7,8), des rivières (*tô*) dans le cas de *Godjê* et *Tsawe* qui sont explicitement identifiés à *Dan* (15a), enfin des arbres (*ti*) comme *logoti* (iroko, *Milicia excelsa*) dans le cas de *Hoaloko* (14) ou *wuti* (kapokier, *Ceiba pentandra*) dans le cas de *Wutokpa* (5).

Au même niveau que les vodous consistant en objets naturels, et sans être vraiment distingués de ceux-ci, se situent les vodous consistant en objets culturels dont les récits laissent souvent ouverte la question s'ils ont été trouvés ou bien apportés par les ancêtres. Quoi qu'il en soit, il faut bien noter qu'il ne s'agit pas de « vodous installés » que les ancêtres aurait apportés ou construits, mais des objets d'usage souvent cérémoniel qui marquaient, pour ceux qui venaient plus tard, un ancien lieu de culte, même si l'objet initialement vénéré n'est plus visible. C'est le cas des lances d'*Awatse* (1,2), des *asen*⁹ de *Taklawu* (4), des piquets en bois sculpté de *Dagbaze* (16). Les anciens *moyens* de la vénération deviennent ainsi des objets de vénération, les signes de la présence d'un vodou deviennent des vodous, parfois appelés *vodu kônu* « vodou-cérémonie » pour indiquer que le caractère sacré consiste moins dans l'objet que dans la cérémonie qu'il représente. Or, dans beaucoup de cas ces objets culturels ont été trouvés à côté de l'objet naturel dont ils indiquaient ainsi l'importance religieuse – qu'il s'agit des *amatsizen* (1,4,5,15a), des cauris (5,11,15a), des colliers (11,15a), des cloches *avagha* (15a), des couteaux *guwui* (15a) – et deviennent pour ainsi dire une part intégrale du vodou au rite duquel ils servaient autrefois. Cette intégration, dans le corps même du vodou, des restes d'anciennes cérémonies (bouteilles, pagnes, plumes, colas etc.) est un trait bien connu des vodous domestiques ; comme on vient de le voir, elle n'est pas non plus étrangère aux vodous de la forêt.

En fait, les Watsi ne font aucune différence entre des vodous trouvés en forme d'objets

⁹ « Antennes » en fer fréquemment utilisées dans la construction de vodou, d'*apheli* ou d'autres installations religieuses.

naturels ou culturels – tous les deux sont appelées *vodu pho pho* « vodou trouvé », *vodu djo ku anyi* (2,4,7) « vodou né avec la terre », *vodu djo va gbô* (« vodou toujours là »), *togbevodu*, « vodou des ancêtres » (2,11,14) ou parfois *trô*¹⁰ (1,6). Ce qui est important, ce n'est pas que l'objet vodou soit naturel ou culturel, fait par l'homme ou pas, mais qu'il ne soit pas fait par l'homme *pour servir comme vodou*, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un *vodu lili* (« vodou installé »). Ce qui implique surtout qu'aucune herbe n'a été enterrée ! A la différence de tout vodou installé, un vodou trouvé n'est jamais basé sur des herbes (« *me do ama de kpekpe o* ») (1,2,6,7,8,10,11,14,15g,16). En revanche, un vodou trouvé doit toujours être situé en forêt : la forêt est « la case (*xô*) du vodou » (11) « la pagne (*avo*) du vodou » (2), une « transformation du vodou » (8) ; abattre la forêt serait autant que mettre le vodou à nu (*gogoligo*) (2), et même si le vodou n'a pas été trouvé dans la forêt mais dans le champ (comme dans le cas 11), il faut laisser pousser la forêt (l'évolution spontanée de la végétation dans la région étant forestière).

c) Vodous de dehors vs. vodous de dedans

A la différence d'un vodou trouvé, un vodou installé (*vodu lili*) consiste toujours en une mélange d'herbes (*ama*) qu'on enterre, et sur lesquelles on érige une butte en argile, un plateau couvert des poteries (dans le cas de *tôvodou* « vodou de l'eau ») ou encore un échafaudage en bois (dans le cas des *sovodou* « vodou de la foudre »).

Or, au sein de la catégorie des vodous installés, on distingue encore des vodous qu'on installe « dedans » (*xômevodou*, « vodou dans la case ») et des vodous de « dehors » (*xixenuvodou* « vodou de la cour ») qu'on considère comme des « gardiens » (*sôdja*) – soit d'un individu (*legba*), d'une population (*dulegba*), d'une maison (*apheli*), ou d'un autre vodou (par exemple *Sakpate* comme gardien de *Dan*) – et qu'on installe toujours en plein air, à l'entrée ou derrière la case, la maison ou du village qu'ils doivent protéger. Or, s'il s'agit d'un gardien de tout un village – un *dulegba* – cela implique, du moins théoriquement, qu'il se trouve au-delà des habitations, c'est-à-dire en brousse. Ceci est le cas pour *Awalokpo* (« gros pénis », des *Legba* étant souvent construit avec des attributs humains, surtout sexuels) qui se situe, à Afagnan-Gbléta comme à Afagnangan, dans la brousse au bord du village, considéré par les habitants comme une « forêt sacrée ». Cette position en forêt le rapproche des vodous trouvés comme *Awatse* qui, en retour, sont considérés comme gardiens du village fondé par leurs trouveurs ; *Awalokpo* et *Awatse* sont même considérés de former (avec d'autres vodous protecteurs) une sorte de conseil de suivie auquel tout vodou envoyé pour tuer un habitant du village doit s'adresser avant d'accomplir sa mission. En plus, bien que les *Awalokpo* aient été installés, cette installation, selon les récits, n'était pas faite par les villageois ou leurs ancêtres, mais par un mystérieux étranger, et avec des herbes que personne ne connaît (17). Du point de vue des habitants, il s'agit donc bien d'un vodou « trouvé » (les informateurs disaient qu'il ne serait ni trouvé ni installé en tant que tel).

Il faut noter qu'aussi *Nyigblê*, ailleurs (comme à Togoville) clairement un vodou trouvé qu'on vénère dans une forêt sacrée, représente, à Afagnan, un *xixenuvodou* installé dans une petite place publique devant l'ancienne maison (voir le plan 9a dans l'annexe 2), sous une pièce de fer – en l'occurrence une enclume – qu'on identifie le plus souvent avec le vodou même. Cette place publique entretient une communication spirituelle (*ema*) avec le nouveau lieu de culte créé dans la forêt en

¹⁰ Cet ancien terme éwé, que les missionnaires protestants employaient pour désigner l'ensemble de vodous, est aujourd'hui utilisé pour des vodous aussi différents que les vodous de la forêt, les *gorovodous* (quand même situés à l'extrême opposé) et les *djogbevodous* (toujours utérins) qui servent à l'évocation des morts (*xôyôyô*). Si le terme « *Trô* » est utilisé sans spécification, on parle généralement d'un *djogbevodou*.

dehors du village, ou on aurait, selon certains informateurs, enterré les mêmes herbes que dans la cour. La raison pour laquelle la pièce de fer ne se trouve pas dans la forêt même, est qu'à la différence d'autres *Nyigblê*, le vodou n'a pas été trouvé dans la forêt, mais était *mis au monde* dans la maison par l'aïeule de la famille. Certains affirment même que l'enclume – signe de la forge que les ancêtres pratiquaient dans la forêt – ne serait pas *Nyigblê* même, et que la pièce de fer mis au monde par l'aïeule se serait toujours trouvé dans la case du houno – comme un nouveau né – avant d'être volé au cours des derniers conflits intrafamiliaux. Cependant, les « parents » du vodou étant eux-mêmes descendus du ciel et faisant la forge dans la forêt avant d'être trouvé par les premiers arrivés purement humains, on peut toujours dire que le vodou vient de la forêt, qu'il soit installé dans la cour ou gardé dans la case. L'histoire est compliquée d'autant par la nature particulière de *Nyigblê* qui, dans la région d'Afagnan, s'assimile à *Gun* (vodou des forgerons), que par les versions délibérément contradictoires des différentes branches brouillées de la famille. Il est d'ailleurs fort possible que les herbes énumérées par le jeune houno ne servent qu'à la préparation d'*amatsi* (c'est pourquoi il les connaît) et pas pour l'installation qui relève des temps mythiques ! Toujours est il que *Nyigblê* constitue, avec *Awatse* et *Awalokpo*, un groupe des vodous gardiens du quartier qui, lors de la fête familiale, sont toujours appelés d'affilée, et appartiennent, pour les membres de la famille du moins, à une même catégorie.

Retenons donc les traits caractéristiques que les vodous trouvés dans la forêt (comme *Awatse*) ont en commun avec les vodous installés « dehors » (comme *Awalokpo* ou *Nyigblê*), et qui oppose les deux (comme une seule catégorie) aux vodous installés « dedans » : premièrement, leur vénération exige un certain écart des habitations humaines ; deuxièmement, ils ne font pas du mal à la demande des adeptes (1,2), c'est-à-dire qu'ils évaluent et parfois refusent les demandes, signe de leur plus grande autonomie relatif à l'homme ; troisièmement, ils sont souvent adressés avec le titre *togbe* (« grand-père, ancêtre ») (1, 2, 6, 9, 17), et dans certains récits (2), la distinction entre le vodou et l'ancêtre trouveur est carrément brouillé. Il est remarquable dans ce contexte qu'un houno, ne serait-ce que par erreur, utilisait la notion de *gbesa* – la parole secrète avec laquelle on « anime » un vodou installé en prononçant son « vrai » nom – pour désigner les surnoms rituels (*ahanunyiko*) des anciens hounos qu'on évoque lors de la prière (1).

d) Vodous trouvés vs. vodous achetés

Les hounos des vodous de la forêt traitent souvent comme synonymes les termes *vodu lili* « vodou installé » et *vodu phlephle* « vodou acheté », « vodou commercial ». Cela fait référence au prix considérable que coûte l'installation d'un vodou qu'il faut commander à un *hunôgan* (« grand prêtre »). Il ne faut cependant pas s'étonner si on entend des hounos de *Hebieso* ou d'*Agbui* (vodous qu'il faut toujours installer et qui ne se rencontrent jamais « en pleine nature ») insister sur le caractère « trouvé » de leurs vodous, et sur la différence fondamentale aux vodous « achetés » comme *Mami Wata* ou *Alafia*. Ils font ainsi référence au fait que l'installation de leurs vodous présuppose toujours un objet trouvé, dont l'importance religieuse se fait sentir par son caractère étrange et une série des maladies ou d'autres calamités suite à la trouvaille. C'est ainsi que le vodou demande à être installé, c'est-à-dire à être déposé sur des herbes enterrées qui lui servent comme « siège ». Par contre, aucun objet trouvé n'entre dans la composition des *vodu phlephle* en sens stricte, aussi appelés *bovodu* pour les rapprocher aux simples outils magiques sans personnalité autonome. En revanche, les herbes sont encore plus importantes pour les *vodu phlephle*, et doivent être périodiquement renouvelées lors de l'anniversaire de l'installation (*gbetrôtrô*). En conséquence de l'indépendance de tout événement extérieur par lequel le vodou « appelle » son futur houno, les hounos capables d'installer des *vodu phlephle* peuvent en faire une industrie et une source de revenu non négligeable. La connaissance des herbes étant devenu leur capital, c'est évident qu'ils ne la dévoileront pas aux autres, même pas aux nouveaux hounos qui restent dans quelque sort leurs subordonnés. Moins un vodou montre un

caractère « trouvé », plus son culte et secret, et plus son clergé est hiérarchisé. En même temps, l'importance de la forêt diminue, et l'importance des herbes augmente (sur la relation entre les herbes liturgiques et la forêt sacrée voir la dernière partie de ce rapport).

2. Les vodous représentés dans les forêts sacrées

a) Caractérisation générale

Le **tableau 3** liste le vodous représentés dans les 17 forêts de l'échantillon. Les lettres indiquent s'ils ont été trouvés (T), installés (I) ou s'il agit d'un *dema* (D, cf. la note 3 ci-dessus).

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	Σ	
Terrestre																		10	
<i>Sakpate</i>						I												1	
<i>Awatse</i>	T	(T)	D															3	
<i>Taklawu</i>				T														1	
<i>Wutokpa</i>					T													1	
<i>Hôto</i>						T												1	
<i>Dulegba</i>						I								I		I		3	
<i>Akiti</i>						I												1	
<i>Nyigblê</i>									I									1	
<i>Kpessou</i>							T	T										2	
Aquatique																		14	
<i>Dan</i>			T	T		I	T	T		T	T	T	T	I	T	I	I	I	14
<i>Aguin</i>			T	T		I				T									4
<i>Mami</i>						I													1
<i>Hoedsro</i>						I													1
Autres																		4	
<i>Hebieso</i>						I									I			2	
<i>Gun</i>																	I	1	
<i>Bagbo</i>															I			1	
<i>Dagbaze</i>																	T	1	
<i>Logo</i>	T													T			T	1	

Tableau 3 : Les vodous

On voit que la plupart des vodous habitent seuls dans leurs forêts (mis à part les arbres sous lesquels ils se trouvent, et qui sont parfois eux-mêmes vénérés comme des vodous en leur propre droit, en particulier s'il s'agit d'un *logo*). Dans le cas d'*Awatse* (1), de *Nyigblê* (9) et d'un *Dan* (13) il est même explicitement interdit d'installer d'autres vodous dans la forêt¹¹. Si le vodou principal est accompagné par un autre vodou, il s'agit le plus souvent de *Dan* (4, 6, 7, 8, 14, 17), qui, à son tour, est très souvent accompagné par *Aguin* (surtout si le *Dan* habite dans une termitière). Le vodou *Gun* accompagne les vodous-gardiens *Awalokpo* (17) et *Nyigblê* (9), mais dans le dernier cas il est installé à la maison et non pas dans la forêt. Les cas 6 et 15, où le lieu de culte a été (récemment) peuplé par toute une foule de vodous installés (y compris *Hebieso*, un vodou plutôt incompatible avec la forêt), représentent clairement des exceptions, même si les responsables de plusieurs autres forêts (7, 16) affirment également que l'installation d'autres vodous ne poserait pas de problèmes – du moins s'il ne s'agit pas d'un *adzevodou* (vodou de la sorcellerie).

De façon très préliminaire, on peut regrouper ces vodous en trois grands groupes, pas forcément disjoints : Premièrement, les vodous de connotation « terrestre » dont le paradigme est *Sakpate*, le « maître de la terre » (*anyigbatô*) ; deuxièmement, les vodous de connotation « aquatique » (*tôvodu*, « vodou des eaux »), tous conçus comme des variantes du vodou *Dan* (« serpent ») ; et finalement, les vodous de connotation « atmosphérique » (*sovodu*, comme *Hebieso*) ou sans affiliation claire.

¹¹ En revanche, la forêt d'*Awatse* (FS 1) contient une sorte d'« avant-cour » où on dépose de la nourriture et on verse de la boisson pour tous les autres vodous.

Etant invariablement fixés à un lieu donné, les vodous trouvés dans des forêts sacrées sont naturellement proche du vodou de la terre, *Sakpate*. Il y a même des hounos qui, du moins spontanément, affirment que tous les vodous non installés seraient identiques à *Sakpate*. Cette opinion ne serait certainement pas partagée par beaucoup de leurs collègues. Pourtant, bien des vodous qui portent des surnoms comme « *Awatse* » (« victoire en guerre »), « *Xôtô* » (« sauveur »), « *Kpessou* » (« pierre lourde ») ou « *Awalokpo* » (« gros pénis ») rappellent *Sakpate* : Comme celui-ci, *Awatse* envoie des maladies de peau (la « rougeole ») et interdit l'élevage des chiens ; *Xôtô* punit les malfaiteurs par des plaies incurables ; *Kpessou* – le « père » de *Sakpate* selon les uns, identique à *Sakpate* selon d'autres – exige l'usage d'une herbe principale de *Sakpate* (*aduka*, *Momordica charantia*), tout comme *Nyigblê* avec lequel *Kpessou* est parfois associé ; et *Awalokpo*, un *dulegba* sans ambiguïté, est considéré par beaucoup de gens comme un *Sakpate* sauvage (*sakpate gbeme*).

Soulignons toute de suite que cette caractérisation d'un vodou comme une variante de *Sakpate* n'empêche pas son appartenance aux autres genres de vodou : par exemple, les mêmes gens qui insistent que *Kpessou* est effectivement un *Sakpate*, affirment son caractère de *tôvodu* (la pierre sacrée étant tellement profonde qu'il descend jusqu'à l'eau au fond de la terre qui nourrit les mers et les ciels) ; et *Nyigblê*, tout en ressemblant à *Sakpate* en ce qui concerne ses herbes (*Momordica charantia*) et ses rapports problématiques aux chiens, est souvent assimilé, en pays Watsi, à *Gun*, le vodou de la forge. En fait, des caractérisations comme « c'est un *Sakpate* », « c'est un *Dan* » etc. désignent plutôt des *fonctions* (potentiellement cumulables) que des classes distinctes. Or, la fonction de *Sakpate* (et de ses variations) et surtout celle d'un marqueur de lieu : fructificateur des champs ou gardien de la maison, il est toujours intimement associé à une localité précise.

Par contre, les vodous caractérisés comme variantes de *Dan* sont beaucoup moins liés à un lieu qu'au mouvement, à l'interconnexion et à la communication entre les lieux, même si on les vénère en un lieu d'origine donné. Ceci semble évident dans les cas des vodous des sources, comme *Godjê* et *Tsawe* (spontanément identifiés à *Dan*, voire à *Mami Wata* !), mais il est également vrai pour le plus grand groupe des vodous que l'on trouve dans les forêts sacrées : les *Dan* qui habitent dans les termitières (*ekômedan*), souvent avec leur compagnon habituel *Aguin* (ainsi dans les cas 3, 4, 10). Tout comme une source, la termitière n'est pas tellement le domicile du vodou, mais plutôt le lieu d'où il sort, en forme d'une rivière ou d'un serpent, pour connecter le lieu avec d'autres lieux ; et si *Dan* reste lié à la terre (*anyi*) et donc à *Sakpate*, ce n'est pour la connecter avec l'eau qui se trouve soit à sa surface, soit à son fond, soit au ciel (s'il prend la forme de l'arc-en-ciel, *anyidohoedo*). La fonction de connecter et de communiquer est encore plus marquée dans le cas d'*Aguin*, dont la particularité est de pouvoir se déplacer plus vite que tout animal et d'être le seul vodou qui peut parler – ce qui le prédestine comme courrier et comme interprète. En même temps, on l'appelle « maître de la forêt » (*gbetô*) – mais à la différence du « maître de la terre » *Sakpate*, *Aguin* apparaît (du moins en pays Watsi) beaucoup moins associé aux plantes qu'aux animaux (donc aux êtres qui bougent), qu'il protège contre les chasseurs en brouillant le chemin de ces derniers.

Retenons donc une dichotomie générale entre deux fonctions – l'occupation permanente d'un lieu et la communication entre des lieux séparés – qui, selon l'accent que l'on met à l'une ou à l'autre, permettent de caractériser un vodou donné, respectivement, comme une variante de *Sakpate* ou de *Dan*. Le plus souvent on rencontre des vodous des différentes sortes côte à côte ; en particulier, *Dan* se trouve dans pratiquement toutes les forêts sacrées – soit qu'on le trouve à côté du vodou principal (4, 7, 8), soit qu'on l'installe (6, 14, 15, 16, 17), les seules exceptions étant la forêt de *Nyigblê* (9), et les deux forêts d'*Awatse* (1,2), qui selon un houno ne supporte aucun autre vodou à côté de lui – ce qui n'empêche pourtant pas d'installer un *dema* de ce dernier vodou dans une forêt sacrée déjà occupée de *Dan* (3).

On aura noté que la polarité entre « vodou trouvé » et « vodou installé » peut se retrouver au sein d'un seul et même genre de vodou. *Sakpate* et *Dan* existent, tous les deux, aussi bien en forme « sauvage » (trouvée) qu'en forme « domestique » (installée) – ils représentent même la grande majorité des vodous installés, largement avant les célèbres *sovodou* comme *Hebieso* ou *Agbui*. Cependant, la polarité « trouvée » vs. « installée » même se présente d'une façon différente selon qu'il s'agit d'un « vodou immobile » comme *Sakpate* ou d'un « vodou mobile » comme *Dan* : alors que *Sakpate* ne peut se trouver qu'en forêt, ou bien à la maison, *Dan* peut être transféré de sa place originelle sous un arbre à un autel domestique (certains affirment néanmoins que cette possibilité n'existe que s'il s'agit d'emblée d'un *Dan* installé).

De façon plus instructive encore, le cas de *Kpessou* – réunissant en quelque sorte les caractéristiques de *Sakpate* et de *Dan* – montre la facilité de passer d'une forme à l'autre : les deux *Kpessou* dans l'échantillon (7,8) étant des vodous « trouvés » sans ambiguïté, leurs hounos affirment cependant avec fierté qu'ils seraient « la même chose » que le *Kpessou* de Glidji, vodou apporté par les Guin du Ghana et installé dans la célèbre forêt sacrée de Gbadjomé. Cet ancien *Kpessou* est considéré la source commune d'où seraient issus tous les *Kpessou* de la région, qu'ils se trouvent en forêt ou dans la maison – installés avec des herbes et prenant même des *vodousis* (d'ailleurs assimilés aux *vodousis* de *Nyigblê*) ! Or, comme un jeune houno l'expliquerait avec pragmatisme, la différence reste seulement dans la taille de la pierre trouvée : si elle est grande et lourde, elle reste en forêt ; si, par contre, elle est assez petite, on l'apporte à la maison et la dépose sur des herbes enterrées. En effet, la grande cérémonie annuelle de *yeke yeke* (« fête nationale » des Mina¹² et visitée par tous les hounos de *Kpessou*) lors de laquelle on reprend la pierre sacrée de la forêt pour la déposer sur un autel, dramatise justement ce processus d'installation d'un objet trouvé.

S'il y'a un genre de vodous généralement restreint au domaine domestique et *a priori* incompatible avec une habitation en forêt, c'est celui des *sovodou* (vodous de foudre) dans lequel on intègre *Hebieso* ou *Sovi*, mais aussi *Agbui* (quand même associé à l'eau). Explicitement incompatible avec le vodou principal dans les cas de *Kpessou* et *Dagbaze*, la nature même de ces vodous – notamment leur lien au feu – les semble opposer à la forêt ; et si nous avons néanmoins trouvé *Hebieso* au bord du lieu de culte de *Hôtô* (6) et de *Bagbo* (15b), c'était avec toute une série d'autres vodous – *Dan*, *Legba*, *Mami Wata*, *Sakpate* etc. – installés par les hounos actuels ou leurs prédécesseurs immédiats, comme si on avait voulu transformé la site en lieu de culte pour la totalité des vodous connus. Néanmoins, certains vodous de la forêt montrent aussi des traits qu'on associe généralement aux *sovodous* : par exemple, le bois préférentiel dont on construit leurs échafauds (*heti*, *Zanthoxylum zanthoxyloïdes*), est aussi utilisé pour construire la paillote de *Nyigblê*, de même que les piquets de *Dagbaze*, dont le nom (littéralement « cuire-casser-le-canari ») fait allusion à la coutume de percer, au bout du sacrifice, le canari rempli de l'eau sur le feu pour l'éteindre. Casser quelque chose pour éteindre le feu en bas – est-ce qu'on peut y voir une transformation de la foudre, feu d'en haut qui casse les choses sur terre ?

Quoi qu'il en soit, le critère décisif qui, dans la plupart des cas, exclut *Hebieso* et *Agbui* de la forêt, semble être moins leur connexion avec le feu que le fait qu'ils prennent le plus souvent des *vodousis* (ce qui n'était pas le cas pour les deux *Hebieso* installés en forêt). Avec une seule exception

¹² Nos informateurs (pour la plupart des parleurs Watsi de l'intérieur) en général ne distinguaient pas entre « Guen » (étant venus d'Accra pour s'installer à Glidji), et « Mina » (étant venus d'El Mina pour fonder Aneho), ni entre Glidji et Aneho. Cette généralisation du terme Mina pour l'ensemble des populations côtières du Sud-est Togo suit l'usage des autorités coloniales, usage qui a également été adopté par la statistique officielle (le recensement du 1981 ne reconnaît pas une ethnie « Guen » différente des « Mina »). Au niveau linguistique, il n'y a aucun e différence : le « guingbe » (« langue des guin ») est également nommé « mina » (voir Mignot, Alain , 1985 : 16-17).

– *Hoaloko* qui, auparavant, aurait pris des vodousis (« nyakasis ») dont le couvent se trouvait au sein de la forêt même – aucun vodou dans l'échantillon prend des vodousis, et ce fait peut être généralisé pour tous les vodous dans l'aire Watsi (*Hoaloko* est un vodou fon, et *Kpessou* et *Nyigblê* – s'ils prennent des vodousis – relèvent de l'aire mina). Certains vodous des forêts sacrées sont explicitement incompatibles avec l'installation des vodous prenant des vodousis (16), dans d'autres cas l'entrée au couvent est interdite aux membres mâles (11) ou même à tous les membres de la famille du houno (1, 2). Cet interdit strict est cependant particulier pour *Awatse* qui ne tolère même pas la vénération d'autres vodous, sans parler de leur installation à côté de lui. Par contre, ce n'est pas rare que le responsable de la forêt sacrée soit lui-même vodousi de *Hebieso* (8, 9, 13, 15g). Il ne reste pas moins que l'opposition entre la forêt et le couvent est strictement maintenu : mis à part le cas 14, un vodou demeurant dans la forêt « ne prend pas l'homme ».

Avant de terminer cette caractérisation générale des vodous de la forêt, faisons encore une remarque concernant le lien entre le genre du vodou et son mode de transmission. Nous avons déjà dit plus haut qu'à la seule exception du cas limite 12, les vodous se transmettent tous en ligne agnatique. En effet, le terme *togbevodu* qu'on réserve souvent aux vodous de la forêt peut aussi être utilisé, en sens plus large, pour opposer les vodous agnatiques aux vodous utérins (*mamavodu* ou *phomevodu*) ; et le fait qu'ils se présentent – souvent à l'opposé explicite aux « vodous familiales » – comme des *tovodu* (« vodou de la population », voire « vodou international » (1,2)), qui protègent tout un village (7) ou toute une sous-préfecture (1) souligne ce caractère agnatique plutôt que lui contredire, puisque la famille agnatique est dans un sens défini par le territoire, le terme « du même père » (*tô deka*, *tôvi*, *tôgbeme*) signifiant tout d'abord le groupe local (voir ci-dessus, section 0). Ce n'est donc pas étonnant de trouver, dans beaucoup de vodous de la forêt, des traits qui rappellent *Sakpate*, le vodou agnatique par excellence (hormis les *Sakpate* subordonnés qu'on installe comme gardiens à l'entrée de la case d'un *Dan* ou d'une *Mami*, pratiquement tous les *Sakpate* installés se transmettent dans la famille paternelle). Ce qui est beaucoup plus remarquable, c'est que le vodou le plus répandu dans les forêts sacrées est *Dan* (souvent en pair avec *Aguin*), un vodou à forte connotation féminine, et qui, installé à la maison ou dans les champs, se transmet si fréquemment en ligne utérine que certains le regardent, avec mépris, comme « un vodou des femmes ». Qui plus est, *Aguin*, le « maître de la forêt », est le complément indispensable de tout *trô*, vodou exclusivement utérin et pratiquement toujours géré par des femmes, auxquels il sert comme interprète lors des évocations d'âmes (*hòyôyô*). S'il est donc vrai que les *Aguin* et les *Dan* vénérés dans la forêt sont pratiquement toujours des vodous agnatiques sous contrôle des hommes (dans le cas 12, la forêt se réduit à un seul *Iroko* et l'objet « trouvé » n'était pas une termitière mais une pièce d'or brillante, donc en principe prédestiné à être installé à la maison), il n'en reste pas moins que les vodous utérins les plus importants sont des variantes domestiques des vodous qu'on trouve le plus souvent « dans la nature ».

b) La consommation (nududu)

L'identité d'un vodou se repère par trois critères principaux : sa consommation (*nududu*), ses interdits (*kô*), et – critère plus important mais seulement applicable aux vodous installés – ses herbes (*ama*). Parmi ces trois critères, c'est surtout le premier qui décide de la compatibilité des vodous différents – des vodous ayant des préférences alimentaires opposées (l'un détestant ce que l'autre aime) ne peuvent pas rester sous le même toit ou dans la même clairière.

Le **tableau 4** montre les aversions (-) et les préférences (+) alimentaires des vodous représentés dans les 17 forêts de l'échantillon (l'entrée « t » signifie que l'interdit ou la permission n'a

pas été affirmée pour le cas particulier, mais de façon généralisante)¹³.

	T	T	D	T	D	T	T	K	K	N	D	D	D	D	L	D	B	S	T	
	1	2	3	4	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	15	15	16	17
Origine Animale																				
agouti (<i>eho</i>)	t									+										t
antilope (<i>ese</i>)	t											+								t
belier (<i>agbo</i>)	t		-	-	-			-		+			-	-	-	+	-	+		+
biche (<i>fui</i>)	+		+				+		+					-	?	-	-			t
Bœuf	t						+		+	+				+				m	+	t
buffle (<i>eto</i>)	t											+								t
canard (<i>kpakpa</i>)	t		+	+	+		+	+	+		+	+	+	+	+			-	+	t
Chat	t			-	-		-		+									-	+	t
Cheval	t									+										t
chèvre (<i>gbo</i>)	t		+	+	+			+	+	+	+	+	+	+	+	-	+	m		+
chien (<i>awu</i>)	t		-	-	-		-	-	-	-				-	-	-		-	+	+
cochon (<i>ha</i>)	t		-	-	-		-	-	-	-				-	-	-		-	+	+
sorte de biche (<i>kodji</i>)	t											+								t
mouton (<i>alegbo</i>)	t			-	-															t
perdrix (<i>tekli</i>)	t		+						+											t
Pigeon	t		+						+		+	+	+	+	+			m	+	t
pintade (<i>tsahe</i>)	t		+	+	+		+	+	+		+		+	-	+					t
poisson <i>adewu</i>	t																			-
poisson <i>sokli</i>	t																			-
poule (<i>kloklo</i>)	t			+	+		+	+	+	+	+		+	+	+	bf	bf	m	+	+
serpent (<i>dan</i>)	t							-												-
œufs (<i>kloklosi</i>)	t										+		+							t
Origine végétale/min.																				
bananes														+		+	+			
farine à huile (<i>aveve</i>)			-									-	+	-	+					
farine de maïs								-												
far. de manioc								-												
haricots			+	+	+		+	+			+		+	+	+				+	+
huile d'arachide			-				-	-					+	-		-	-	-		-
huile de coco			+	-	+		+	+			+		+	+	-				+	-
huile de palme	-		-	+	+		-	-		+	-		+	+	-	-	-	-	-	+
huile de palmistes			-				-	-					-	-		-	-	-	-	-
maïs							+	+			+									
maniguette / cola							+		+	+					+					
riz											+									
sel	-									-										
Boissons																				
eau de farine (<i>djatsi</i>)	-	t	-	+			+		t	+	+			+					+	+
gin	+	+	+	+			+	+	+	+	+		+	-	+	+		-	+	+
alc. de palme (<i>sodabi</i>)	+	-	-	+	-		-	-	-	-	-		-	-	+	-	-	-	-	-
sucrierie	-	-	+		+		+	+	?	+			+	+	+	+	+	+	+	+
vin de mil (<i>liha</i>)	+	t					+		t						+	+	+	+		
vin de palme (<i>deha</i>)	-	t		+	+		+		t											
Autres																				
alumettes											+									
argent																		+		
bougies									+		+									
nourriture préparé										!										
parfum								+	+		+									
poudre			+					+	+		+									

Tableau 4 : La consommation des vodous

Pour commencer avec les boissons, c'est remarquable d'observer chez beaucoup de vodous de la forêt une aversion contre la boisson locale par excellence – l'alcool de palme *sodabi* – complétée d'une prédilection pour les boissons importés – tel le gin, l'alcool des Blancs (*yovoha*) paradigmatique, et la sucrierie (*ahavivi*). Cette combinaison d'un refus de la « boisson de la terre » (le palmier poussant au pays) avec un goût de la « boisson de la mer » (le gin et la sucrierie venant à travers l'océan) est tout à fait caractéristique des vodous aquatiques comme *Dan* ou *Kpessou* (qu'ils soient trouvés en forêt ou installés à la maison) et les oppose nettement aux autres vodous installés comme *Sakpate* et surtout *Hebieso*. Mais on s'attend beaucoup moins à la retrouver également chez

¹³ Nous excluons de la discussion suivante le vodou *Dagbaze* qui, selon nos informateurs, ne rejette aucune nourriture tant qu'elle est consommée entièrement sur place ; affirmation douteuse que nous ne pouvions pas confirmer par d'autres sources.

des vodous comme *Xôtô* (6), *Nyigblê* (9), *Awalokpo* (17), et aussi *Awatse* où les coutumes divergent cependant entre FS 1 et FS 3 (où le *sodabi* est admis) et FS 2 (où il est interdit) (tous les deux refusent toutefois la sucrerie). L'aversion d'*Awalokpo* – pourtant un « *Sakpate* sauvage » – contre le *sodabi* est tellement forte qu'on peut l'inciter contre les malfaiteurs (par exemple les *djiklotô*, empêcheurs de la pluie) en lui offrant du *sodabi* en leur nom. Une possible clé à l'explication de cette aversion des vodous de la forêt contre l'alcool de palme se trouve dans leur caractère de « gardiens » : ainsi l'antialcoolisme total que distingue le vodou gardien par excellence, *Legba* (tout comme d'ailleurs le vodou *Bagbo*), est volontiers expliqué par la raison qu'un bon gardien ne doit pas se soûler. En effet, le gin est généralement considéré moins fort que le *sodabi* (qu'on appelle aussi « le Fort » tout court). Peut être l'opposition entre les vodous « de dedans » et les vodous « de dehors » se traduit donc par celle entre la boisson forte et la boisson douce (ou bien, au sein des boissons fortes, entre le *sodabi* et le gin).

En ce qui concerne l'huile, autre élément distinctif important dans la classification des vodous, les vodous de la forêt suivent le même système qui s'applique aux vodous de la maison : les vodous aquatiques préfèrent l'huile de coco (*yovonimi*, « l'huile des noix des blancs ») sur l'huile de palme (*amidje*, « huile rouge ») ; les vodous plutôt terrestres comme *Awalokpo* ou *Taklawu* montrent la préférence inverse ; l'huile de palmistes (*nemi*) est généralement interdite, et l'huile d'arachide (*azimi*) ne joue pas de rôle. Maintenons cependant que certains *Dan* de la forêt (4 et 12) ne rejettent pas l'huile de palme (le *Dan* 4 le préfère même, peut être par assimilation à son voisin *Taklawu*), alors que d'autres rejettent l'huile de coco (14), et que ceux de *Godjeme* (15) rejettent toute sorte d'huile. En revanche, *Xôtô* (6) aime particulièrement l'huile de coco (certains viandes sont mêmes frites dans l'huile de coco avant de lui être offertes). En conclusion, il apparaît que l'opposition huile de palme vs huile de coco, hautement importante pour les vodous de la maison, apparaît moins marquée pour les vodous de la forêt, même si elle ne perd pas sa signification.

Quant à la viande, il faut d'abord considérer les vodous *Awatse* et *Awalokpo* qui, tout en collaborant et se complétant, se situent aux deux extrêmes de l'échelle de la tolérance alimentaire : alors que le premier n'accepte que la viande de la « biche » (*fui*, une sorte de gazelle), le second mange littéralement tout (l'interdit des poissons *sokli* et *adewou* appartient à un autre registre, voir ci-dessous), et peut dans un sens être considéré comme la poubelle du village, prêt à avaler toutes les ordures (c'est-à-dire tous les maux et les maladies), comme c'est rendu manifeste lors du rite *gunlolo*. Pour les autres vodous, les trois animaux généralement interdits sont le cochon (animal associé à la sorcellerie), ainsi que le chien et (dans un moindre degré) le chat, c'est-à-dire les animaux les plus proches de l'homme. La préférence d'*Awatse* pour la biche ou alternativement pour la perdrix (*tekli*), autre animal sauvage, est partagée par le *Dan* de FS 3 (voisin d'*Awatse*), mais aussi par *Kpessou* (8). Dans tous ces cas, ces animaux sortent de leur propre gré de la forêt quand le vodou demande à manger. Dans un autre registre, cette préférence pour la viande « sauvage » est aussi montrée par *Nyigblê* qui rejette toute nourriture cuite (mais notons toute de suite que *Awatse* demande justement que la biche soit lui offert cuite). Toujours est-il que tous les vodous évoqués (*Awatse*, *Kpessou*, *Nyigblê*) interdisent que le sang des animaux immolés les touche – par contre, *Awalokpo* prend des poulets tués avec les seuls mains et demande qu'on laisse les cadavres des chiens pourrir sur lui. L'échelle alimentaire dont *Awatse* et *Awalokpo* occupent les extrêmes semble donc organisée par une opposition entre la distance maximale à l'homme (la biche et la perdrix qui normalement ne sont pas mangées puisqu'elles sont trop loin) et la proximité maximale (le chien et le chat que la plupart des habitants ne mangent pas puisqu'ils sont trop proches). Selon que le vodou n'accepte que la nourriture provenant de la forêt, ou qu'il prend tout ce qui vient du village (y compris les ordures), son lieu de culte fonctionne tant comme un sanctuaire d'extrême pureté, tant comme un dépotoir rituel.

Les autres prescriptions alimentaires concernent pour la plupart les vodous aquatiques et ne les

distinguent pas de leurs homologues installés dans les maisons : telle l'aversion contre le béliér, l'animal emblématique des vodous de foudre ; l'interdit du sel (qui est remplacé par le sucre) ; et la préférence pour les produits cosmétiques comme le parfum et la poudre. Notons toutefois que ces derniers sont également préférés par *Nyigblê*, et que l'interdit du sel semble aussi caractériser *Awatse* (du moins en ce qui concerne les adeptes, sinon le vodou lui-même). Encore une fois, les caractéristiques « aquatiques » montrent donc une tendance à se généraliser pour le groupe entier des vodous sylvestres.

c) Les interdits (ekô)

	T	T	D	T	D	T	T	K	K	N	D	D	D	D	L	D	B	S	T	
	1	2	3	4	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	15	15	16	17
alimentaire : viande																				
silure (<i>adewu</i>)			+				-	-						-	-					T
béliér											-									T
chat							-													T
chien	-	-	-	-			-		(-)		-			-	-					T
cochon			+				(-)		(-)	a	-			a	-					T
crabe											-									T
<i>dayaye</i> (poisson)																				T
<i>egboe</i>							-				-									T
lézard														-						T
<i>nkutsoe</i> (crabe)									-											T
poisson de mer																	-			T
<i>salu</i> (poisson)																				T
<i>sokli</i> (poisson)			-				-							-	-					T
awatsefi*	-																			T
serpent*													-	-						T
tourterelles*														-						T
alimentaire : légumes																				
<i>ahlemeni</i>			+				-	(-)			-			-	-	+		+		T
<i>angoto</i>							-				-			-	-			+		T
<i>Azi gokui</i> blanc	-						-				-				+					T
<i>blikoli</i>										-										T
<i>hosudugble</i>																				T
<i>lonloe</i>	-													-						T
petit piment (<i>kanlivi</i>)							-				-									T
alimentaire : autres																				
alcool fort																				T
amidje														a						T
Apr. touche-baton																				T
nemi											-									T
sacrifice																				T
Sel	a		a																	T
autres																				
élever des chiens	-	-													+	+				T
élever des cochons											-									T
brûler kponototi																				T
activités nocturnes																				T
p agôkuku	-		-	+			-				+			+	+	+				T
se laver							a													T
cérémoniels																				
parler	a									a										T
ramener sacrifice																				T
menstruation							-			-										t
rapport sexuels			a				a	a	a	a	A			a	a	a				t
générales																				
cultiver au klengbe		-																		t
avortement																				t
malveillance																				t

Tableau 5 : Les interdits des vodous

Le **tableau 5** montre les activités interdites (-) ou permises (+) par les vodous représentés dans les 17 forêts de l'échantillon. L'entrée (-) signifie que l'interdit concerne seulement le houno et non pas les adeptes ordinaires. L'entrée « a » signifie que l'activité concernée n'est interdite qu'avant l'entrée au lieu de culte. Une étoile signifie qu'il est interdit même de tuer (et non seulement de manger) l'animal concerné.

Notons tout d'abord que beaucoup des interdits alimentaires repérés dans les entretiens avec les hounos ne sont pas spécifiques pour le vodou particulier, ni même pour le domaine vodou. Souvent ils coïncident avec des interdits familiaux (*togbekô*), auquel cas il est difficile de dire si la présence d'un vodou dans une famille est à l'origine de l'interdit familial, ou bien si un interdit familial a été généralisé pour toutes les familles possédant un certain vodou. Ainsi, les interdits de manger les poissons *adewu* (le silure) et *sokli* (un petit poisson armé de dards latéraux), ou les légumes *angoto* (*Launaea taraxacifolia*, *Asteraceae*) et *lonloe* (*Corchorus tridens*, *Tiliaceae*, dont *ahlemini* semble être une autre variante) sont mentionnés par beaucoup de chefs de famille comme des interdits ancestraux, alors qu'ils sont en même temps caractéristiques du vodou *Hebieso*. Or, même si les hounos interrogés n'étaient pas des vodousis (13) ou des hounos (6) de *Hebieso*, pratiquement chaque grande famille possède aujourd'hui un couvent de *Hebieso*, et il est donc fort possible que les interdits de ce vodou, une fois devenu un patrimoine familial, ont été plus tard confondus avec les interdits du vodou de la forêt géré par la même famille. Néanmoins, l'interdit de *lonloe* était également affirmé par le houno d'*Awatse* dont la famille interdit la vénération de tout autre vodou.

Toujours dans la même voie, l'interdit de manger le chien, que beaucoup de familles mentionnent en premier quand on demande d'après les interdits familiaux, est très souvent interprété à Afagnan comme un interdit provenant d'*Awatse* et donc valide pour tous les habitants du village, ce qui est manifestement faux puisque tout un quartier ne le connaît et ne le respecte pas. En même temps, l'aversion contre les chiens est un trait caractéristique du vodou *Sakpate* dont l'affinité aux vodous de la forêt a déjà été notée, et qui était identifié avec les vodous de la forêt par le houno de *Kpessou* (8) qui énumérait tous les interdits classiques de *Sakpate* (balayer, siffler, piler et utiliser la hache dans la nuit, préparer du maïs torréfié (*blikoli*) et consommer l'huile noire (*nemi*)) comme des interdits de *Kpessou*.

Troisième exemple, l'interdit de porter un *agôkuku*, c'est-à-dire un chapeau fait des fibres du rônier (*agôti*, *Borassus aethiopicum*, *Arecaceae*, un arbre dont la forme en fait un symbole de toutes les choses « inverses »¹⁴) est également valide pour les enfants nés avec les pieds en avant (*agô*), et nous a été expliqué par un houno (6) comme un interdit provenant des *venavi* (les jumeaux, paradigmatiques pour toutes les naissances anormales) qui, en tant que puissances spirituelles de premier ordre, accompagnent tous les autres vodous et imposeraient donc leurs interdits à l'ensemble des hounos. Si cette dernière affirmation est peu convaincante (en fait, seulement les hounos d'*Awatse* et de *Kpessou* ont confirmé l'interdit), elle montre néanmoins encore une fois comment les interdits des vodous de la forêt se présentent parfois explicitement comme dérivés d'autres vodous.

En fait, il n'y a que peu d'interdits qui peuvent sans ambiguïté être attribués au vodou de la forêt – tel l'interdit de tuer *awatsefi* (« souris d'*Awatse* », une petite souris rayée) pour *Awatse*, et l'interdit de tuer le serpent pour *Dan*. Quant à l'interdit de manger la variété blanche d'*azi gokui* (une sorte d'arachide), mentionné par beaucoup de hounos de vodous de la forêt, mais par aucun houno d'un vodou domestique, c'est difficile à dire si et pourquoi cet interdit serait spécifique pour les premiers. L'interdit de tuer les tourterelles (apporteurs mythiques du mil ou du maïs) est valide pour tout le pays Watsi, celui concernant divers crabes et poissons semble caractériser l'ensemble des vodous aquatiques. D'autres interdits mentionnés – comme celui de cultiver un jour de repos ou de provoquer le mal de son prochain – relèvent de la morale générale et n'ont rien à voir avec un vodou particulier. Enfin, les précautions avant la cérémonie – abstinence sexuelle, mutisme et jeûne – ne sont pas particulières pour les vodous de la forêt. On notera toutefois une règle générale de renoncer à toute

¹⁴ Ce rapport symbolique m'a été indiqué par Bernard Roussel.

chose de connotation « chaude » ou « forte » avant d'entrer dans la forêt : l'alcool, le sel, l'huile rouge, le petit piment (*kanlivi*, *Capsicum frutescens*, Solanaceae). La forêt est un lieu calme, frais, paisible, « *fafa* », ce qui explique aussi la régularité avec laquelle on y trouve des vodous aquatiques, et la fermeture régulière des forêts aux vodous de la foudre.

d) Les herbes (*ama*)

A part *Bagbo* et (selon certains) *Nyigblê*, les vodous des forêts examinées n'ont pas été installés et ne reposent donc pas sur des herbes enterrées. Cependant les herbes liturgiques jouent aussi un rôle important pour les « vodous trouvés », surtout en ce qui concerne la préparation de l'« eau d'herbes » (*amatsi*) utilisé pour la purification rituelle. Sauf *Awalokpo* et *Hoaloko*, tous les vodous concernés exigent l'utilisation d'*amatsi*, dont la recette n'est généralement pas un secret (voir ci-dessus). Les *amatsi* préparés de façon la plus simple (avec deux ou trois herbes vite trouvées, ou bien avec n'importe quelles herbes de la forêt) sont utilisés au cours des cérémonies régulières qui se déroulent chaque semaine (*Awatse*), voire chaque jour (*Dagbaze*) en forêt sacrée. Les *amatsi* préparés selon des recettes plus complexes (et parfois secrètes) sont ceux qu'on n'utilise que lors de la cérémonie (ou la fête) annuelle du vodou (*Xôtô*, *Kpessou*, *Nyigblê*) ou pour une purification rendue nécessaire par un accident ou une maladie extraordinaire (9, 10, 11). Dans certains cas (3, 13), le lavage avec *amatsi* sert aussi à l'intronisation du nouveau houno.

Le **tableau 6** liste des espèces végétales utilisées pour la préparation de l'*amatsi* des divers vodous des forêts examinées. Les entrées marquées en jaune signifient que l'espèce concernée pousse dans la forêt du vodou même.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
Pas d'Amatsi																	
Semi-public (pas dit)													+				
Secret (0 : dit)							0		0		+						
Dzozdo-Fafa (F : tout fafa)	-			-		F			F	+	+						
Cérémonie régulière, annuelle, partic.	R	R	R	4	5	A	A	8	A	P	P				A	R	
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
Afla (<i>Ahoema</i>) (<i>Newbouldia laevis</i>)	+	+		+		+		+	+	+							
Anya (<i>Dracaena arborea</i>)	+	+		+		+		+	+								
Aflatogan (<i>Kalanchoe crenata</i>)	+	+	+	+					+	+							
Aflavi (<i>Portulaca oleracea</i>)	+								+	+							
Atite (<i>Milletia thonningii</i>)	+								+	+							
Tosroe (<i>Alternanthera sessilis</i>)									+								
Kpatimaye (<i>Erythrina senegalensis</i>)									+								
Aklikon (<i>Spondias mombin</i>)									+								
Aduka (<i>Momordica charantia</i>)							+										
Madoxosome (<i>Polygaba minuta</i>)						+											
Hundedi (<i>Celosia trigyna</i>)						+											
Hunedohungbe (?)						+											
Helo (?)						+											
Wolikpekpe (<i>Spilanthes acmella</i>)/Anifa				+		+											
Detasi (<i>Nephrolepsis biserrata</i>)						+											
Djogbe (<i>Phytomades scolopandra</i>)						+											
Wodui Wogbigbo (<i>Sida linifolia</i>)										+							
Mama Taye (<i>Gomphrena celosioides</i>)										+							
Zio (<i>Albizia zygia</i> , <i>A. glabberiana</i>)										+							
Aveyi (<i>Monodora tenuifolia</i>)										+							
Kaye (?)										+							
Nufa (?)										+							
Tsafune (?)				+													
Nukayawonu (?)				+													
Hundi (<i>Euphorbia glaucophia</i>)				+													
Yovobankle (<i>Alternanthera pungens</i>)				+													
Logo Azagu (<i>Milicia excelsa</i>)													+				
Logo Gboxo (<i>Antiaris africana</i>)													+				
Numeyo (<i>Scoparia dulcis</i>)													+				
Gbogbotrolo (<i>Griffonia simplicifolia</i>)													+				
Nyatsikpale (<i>Glyphaea brevis</i>)													+				
Gboye (?)													+				
Evlumakpa (?)													+				
Anotsikoe (<i>Euphorbia hirta</i>)													+				
N'importe quelles herbes de la forêt			+				+									+	
Non-Herbes¹⁵				1			1		1							1	

Tableau 6 : Les plantes utilisées pour la préparation d'amatsi

On s'aperçoit d'un seul regard sur ce tableau que le nombre d'espèces communes à plusieurs vodous de la forêt est très limité : tout d'abord *anya* et *ahoema*, les plantes de vodou par excellence, qui font partie de presque chaque clôture sacrée (au village et en forêt également) et entrent dans la construction de la quasi-totalité des vodous installés ; puis *aflavi* et *aflatogan* (littéralement « petite purification » et « grande purification ») qui forment, avec *ahoema* (parfois nommé « *afla* » tout court) la triade des plantes « calmantes » et purifiantes ; *atite*, un arbre d'ancêtres comme *logo*, mais au contraire de ce dernier plutôt réputé comme « mauvaise plante » qu'on utilise, par exemple, pour enterrer les mauvais morts ; *aduka*, l'herbe caractéristique de *Sakpate* et de *Kpessou* ; et finalement *wolikpekpe*, plante qu'on utilise généralement à des fins magiques. Toutes les autres espèces figurant dans le tableau ne sont mentionnées qu'une seule fois, ce qui ne signifie pas cependant qu'elles sont

¹⁵ Parties non végétales qui entrent dans la composition d'amatsi :

4 : *anyiganku*, parties de l'éléphant, de l'hippopotame, de la panthère et d'un mauvais mort, or non traité (*sika mumu*), cheveux d'aguin (*agedo*), une pierre de l'intérieur d'un iroko abattu (*logoazagukpekpe*), fèces de l'arc-en-ciel (*anyidohoedomemi*) et de l'hippopotame (*degbomemi*), la peau d'un serpent (*dandôli*).

7 : œuf, poudre, parfum, argent

9 : maniguette (*atakou*), petite cola (*vi*), *anka* (résidu de la forge), graines de mil (*li*).

16 : argent (des pièces jetés dans l'eau après la purification)

particulières pour le vodou concerné (en fait, beaucoup d'entre elles sont utilisées pour des vodous qu'on ne trouve pas en forêt, voir ci-dessous).

La différenciation entre deux sortes d'*amatsi* – chaud (*dzodzo*) et frais (*fafa*) – qu'on utilise l'un après l'autre (dans cet ordre) n'est pratiquée que dans le cas des deux *Dan* des forêts 10 et 11 (dans le dernier cas, le canari contenant *amatsi dzodzo* est cassé sur place, alors que celui contenant *amatsi fafa* est apporté à la maison et sert aux lavages répétés pour sept jours)¹⁶. Pour *Awatse* (1), il y a pourtant une différenciation similaire entre un premier *amatsi* qu'on verse contre les ennemis (en les jetant symboliquement « dans la mer »), et un deuxième avec lequel on se lave en priant pour le propre bonheur. Les hounos de *Xôtô* (6) et *Nyigblê* (9) affirmaient que toutes les herbes utilisées pour leur vodou sont *fafa*.

On notera seulement que peu des plantes utilisées pour préparer l'*amatsi* du vodou poussent dans la forêt sacrée même, et encore moins ne poussent que dans la forêt. La plus grande partie des herbes nécessaires se trouve soit dans la maison ou dans les champs (les plantes locales comme *anya*, *ahoema*, *kpatimaye* etc.), soit au marché (surtout les espèces « exotiques » provenant des bords des fleuves¹⁷, comme *hunedohungbe* ou *helo*). *Tosroe*, très utilisée à des fins religieuses et magiques, est une plante des lieux humides qu'on fait pousser aujourd'hui à la maison, alors qu'autrefois, selon certains, on la trouvait encore en forêt ; la même chose est dite sur *aflatogan*. Or, bien que rien ne permette d'affirmer que ces indications sont vraies et que les plantes qu'il faut aujourd'hui chercher au bord des fleuves ou au marché (séchées) étaient auparavant disponibles en forêt, elles confirment toutefois l'association déjà soulignée entre la forêt et les fleuves: c'est cette association entre deux lieux frais, humides, protégés de la sécheresse et du feu, qui fait de la forêt sacrée un abri préféré des vodous aquatiques, et qui nécessite l'emploi de plantes connotant les eaux pour la purification en forêt.

e) Les cérémonies

Le **tableau 7** montre la périodicité cérémonielle des vodous de l'échantillon. Des cérémonies « hebdomadaires » caractérisent surtout les vodous « protecteurs » des villages, tels *Awatse* (pour Afagnan, Attitogon et Gninoume), *Kpessou* (pour Kpessou) ou *Xôtô* (pour Awoutokpa). Les cérémonies publiques (comparables à une messe de dimanche) se déroulent tous les cinq jours, au jour de repos (*klengbe*) de la semaine Watsi traditionnelle, indépendamment des promesses ou remerciements individuels (si quelqu'un apporte, par exemple, une biche pour remercier *Awatse* d'un service rendu, on la prépare et mange ensemble sans que ceci soit annoncé au houno à l'avance). En plus, le deuxième jour de la semaine (*domegbe*) est réservé pour des cérémonies individuelles (y compris les entretiens avec des anthropologues).

Par contre, les vodous à caractère plutôt familial ou privé (comme les *Dan* 11 ou 12), mais aussi, au contraire, ceux à caractère entièrement public, c'est-à-dire sans prêtre (comme *Awalokpo* ou *Dagbaze*) ne connaissent en général pas de jour fixe pour la cérémonie. On se rend en forêt quand il y a des promesses ou des remerciements à faire.

L'importance des fêtes annuelles, aujourd'hui des spectacles célébrés avec beaucoup de publicité en présence de la presse et des notables du sous-préfet jusqu'au chef d'état, est difficile à juger. Si la grande cérémonie de *yeke yeke* (la reprise de la pierre sacrée) qui se déroule début

¹⁶ Dans le cas 10, *aflatogan*, *aflavi*, *atite* et *nufa* sont utilisés pour préparer *amatsi fafa*, les autres (dont seulement *zio* et *aveyi* sont proprement des *ama dzodzo*) pour préparer *amatsi dzodzo*. Pour le cas 11, les plantes n'ont pas été révélées.

¹⁷ « Exotiques » pour les habitants d'Attitogon, d'Awoutokpa ou d'Afagnan, villages éloignés d'une dizaine de kilomètres de la plus proche rivière (le Mono). La situation se présente bien sûr différemment à Agome-Seva.

septembre à Glidji, est devenue la « fête nationale » des Mina, répétée à une échelle mineure par les « colonies » Mina à Awoutokpa (FS 7, une semaine après) ou à Kpessou (FS 8, en mi-février), la fête de *Nyigblê* (FS 9, en fin janvier) est une grande réunion familiale relativement récente, et la fête d'*Awatse* (FS 1, le week-end en février qui tombe sur un *klengbe*), aujourd'hui le plus grand événement public à Afagnan a part Noël, n'a également été instituée qu'il y a quelques décennies. En principe, la nature des vodous de la forêt semblerait contredire l'institution d'un anniversaire rappelant le *gbetatrotro* des « vodous achetés ». En tout cas, l'importance de ces fêtes est sans doute plus sociale que religieuse – ce sont des réjouissances auxquelles on participe pour s'amuser plutôt que pour prier.

Le cas le plus extrême est celui de la forêt sacrée de Godjeme dans laquelle le houno ne se rend que tous les trois ans pour la grande cérémonie de *Godjê* et *Tsawe* qui sert premièrement à assurer la pluie pour les trois ans à venir – pendant toute cette période, il lui est même interdit de mettre son pied dans la forêt, et toutes les promesses et remerciements aux vodous *Godjê* et *Tsawe* se font dans sa maison. Ils nous manquent de plus amples renseignements pour évaluer cette éclatante exception à la règle.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
Cérémonie régulière (K + D)	+	+	+			+		+	-					-	-	-	-
Cérémonie annuelle / triennale (15)		+	+	+		+	+	+	+					-	+	-	-
Cérémonie occasionnelle	-	-				+		+	-		+	+		+	-	+	+

Tableau 7 : La périodicité cérémonielle

3. Les lieux de culte

L'**annexe 2** contient les plans des lieux de culte dans les forêts sacrées que nous avons pu visiter¹⁸.

Leur comparaison fait apparaître le schéma général suivant : le lieu de culte se trouve dans une clairière qui n'est jamais loin de l'entrée à la forêt (1-3 minutes à pied) ; parfois (6, 17) on y entre même directement, de sorte que la forêt se réduit à un demi-cercle ou même à un simple « paravent » derrière le vodou, sinon à un seul arbre (12). Souvent la clairière est dominée par un arbre central, le plus souvent un *logo gboxo* (faux iroko, *Antiaris africana*), un *logo azagu* (iroko, *Milicia excelsa*), un *atite* (*Millettia thonningii*) ou un *wuti* (kapokier, *Ceiba pentandra*), dans un cas (10) un *zio* (*Albizia zygia*), et dans un autre (15) un *anya* (*Dracaena arborea*) planté. Ces arbres, parfois marqués par une banderole blanche, sont souvent vénérés en leur propre droit – tels le *logo gboxo* de FS 1, les *wuti* de FS 3, FS 5 et FS 8, l'*atite* et l'*anya* de FS 8. Le *logo azagu* de FS 14 constitue en lui-même le vodou principal de la forêt. Auparavant, aussi les forêts FS 11 et FS 16 étaient centrées autour d'un *logo azagu*, aujourd'hui disparu, victime soit de la modernisation (11, voir ci-dessous) ou de la sécheresse (16). Notons que, si le *logo azagu* est sans doute l'arbre sacré par excellence, pratiquement toujours vénéré tant qu'il a atteint une certaine hauteur, tous les arbres énumérés ont de l'importance religieuse, et leurs feuilles et écorces sont fréquemment utilisées pour la préparation d'*amatsi* et la construction de vodous. A part ces arbres, il faut encore mentionner l'importance du *heti* (*Zanthoxylum zanthoxyloïdes*) pour les cultes de *Nyigblê* et de *Dagbaze* : dans le premier cas, le poteau central de la paillote (au village) sous laquelle se trouve l'enclume sacrée était autrefois en bois de *heti* (avant

¹⁸ Dans le cas de FS 7, nous pouvions visiter la forêt mais n'étions pas autorisés à entrer dans la clôture. La position de la pierre sur le plan est indiquée selon les descriptions des informateurs. Dans le cas de FS 15b, il n'était pas permis d'entrer dans la clôture (seulement le houno en a le droit), mais on nous a assuré qu'aucun arbre ne se trouve à l'intérieur. A côté de la clôture, on trouve encore *Dracaena arborea* et *Newbouldia laevis*.

d'être remplacé par un poteau de neem) ; dans le deuxième, le vodou même avait été trouvé en forme d'un petit piquet en *heti*, raison pour laquelle chaque adepte plante aujourd'hui un tel piquet (acheté pour 200 F) pour confirmer sa promesse et marquer le lieu prospectif de son sacrifice de remerciement – par conséquence, le lieu de *Dagbaze*, s'il est aujourd'hui presque complètement démuné de grands arbres, donne l'apparence d'une « forêt » artificielle constituée de centaines de piquets de *Zanthoxylum*. Etant donné que ce bois est normalement associé aux vodous de la foudre (on en construit leurs échafaudages), son association à un vodou de la forêt n'est certainement pas évidente (mais rappelons que le *Nyigblê* d'Afagnan n'est pas un vodou de la forêt, et que notre connaissance de *Dagbaze* est trop pauvre pour pouvoir en dire plus).

La place du vodou même est marquée soit par un objet naturel comme une termitière (*ekô*) dans les cas des *Dan* (*ekômedan*), une pierre (*kpe*) dans le cas des *Kpessou*, une rivière (*tô*) dans le cas de *Godjê* et *Tsawe*¹⁹ ; soit par des objets culturels – une lance dans le cas d'*Awatse* (1, 2), des *asen* dans le cas de *Taklawu* (4), et par exception seulement (17) des buttes d'argile qui caractérisent normalement les vodous installés. Mais les objets culturels les plus importants et les plus fréquents sont des poteries – des canaris vides, cassés, renversés, perforés (*adjrala*) ou troués au sommet et au front, et surtout les canaris remplis par « l'eau d'herbes » *amatsi* (*amatsizen*), qui seules peuvent suffire pour marquer un endroit sacré. Tous les lieux de culte que nous avons pu visiter sont marqués d'un *amatsizen* – et parfois même de deux, qui servent à des fins différentes – par exemple pour les bons et les mauvais esprits (1, 2), ou pour les hommes et les femmes (6). Certains de ces objets culturels restent sur place en permanence, d'autres (comme les lances d'*Awatse* ou l'*amatsizen* de *Nyigblê*) ne sont apportés en forêt qu'en cas de cérémonies.

Parfois, et apparemment en proportion avec l'importance régionale du vodou et les moyens de ses adeptes, les lieux de culte sont clôturés, soit en bois (le plus souvent on utilise *anya* (*Dracaena arborea*) ou *ahoema* (*Newbouldia laevis*) pour la palissade et *nyatsikpale* (*Glyphaea brevis*) ou d'autres plantes pour la clôture), soit en dur. Ces clôtures ne sont pas indispensables pour les cérémonies, mais servent simplement à protéger le lieu de culte, par exemple contre les feux de brousse (15). La clôture peut être ouverte (7) ou fermée par un rideau de percale blanc (*aklala*) (1,2) ou de feuilles de palme (*aza*) (3,9). Dans un seul cas (6), suite à un incendie qui avait détruit l'ancienne clôture en bois, le vodou a été complètement enfermé dans une case (*voduxô*), comme on ne le fait normalement que pour les vodous installés au village. Le cas 4 est particulier en ce que la « clôture » y est formée par les grandes racines d'un *wuti* – plus tard entouré par quelques *anya* et *boti* (*Ficus thonningii*) – et constitue en tant que tel l'objet naturel qui marque la présence d'un vodou. La forêt sacrée de *Hoaloko* (14) abritait autrefois une grande clôture construite autour du *logo azagu* central (c'est-à-dire du vodou), autour duquel étaient arrangées en cercle les cases individuelles des vodousis – cas extraordinaire d'un « couvent » (*vodukpame*) en forêt !

8 : Lieux de culte	1	2	3 ^a	3 ^d	3 ^s	4 ^t	4 ^d	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15 ^b	15 st	16	17
Arbre central	L	L	-	-	W	-	-	W	-	A	A	L	Z	(L*)	L	(L*)	L*	L*	-	L ^(s)	-
Clôture	B	D	B	-	-	-	-	N	C	D	B	-	-	-	-	-	-	D	-	-	-
Objet naturel	-	-	-	-	T	-	T	-	PT	P	P	-	T	T	-	T	-	-	S	-	-
Objets culturels	+	+	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	+
Amatsizen	2	2	1	2	1	1	1	2	2	-	1	1	-	1	-	-	-	-	1	1	-
Autres canaris	-	-	-	1	1	2	1	-	4	-	3	n	-	-	-	-	-	-	1	-	-

Le **tableau 8** synthétise ces traits caractéristiques : présence d'un arbre central (L – *logo gboxo* ; L* – *logo azagu* ; W – *wuti* ; A – *atiteti* ; Z – *zioti*) ; présence d'une clôture (B – en bois ; D – en

¹⁹ Les lieux de culte sont situés à une distance de 300 m (*Godjê*) à 1000 m (*Tsawe*) de la source.

dur ; C – en dur avec toit, en forme d’une case ; N – naturel, formé d’arbres) ; présence d’un objet naturel (T – une termitière ; P – une pierre ; S – une source) ; présence des objets culturels²⁰ (décrits ci-dessous, voir la note) ; présence (et nombre) des *amatsizen* ; présence (et nombre) d’autres canaris.

4. Les récits d’origine

Voici les récits racontés sur l’origine des forêts sacrées :

FS 1 (Awatse, Matsale)

Yogoe, Foly Tugble et Degbe Sukpo vinrent de Notse avec Afan (le fondateur d’Afagnan). Ils apportèrent trois lances, une pierre et un canari qu’ils déposèrent dans la forêt. Quand le roi Kondo (Béhanzin) de Dahomey menait la guerre contre Afagnan, la terre s’éclata et le fossé (*egu*) résultant avala l’armée dahoméenne. Ainsi *Awatse* – représenté par la lance – sauva le village.

FS 2 (Awatse, Attitogon)

Yogoe vint de Notse chez Afan. Celui l’envoya chez Foly Djagbedji auprès de la forêt qui se trouvait sous l’*atitoeti* (*Dialium guineense*) – d’où le nom « Atitoetigome » (« sous l’*atitoeti* ») qui devenait plus tard « Attitogon ». A la recherche d’eau, Yogoe quitta Attitogon et arriva à Agôkpame au Lac Togo, où il s’installa et donna des enfants. Un jour, un caïman sorti de l’eau dévora son enfant. Il quitta alors le lieu et retourna à Attitogon, où la femme s’installa de façon permanente alors que Yogoe retourna chez Afan. Dans la forêt, Yogoe trouva une lance, un sac (*akpo*) et un *amatsizen* qui (selon la révélation d’*Afa*) avaient appartenu à Togbe *Awatse*. *Afa* leur commanda d’ériger une clôture autour de l’*amatsizen*, alors que la lance et le sac pourraient être emportés à la maison.

FS 3 (Dan, Nyinoume)

Pendant la saison sèche, la terre s’éclata dans les champs. Dans le fossé résultant, on observait des lumières nocturnes (*edjo*, « feux », d’habitude identifiés aux sorciers) et des petits tourbillons (*awafiô*, lit. « chef de guerre », à l’intérieur desquels on suppose soit des sorciers, soit *Aguin* – entouré par un tel tourbillon, on meurt). Quiconque cultivait ou passait à côté de ce fossé tombait malade et mourait. *Afa* révéla que ces mystères provenaient d’une termitière proche où habitaient un *Dan* et un *Aguin*. On laissait alors pousser la forêt qu’on appela *lossuve* (forêt de Lossou) ou *lossukpôfavi* (quand on voit Lossou, on pleure).

FS 4 (Taklawu, Awave)

Edo Attikpla, un chasseur, vint de Notse chez Afan. Celui l’envoya à Agbetiko dans la vallée du Mono, où il s’installa et donna des enfants. Un jour, un caïman sorti de l’eau dévora son enfant. Il quitta alors le lieu et alla chez Ada qui le conduisit à Attitogon où il s’installa sous un *kpakpati* (*Cassia sieberiana* ? *Afzelia africana* ?) – d’où le nom « Kpakpatidome ». Quand son oncle maternel Ahowun vint le chercher, il lui demanda de s’installer à côté sous les palmiers (*deti*, *Elaeis guineensis*) – ainsi Ahowun fonda le quartier « Dedome ». Quand la guerre arriva à Attitogon, Edo Attikpla s’enfuit dans la grande forêt auprès de Vodoume où il allait à la chasse, et qui obtint ainsi le nom *awa* (*si*) *ve* (« forêt des réfugiés de guerre »). Les ancêtres y emportèrent des

²⁰ Objets culturels marquant les lieux de culte de vodou :

1 (*Awatse*) : Trois lances (appartenant aux ancêtres Yogoe, Foly Tugble et Degbe Sukpo) ; une pierre (utilisée comme casse-tête) ; un canari (pour de l’argent, la maniguette (*atakou*) et la petite cola (*vi*) ou de la nourriture). Tous ces objets restent dans la chambre du houno ; seulement une lance est chaque fois apportée en forêt.

2 (*Awatse*) : Une lance (qui représente ou bien rappelle *Awatse*) et un *amatsizen* qui communique avec celui dans la forêt, et reste en communication spirituelle (« *ema* ») avec le vodou homologue de FS 1.

3 (*Aguin*) : Des os, des bouteilles et un canari, placés devant le *wuti*.

4 (*Taklawu*) : Deux canaris renversés (avec rien dessous) avec un trou au sommet et deux trous au front (comme des yeux) rappelant la forme dont on modèle les *legba* en argile ; un *amatsizen* ainsi que un *sobio* (objet de fer en forme de serpent, souvent utilisé pour le culte d’*Hebieso*), deux *asen* et un *asen agbata* (avec une petite « table » au sommet).

5 (*Wutokpa*) : un canari dans lequel se trouve un *goze* (petit canari), des cauris

15 (*Godjê*, *Tsawe*) : une *awagha* (cloche), un *gunwui* (couteau de *Gun*), des *cauris* (pour *Godjê* et *Tsawe* également), un un *goze* (petit canari) (pour *Godjê*), des bracelets de pieds (*gafo*) (pour *Tsawe*). Tous ces objets restent dans la maison du houno respectif et ne sont apportés en forêt qu’à l’occasion de la cérémonie triennale.

16 (*Dagbaze*) : un piquet (avec une « tête ») de bois de *heti* avec une corde d’*ala* (*Raphia sp.*) et 2 cauris autour du « cou ».

17 (*Awalokpo*) : deux buttes d’argile, devant lesquelles on a creusé un petit trou.

canaris et des *asen* provenant encore de Notse et représentant leur *Taklawu*. Dans la forêt, ils trouvèrent une termitière habitée par *Dan* et *Aguin*, et déposèrent *Taklawu* à côté.

FS 5 (Wutôkpa, Awoutokpa)

Agekou, un chasseur, vint de Dedome dans la forêt pour y chasser. Là il trouva, dans une « clôture naturelle » formée par les racines d'un grand *wuti* (*Ceiba pentandra*), un canari dans lequel se trouvaient un *goze* (petit canari) et des cauris. L'endroit obtint ainsi le nom Wutôkpa (clôture de *wuti*), et le lieu fut désormais vénéré.

FS 6 (Hôtô, Awoutokpa)

Gokou, le grand frère (ou l'oncle paternel) d'Agekou (FS 5), vint de Dedome dans la forêt pour y chercher de l'eau, où il y avait entendu coasser des crapauds. En traversant la forêt, il trouva une sorte de butte de terre couverte des feuilles. En l'apercevant, il s'évanouit et resta sans conscience jusqu'à ce que ses frères le trouvent après trois jours. Certains d'entre eux prirent la houe pour déterrer ce qu'ils supposèrent se trouver sous la butte, mais n'arrivant pas à l'abîmer, ils s'aperçurent qu'il s'agissait d'une pierre. Après qu'*Afa* avait révélé la nature vodou de cette pierre, on construisit une pailote sur elle (qui fut plus tard remplacée par une case en dur et en tôle). Deux kilomètres derrière la forêt, Gokou trouva finalement de l'eau et y fonda le village de Tannou. La forêt sépare désormais les deux villages de Tannou et d'Awoutokpa.

FS 7 (Kpessu, Awoutokpa)

Atovi, un cultivateur (de la même famille que Gokou et Agekou), vint d'Attitogon dans la forêt pour y défricher un champ avec son coupe-coupe. Au cours de son travail, il heurta une pierre (*kpe*) qu'il n'arriva pas à déterrer. Ses frères vinrent l'aider avec leurs houes, mais échouèrent également. *Afa* révéla qu'il s'agissait d'un *kpesu* (« pierre lourde et grande ») qui descendait jusqu'au fond de la terre.

FS 8 (Kpessou, Kpessou)

Agbodjan, un cultivateur d'Afagnan-Gbléta qui avait fondé la ferme aujourd'hui nommé *Kpessou*, vint un jour dans son champ pour y cultiver. Soudain, il heurta une pierre (*kpe*) avec la houe, tomba malade et mourut le même jour. *Afa* révéla qu'il s'agissait d'un vodou qui obtint donc le nom de *kpesu* (« pierre cassée »). Auprès du vodou on trouva un vieux canari qui, bien qu'on le remplaçât à plusieurs reprises par un nouveau, revenait chaque fois, avant d'être finalement installé à la place publique de Kpessou-Kpakpadome (le canari lui-même ayant disparu aujourd'hui, le socle existe toujours).

FS 9 (Nyigblê, Afagnan)

Kombio et sa femme vinrent du ciel d'où ils descendaient chaque jour par des lianes pour faire la forge en forêt (d'autres disent qu'ils vivaient dans les arbres et avaient des queues comme les singes – autrefois secret ou insulte, cette version fait aujourd'hui partie des discours officiels de leurs représentants lors de la fête annuelle). La femme donna naissance à une pièce de fer en forme d'étoile filante, qui était le vodou *Nyigblê*. Un jour, le chasseur Saga, venu de Notse, les trouva en forêt et coupa la liane dont ils voulurent se servir pour retourner au ciel. Ils restèrent alors sur terre et fondèrent le quartier Neglekpoe d'Afagnangan.

FS 10 (Dan, Djagbokôpe)

[La vénération du vodou commença avec Ametepe et fut poursuivie par son fils unique et le fils unique de ce dernier.]

FS 11 (Dan, Abouve)

Logotse, un cultivateur d'Afagnangbléta, avait son champ à côté d'une forêt dans laquelle on sentait une chaleur (*dzodzo*) tellement forte – comme si on se trouvait en plein soleil – que personne n'y pouvait demeurer. Recherchant l'origine de cette chaleur, il trouva une termitière sous un grand *logo gboxo* (*Antiaris africana*) sur laquelle étaient éparpillés des colliers (*djonu* et *fontiesui*), des cauris (*ho*) et d'autres parures. Cette constellation rendait déjà évident qu'il s'agissait de l'abri de *Dan*, comme il était aussi confirmé par *Afa*.

FS 12 (Dan, Afagnan-Gbléta)

Agbadegbe, une cultivatrice qui avait jusque là perdu tous ses enfants, trouva un jour, en travaillant le champ de son mari au bord d'une grande forêt, un objet brillant (comme de l'or) qui lui fit peur. Revenue peu après, elle trouva que l'objet avait disparu. Elle consulta alors *Afa* qui révéla que la forêt abritait un *Dan* (mais sans qu'il n'y eût une termitière). Agbadegbe promit de vénérer ce *Dan* si le destin (*se*) lui donnait un enfant – en effet, elle mit au monde un enfant survivant et le nomma Senaya (« si le destin donnait »). Le *Dan* fut par conséquent nommé Senayanômedan (*Dan* de la mère de Senaya).

FS 13 (Dan, Hetsiavi)

Foly He (« oiseau »), grand chasseur et guerrier issu de Nsawan (Ghana) qu'il avait du fuir au cours d'une guerre de succession de trône, avait fondé le village de Hetsiavi autour de 1665 (le nom signifie « ici s'arrêtent les pleurs [pour les combattants perdus] »). Ayant partagé son terrain de culture entre ses cinq fils (fondateurs des cinq quartiers de Hetsiavi), il se mit à défricher une partie de la grande forêt à côté du village pour y cultiver ; mais chaque fois qu'il y avait abattu des arbres, il revenait malade. *Afa* releva qu'un *Dan* se trouvait à cet endroit dans une petite termitière sous un grand *logo azagu* (entre temps disparu – aujourd'hui il y a seulement un *logo gboxo* dans la forêt).

FS 15 (Godjê / Tsawe / Bagbo, Domezekôpe / Godjême)

Degbedje, un chasseur, frère du fondateur du village de Kouvé (et comme celui-ci ressortissant de Notse), prit un jour son fusil et son couteau et alla dans la grande forêt pour y chercher de l'eau. Quand il se reposa, il remarqua soudain de l'eau coulant sur l'herbe et se mit à boire, rempli de joie. En revenant à sa place, il y trouva divers objets, dont un *awagha* (cloche), un *gunwui* (couteau de *Gun*), un *goze* (petit canari), des *cauris*, etc. Après avoir fait du feu avec ses pierres pour préparer les bêtes qu'il avait tuées, il passait encore six jours en forêt avant de revenir à Kouvé, emportant les objets trouvés. Arrivé chez lui, il rassembla toute la famille et rapporta qu'il y avait trouvé un fleuve dont les bords (*gô*) étaient rouge (*djê*) (d'où le nom *Gôdjê* qu'on donna alors au fleuve). Suite à cette découverte, la famille quitta Kouvé pour s'installer dans la forêt. Là où Degbedje avait trouvé les objets, il planta un *anyati* (*Dracaena arborea*), devant lequel on dépose désormais les objets trouvés à l'occasion de la cérémonie triennale.

Plus tard – la famille habitait déjà dans la forêt – une pleine sœur de Degbedje partit à la recherche de fagots dans la forêt pour n'en revenir qu'après trois jours. A son retour, elle rapporta qu'elle aurait trouvé un cours d'eau dont le sable serait fin comme celui de la mer, ce qu'elle décrit en utilisant les mots « *tsawe tsawe* » (d'où le nom *Tsawe* qu'on donna à ce deuxième cours d'eau. Elle avait trouvé, au bord de l'eau, une *awagha*, un *gunwui*, des *cauris* (mais pas de *goze*) ainsi que des bracelets de pieds (*gafô*). Ici de même, un *anyati* fut planté à l'endroit de la découverte, où on déposa (à la différence du lieu de culte de *Godjê*) un *amatsizen*.

Dans l'entourage de Degbedje, deux groupes d'étrangers avaient quitté Kouvé pour s'installer à côté de leur hôte en forêt : des Ana d'Atakpame et des Sê, leurs « neveux utérins ». Les Ana apportèrent avec eux un vodou nommé *Bagbo* qu'une femme, Lisagba, installa dans unealebasse à la place publique de la nouvelle habitation pour protéger ses enfants. Les Sê remplirent la fonction des *gutso* pour *Bagbo*.

Quand le roi Kondo (Béhanzin) de Dahomey menait la guerre dans le pays, il chassa tous les habitants de la forêt qui s'enfuirent dans leurs champs et fondèrent ainsi les diverses fermes de Gboto (*gbo-to* « à côté de mon champ »), alors que l'ancienne habitation fut envahie par la forêt (on y voit jusqu'à ce jour ses vestiges – des canaris cassés, l'ancien dépotoir etc.). Plus tard, deux groupes de réfugiés revinrent s'installer au bord de la forêt – la forêt même étant devenue inhabitable à cause des morts de guerre qui s'y trouvaient : des descendants de Degbedje menés par Agbokou qui s'installèrent à Domezekope au Sud de la forêt, et des Sê menés par Tete Oklikou qui s'installèrent à Godjeme au Nord. Ces derniers réinstallèrent aussi le vodou *Bagbo* dont ils connurent le secret (l'original ayant été emporté à Sê-Ana par les Ana).

Selon les gens de Godjeme, les ancêtres vinrent directement d'Atakpame et s'installèrent dans la grande forêt en raison de l'eau qui s'y trouvait. Le nom *Se-Godjê* (plus tard renommé Godjeme pour éviter la confusion avec un deuxième village du même nom) signifierait « impossible de quitter ce lieu ».

FS 16

Klema, le fondateur d'Agome-Sewa, trouva en forêt sous un *logo azagu* un piquet (avec une « tête ») de bois de *heti* avec une corde d'ala (*Raphia sp.*) et deux *cauris* autour du « cou ». *Afa* révéla la nature du vodou, qui jouit aujourd'hui d'une importance régionale.

FS 17

Un étranger était venu à Afagnan-Gbléta. Avant de quitter le village, il rassembla tous les vieux et leur déclara qu'il voudrait leur donner quelque chose pour protéger le village ; puis il installa, en un lieu à l'entrée du village choisi par les vieux, un *dulegba* qu'on nomma *Awalokpo* à cause de son grand pénis. Personne ne sait quelles herbes ou quels autres ingrédients l'étranger avait utilisé pour cette installation. Certains affirment que le crâne d'un mauvais mort aurait été enterré, ce qui, selon d'autres, n'est pourtant qu'un mensonge populaire.

Le **tableau 9** synthétise les éléments principaux de ces récits:

1	Trois guerriers	de Notse	en fuyant la guerre	déposèrent leurs armes
2	Un homme	de Notse	quand la guerre menaçait de les chasser à la recherche d'eau	la terre s'éclata trouva des armes
3			après un caïman avait tué son enfant dans la saison sèche	la terre s'éclata
4	Un chasseur	de Notse	en fuyant la guerre	on remarqua des feux et des tourbillons
5	Un chasseur	d'Attitogon	après qu'un caïman avait tué son enfant en chasse	déposa des objets sacrés
6	Un homme	d'Attitogon	à la recherche d'eau	trouva un arbre et des objets sacrés
7	Un cultivateur	d'Attitogon	en défrichant un champ	trouva une pierre et s'évanouit
8	Un cultivateur	d'Afagnan	en cultivant un champ	trouva une pierre
9	Un couple de forgerons	du ciel	en faisant la forge	trouva une pierre et mourut
11	Un cultivateur	d'Afagnan	en cultivant un champ	donnèrent naissance à une pièce de fer furent trouvés par un chasseur
12	Une cultivatrice	d'Afagnan	en cultivant un champ incapable de donner des enfants	sentit une grande chaleur trouva des objets sacrés
13	Un chasseur-guerrier	de Nsawan	en défrichant un champ	trouva un objet brillant
15	Un chasseur	de Kouvé	à la recherche d'eau	tomba malade
16	Une femme	de Godjeme	avant d'être chassé par la guerre	trouva une source et des objets sacrés
17	Un homme			trouva un objet sacré
	Un étranger			installa un vodou

Tableau 9 : Les histoires d'origine

Selon le contexte de la découverte du vodou, on peut discerner deux genres de récits : les premiers, formant partie des récits plus élaborés sur la fondation d'un village, racontent comment les fondateurs, souvent des chasseurs ou des guerriers, seraient arrivés de leur ancien domicile qu'ils auraient dû quitter soit à cause d'une guerre, soit par manque d'eau. Parfois ces histoires intègrent un épisode – qu'on retrouve en multiples versions dans beaucoup de récits de fondation – racontant comment l'abondance d'eau (par exemple la présence d'une rivière abritant des caïmans, ou dans d'autres versions, les inondations), se serait montré tout aussi nuisible pour les ancêtres et les aurait forcés encore une fois à quitter le lieu choisi. Dans la plupart de ces histoires, la présence du vodou est attestée par des objets culturels – cauris, poteries, armes, parures – trouvés ou déposés, selon les variantes, par les ancêtres à côté de l'endroit où ils trouvaient les conditions nécessaires pour y rester – protection contre les ennemis et/ou présence d'eau potable. Le culte de vodou coïncide donc avec la commémoration des ancêtres fondateurs et est en même temps interprété comme la continuation d'une tradition rituelle que ceux-ci auraient importée, en utilisant lesdits objets culturels justement pour leur cérémonie (*kônu*). Plusieurs fois nos interlocuteurs ont affirmé même que le vodou *est* la cérémonie.

Le deuxième groupe de récits raconte comment des cultivateurs déjà installés dans leurs villages, en train de cultiver ou de défricher leur champ, auraient trouvé soit des objets naturels (comme des pierres ou des termitières), soit des phénomènes naturels (chaleur, tourbillons, feux) qui leur auraient apparu bizarres et causé des maladies ou même la mort. Dans ces histoires, la découverte du vodou n'est donc pas associée à celle d'un lieu favorable à la présence humaine, mais au contraire à la limitation de cette présence et la restriction de la culture par la nature. Dans les deux cas, cependant, le vodou agit comme garant d'une place protégée et bien délimitée que les hommes peuvent peupler et cultiver paisiblement, pourvu qu'ils respectent des limites entre la zone cultivée (*kôpe*) et la zone sauvage (*djogbe*) – limites que la forêt sacrée sert précisément à marquer. C'est cette idée de limite, de tabou dont le respect est la condition d'une vie en paix (*fafa*), que dénote le terme *kô* (« interdit », littéralement « cou ») qui réapparaît dans *kônu* (« cérémonie », « affaire de tabou ») et qui remarquablement signifie également les termitières, habitations classiques des vodous *Dan* et *Aguin*.

5. La valeur symbolique de la forêt sacrée

La fonction principale des vodous de la forêt est d'assurer la pluie et la paix indispensables

pour la survie d'une habitation humaine, habitation que les ancêtres auraient fondée justement après avoir été chassés de leurs anciens domiciles par la sécheresse ou par la guerre. Ce sont des vodous protecteurs d'une habitation, très similaire aux *dulegba*, mais plus concernés par la relation entre l'habitation humaine et son environnement naturel. Ils permettent aux hommes de cultiver la terre avec succès, sous condition qu'ils respectent des interdits (*kô*) – et l'interdit d'abattre les arbres de la forêt qui abrite le vodou est dans un sens le paradigme et le symbole de tous les interdits réglant le quotidien des cultivateurs (comme par exemple le respect du jour de repos). Il est important d'insister sur le caractère *symbolique* de la préservation de la forêt sacrée. A la limite, il suffit de laisser un seul arbre au milieu d'un terrain complètement défriché pour satisfaire à la règle, c'est-à-dire pour *exprimer* que les limites sont respectées (plutôt que les respecter effectivement). Pour la pratique religieuse en tant que telle, la présence d'une forêt dense ou même de plusieurs arbres n'est nullement nécessaire. Le terme « *zun* » qui dénote la « forêt » (en tant que zone interdite où les hommes n'entrent que pour des cérémonies) est aujourd'hui utilisé pour tout lieu un peu protégé – même au milieu d'une maison – ou on peut se rendre pour des prières, et en particulier pour les clôtures où se déroulent les initiations à *Afa* (autrefois fait en forêt réelle). On n'a donc pas besoin d'arbres pour se rendre « en forêt » ; et comme on verra dans la section suivante, on n'en a pas non plus besoin pour se procurer des plantes liturgiques ou médicinales. En pays vodou, la forêt sacrée (*ave vodou*) est un symbole, et la religion vodou montre dans tous ces traits qu'elle a parfaitement compris la nature d'un symbole, c'est-à-dire sa substituabilité.

III. La forêt sacrée comme réservoir de plantes

Si tous les responsables des forêts sacrées disent qu'il est permis (avec leur autorisation) d'y entrer pour y chercher des herbes médicinales ou liturgiques, nombre d'entre eux ne peuvent dire combien de fois cela arrive actuellement. Un houno (8), lui-même grand connaisseur de plantes médicinales, n'en connaît aucune qui pousse dans sa forêt sacrée (cependant très petite, il est vrai) ; d'autres (1, 2) affirmaient que des gens viendraient chercher des plantes, mais ne pouvaient pas dire lesquelles ; encore un autre (7) ne pouvait citer que la plante utilisée pour les enterrements de vodousis (et qui peut être *Vernonia cinerea* ou *Secamone afzelii*) qui, en saison sèche, ne pousserait qu'en forêt. Cette dernière indication est probablement la plus significative pour la fonction de la forêt comme réservoir d'espèces végétales : si toutes les plantes qu'on peut y trouver poussent également aux champs ou à la maison, elles restent quand même disponibles en forêt après avoir disparu ailleurs en saison sèche,

Nous avons repéré les plantes liturgiques qu'on utilise pour la construction ou la vénération d'une cinquantaine des vodous, surtout à Afagnan.

Le **tableau 10** liste celles qui se trouvent dans les forêts sacrées visitées, avec la fréquence de leur utilisation liturgique et le nombre des forêts dans lesquelles elles se trouvent (selon les recensements fait par Kouami Kokou et Kossi Adjossou).

		(54)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	Σ
Newbouldia laevis	ahoema	34			+	+		+	+				+	5
Dracaena arborea	anya	27	+	+	+	+	+	+			+		+	9
Milicia excelsa	logo azagu	18		+					+	+				3
Gomphrena celosioides	mama taye	10							+					1
Sida acuta	afideme	9	+				+							2
Ocimum canum	ahame	9		+										1
Elaeis guineensis	aza	8		+		+		+	+	+	+			6
Millettia thonningii	atité	6	+	+	+	+	+	+		+	+	+	+	10
Byrsocarpus coccineus	totodui	6	+	+	+	+		+	+		+	+	+	9
Amaranthus spinosus	magbadjen	6						+						1
		(54)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	Σ
Alternanthera pungens	afegbin, agutomakpa, anyigbaklanti, yovobankle	5,3							+					1
Commelina diffusa	agbenômakumaku, nyegbe	5,1	+					+	+		+	+		5
Aneilema beninensis	agbenomakumaku, habotu	5,1	+		+		+			+				4
Paullinia pinnata	hokuika	5		+		+					+	+		4
Sporobollus pyramidalis	toklo	5							+					1
Pupalia lappacea	tete	4	+	+			+	+	+	+	+	+	+	9
Spondias mombin	aklikon	4	+	+	+	+		+				+	+	7
Ceiba pentandra	wuti	4	+			+			+				+	4
Cassytha filiformis	teklimadzoe	4						+						1
Uvaria chamae	agbala	3		+	+		+		+	+	+			6
Talinum triangulare	yovogboma	3	+		+	+	+	+						5
Erythrina senegalensis	kpatimaye	3				+						+		2
Antiaris africana	logo gboxo	2	+	+	+	+	+		+	+	+	+	+	10
Albizia zygia /glabberiana	zio	2	+		+	+	+	+	+		+	+	+	8
Ipomea mauritiana	asiviatô	2	+	+				+	+		+			5
Ritchiea reflexa	legbedje	2	+	+	+	+				+				5
Adansonia digitata	adidoti	2	+				+	+						3
Jatropha curcas	babanti	2						+					+	2
Cassia tora	akpahun	2						+						1
Delonix regia (?)	wômakpa	2										+		1
Schrankia leptocarpa	srôbonomyowata	2						+						1
Scoparia dulcis	numeyi	2	+											1
Tragia benthamii	edja	2				+								1
Kalanchoe crenata	adjakpa, aflatogan, woke	1,12,2			+		+							2
Cassia occidentalis	awakofê, akpahun	1,2						+						1
Dichapetalum madagascariensis	tsifafa	1	+	+		+	+	+		+	+	+	+	9
Diospyros abyssynica	gbolisi	1	+		+		+	+	+	+	+		+	8
Malacantha alnifolia	akpafio	1	+		+	+	+		+	+	+	+		8
Monodora tenuifolia	aveyi	1	+	+	+	+			+	+	+			7
Securinega virosa	hesre	1	+	+	+	+		+				+	+	7
Tiliacora funifera	gadeka	1		+	+	+		+	+			+	+	7
Asystasia gangetica	zoma	1	+			+	+	+				+	+	6
Griffonia simplicifolia	gbogbotrolo	1	+	+			+				+	+	+	6
Opuntia sp.	klanti	1						+						6
Triclisia subcordata	katsa	1	+	+		+		+				+	+	6
Zanthoxylum zanthoxyloides	heti	1	+	+	+	+			+	+				6
Carica papaya	adebleti	1				+	+	+						3
Hyptis suaveolens	awusakadi	1						+			+	+		3
Monotaxis whytei	kponlosi	1		+	+			+						3
Lonchocarpus cyanescens	ahoma	1						+					+	2
Celosia trigyna	hundedi	1						+						1
Desmodium gangeticum	soma	1					+							1
Elytraria imaginatum	agêma	1								+				1

Tableau 10 : Les herbes liturgiques présentes en forêt

En revanche, le **tableau 11** liste les vingt plantes liturgiques les plus utilisées et indique si on les trouve dans une des forêts sacrées de l'échantillon et combien de fois.

			Vod	%	For
1	<i>Newbouldia laevis</i>	Ahoema	33	61	5
2	<i>Dracaena arborea</i>	Anya	26	48	9
3	<i>Milicia excelsa</i>	logo azagu	18	33	3
3	<i>Spilanthes acmella</i>	Wolikpekpe	18	33	-
3	<i>Vernonia cinerea</i>	Hunsikonu	18	33	-
6	<i>Uraria picta</i>	Atsukutse	16	30	-
7	<i>Kalanchoe crenata</i>	Aflatogan	12	22	2
7	<i>Sida linifolia</i>	wodui wogbigbo	12	22	-
9	<i>Momordica charantia</i>	Aduka	11	20	-
9	<i>Euphorbia hirta</i>	Anotsikoe	11	20	-
11	<i>Gomphrena celosioides</i>	mama taye	10	19	1
12	<i>Cannabis sp.</i>	Egè	9	17	-
12	<i>Croton zambesicus</i>	Gblele	9	17	-
12	<i>Ocimum canum</i>	Ahame	9	17	1
12	<i>Phyllanthus amarus</i>	Ehli	9	17	-
12	<i>Sida acuta</i>	Afideme	9	17	2
17	<i>Elaeis guineensis</i>	Aza	8	15	6
17	<i>Heliotropum indicum</i>	Koklotadoe	8	15	-
19	<i>Amaranthus spinosus</i>	Magbadjen	6	11	1
19	<i>Byrsocarpus coccineus</i>	Totodui	6	11	9
19	<i>Millettia thonningii</i>	Atité	6	11	10

Tableau 11 : Les herbes liturgiques les plus utilisées

Si on note que *Newbouldia laevis* et *Dracaena arborea* ne poussent pas dans la forêt mais y sont plantées (souvent pour construire les clôtures des vodous), alors que *Gomphrena celosioides*, *Ocimum canum*, *Sida acuta* et *Elaeis guineensis* ne se trouvent qu'aux bords de la forêt, il ne reste que 5 plantes que les forêts sacrées fournissent aux usages liturgiques. Or, *Amaranthus spinosus* et *Byrsocarpus coccineus* sont normalement cherchées au champ, et *Kalanchoe crenata*, autrefois cherchée en forêt, est aujourd'hui le plus souvent plantée à la maison. Il ne reste donc finalement que les deux arbres *Milicia excelsa* et *Millettia thonningii* qui montrent à la fois une grande importance religieuse et une origine forestière sans ambiguïté.

En effet, ce sont aussi ces arbres qui demeurent quand le reste de la forêt est abattu – du moins pour un certain temps, car nous avons pu nous apercevoir du peu d'effort rituel et économique qui est nécessaire pour pouvoir les abattre à leur tour. Il suffit d'assurer qu'une jeune pousse soit replantée quelque part et d'y transférer l'*amatsizen* au cours d'une petite cérémonie pour qu'un *logo* abattu soit réconcilié (12). Si le houno ou sa famille ne se considère pas coupable de l'abattage (par exemple s'il est ordonné par les autorités ou effectué par un membre de la famille en conflit avec le houno), celui-ci peut se passer même de formalité, surtout quand l'importance du vodou ne transcende pas les limites familiales²¹.

La forêt sacrée ne peut donc pas être considérée comme un réservoir exclusif des plantes à

²¹ Nous avons pu suivre de près le cas d'un *Milicia excelsa* (abritant un vodou *Dan*) qu'un jeune frère (mère différente) du houno fit abattre parce que ses racines dérangeaient la construction d'une nouvelle case (en plein brousse). Le jeune affirmait que le *Milicia excelsa* n'était pas sacré mais planté sur le lieu de l'arbre sacré originel – un *Millettia thonningii* – qu'on aurait déjà abattu il y a des décennies ; le chef de la famille, frère aîné (même mère) du houno et seul consulté par le jeune, consentait à l'abattage sous condition que l'argent obtenu par la vente du bois soit utilisé pour la réparation de l'ancienne maison ; et le houno, actuellement en conflit avec le chef de famille, déclarait qu'aucune cérémonie n'aurait été faite et que des éventuelles conséquences malignes de cet abattage ne le concerneraient pas puisqu'on le l'avait pas consulté ; par ailleurs il y aurait un jeune *Milicia excelsa* à côté de l'arbre abattu qui serait encore « beaucoup plus fort » que ce dernier. Enfin, le chef de famille, habitant à la capitale, m'a assuré que toutes les cérémonies nécessaires auraient bien évidemment été faites (en son absence) puisque « chez nous en Afrique, on n'abat pas les arbres comme ça ».

usage rituel. S'il est vrai que certaines de ces plantes disparaissent aux champs en saison sèche et ne sont plus trouvables qu'au milieu sombre et frais de la forêt, la plupart des plantes liturgiques peut être parfaitement utilisée en état séché²².

IV - Les sites sacrés complémentaires : Zunme et Dzogbe

Outre les forêts sacrées (*avevodu*) au sens strict, ils existent en pays Watsi deux types de sites sacrés qui, sans plus jouer aucun rôle immédiat pour la conservation de la biodiversité, méritent pourtant être discutés dans cette étude, puisqu'ils forment un système avec les forêts sacrées et doivent être pris en compte pour comprendre la signification de celles-ci, soit par analogie ou par opposition. Il s'agit, d'une part, du *zunme* ou *zun* (un terme Fon qui signifie littéralement « forêt »), de l'autre part, du *dzogbe* (littéralement « herbe chaude », un terme signifiant la brousse non cultivé et non habité, souvent traduit par « savane » ou « désert », mais aussi par « forêt » en Français local).

Zunme est le lieu d'initiation à *Afa*, le système géomantique qui permet aux hommes de connaître les causes invisibles des choses (y compris leur propre destin sur terre). *Dzogbe* est le lieu où l'on enterre les mauvais morts (*dzogbeku*), c'est-à-dire tous ceux qui sont morts de façon violente – dans un accident, en chasse, en guerre – mais aussi le lieu d'initiation des futurs *tronsi* ou *amegansi*, devineresses dont la spécialité est l'invocation des âmes (en particulier des morts). Dans les deux cas, nous avons donc à voir avec des lieux d'initiation²³ liés à la divination – par géomancie ou par invocation – bien que l'initiation concerne dans le premier cas le client, dans le deuxième cas le devin : un individu doit avoir été à *zunme* pour pouvoir consulter le devin d'*Afa* (*bôkônô*), alors que la formation d'une devineresse *tronsi* s'achève par une nuit au *dzogbe*. En outre, dans les deux cas, la divination elle-même est symboliquement liée à la forêt ou la brousse : *Afa* est considéré comme un « vodou de la forêt » (*zunmevodu*)²⁴, et le vodou *Aguin*, qui sert comme messenger aux *tronsis*, porte le surnom « (chef) de la brousse / de la forêt » (*gbetô*).

Ces deux vodous sont les seuls censés communiquer directement avec les hommes, soit par une forme d'écriture (*Afa*, le système géomantique), soit par la parole (*Aguin*, le seul vodou qui parle) ; et leur fonction consiste justement à transmettre aux hommes des messages qui ne pourraient pas leur arriver autrement : messages provenant des vodous, d'autres hommes éloignés spatialement ou temporellement (surtout des morts), mais aussi, et même en premier lieu, messages de leur propre « âme » (*sen*). Ce terme, souvent traduit par « destin » ou « loi », signifie en fait le mode de construction interne d'un individu, correspondant à la fonction particulière qu'il doit accomplir sur terre, et qu'il aurait choisi lui-même avant de venir sur terre. Cette « programmation » interne comprend les forces et les faiblesses caractéristiques d'un individu (qui impliquent certains interdits et règles de conduite tout à fait individuelles), les chances et les risques entraînés par ses actions (qu'on peut augmenter ou diminuer par certains offrandes rituelles, *vôsa*), et aussi la façon de mourir. C'est pour apprendre ce programme, afin de pouvoir vivre selon sa propre loi, respecter les interdits appropriés et exécuter les offrandes nécessaires, qu'un homme doit consulter les instances de divination qui lui permettent de le « lire » (par l'intermédiaire d'*Afa*) ou de l'« entendre » (par l'intermédiaire d'*Aguin*). Autrement dit : il faut s'adresser aux vodous « de la forêt » pour se connaître et vivre selon sa propre nature.

Or, ces « forêts » se distinguent des forêts sacrées que nous avons traitées dans les sections précédentes, non seulement en ce qui concerne leur aménagement écologique mais aussi leur fonction symbolique.

²² La situation est évidemment différente pour les plantes médicinales qu'il faut pour la plupart en état frais pour préparer des décoctions ou des infusions.

²³ Notons dans ce contexte l'information de Bruno Gilli (*Hebieso et le bon ordre du monde*, Mémoire EHESS 1976, p. 27) que les « couvents » de vodou (*hunkpame*), lieux d'initiation toujours construits en plein village, sont aussi appelés *hungbe*, « forêt de vodou ».

²⁴ Cf. Maupoil, op. cit., pp. 39, 196, 278.

1. Ecologie et position géographique

a) Zunme

L'initiation à Afa ne se déroule aujourd'hui presque plus jamais en forêt, mais à l'intérieur d'un enclos (*kpame*) dans la maison du devin (*bôkônô*), où on construit, pour les fins de la cérémonie, un deuxième enclos éphémère à l'aide de quelques pagnes attachés l'un à l'autre, de sorte qu'aucun non initié ne puisse voir ce qui se passe à l'intérieur. C'est cet enclos de pagnes qu'on appelle *zunme* (« dans la forêt »), et quand les initiés quittent l'enclos pour accomplir les dernières cérémonies dans la cour de la maison, on dit qu'ils « reviennent de la forêt ». En règle général, quelques arbres se trouvent dans ou autour de l'enclos, mais leur présence n'est en rien nécessaire. En effet, le terme *zunme* ne dénote actuellement plus de formation végétale du tout, mais un lieu protégé contre les regards, que ce soit par des arbres, des pagnes, ou des murs. Tout lieu où l'on peut se retirer pour des prières ou des cérémonies – comme une case de vodou ou même une chambre à coucher – peut sans métaphore être appelé *zunme*. Si, par exemple, on veut signaler aux visiteurs imprévus que l'homme qu'ils cherchent est occupé à l'intérieur de la maison dans une séance cérémonielle à huis clos, on dit « *e le zunme* », sans insinuer par là qu'il serait littéralement parti en forêt.

On retrouve donc, dans le cas du *zun*, la même fonction protectrice qui avait déjà caractérisé la forêt sacrée (*ave vodou*) en tant que « pagne » du vodou : mais alors que la nature particulière des vodous des forêts sacrées exige qu'ils se trouvent hors du village, où cette fonction d'écran est plus facilement assurée par des arbres ou des arbustes, *Afa* n'est fixé à aucun lieu particulier, si bien que rien n'empêche à construire sa « forêt » directement à la maison. Cette indépendance du lieu se montre à deux égards. Premièrement, *Afa*, selon sa forme physique unealebasse (*être*) rempli des noix de palme (*Elais guineensis var. idolatrica*), est un vodou parfaitement mobile, qui ne reste en « forêt » que pendant l'initiation, pour être ensuite transféré à la maison de l'initié. La même chose est aussi vraie de son corrélat indispensable, le *Legba* personnel de l'initié, un vodou en terre pétrie qu'on reconstruit au mur extérieur de la case de l'initié après l'avoir pour un premier temps construit et immédiatement re-détruit dans la « forêt » (*zunme*) lors de l'initiation (on appelle ce premier *Legba* éphémère *Zunmelegba*). A la différence des forêts sacrées qui marquent le domicile éternel et interchangeable des vodous « nés avec la terre », la « forêt » d'*Afa* et de *Legba* est donc une demeure purement transitoire, ce qui explique le rôle négligeable de toute formation végétale qui pourrait l'enraciner dans un lieu donné.

b) Dzogbe

Au contraire du *zunme*, le *dzogbe* doit se trouver impérativement hors du village auquel il est symboliquement opposé, ce qui implique le plus souvent (presque par défaut) la présence de formations végétales. La fonction de ces formations n'est cependant pas la même que pour les forêts sacrées, bien qu'elle puisse dans un sens être considérée comme une forme extrême de la protection contre les regards. En effet, les plantes servent à rendre totalement invisible les vodous concernés – en l'occurrence les mauvais morts enterrés au cimetière de brousse – en couvrant leurs tombes et en effaçant toute trace extérieure. Cet effacement était autrefois complet, puisqu'on n'utilisait pas de tombeaux en pierre ou en ciment pour les morts du *dzogbe*, alors qu'on y recourt aujourd'hui de plus en plus pour empêcher les pilliers de s'emparer des parties de cadavres des *dzogbeku*, très convoités comme ingrédients de grigris. Toujours est-il que la fonction des plantes du *dzogbe* ne consiste pas tellement à marquer un lieu (comme les grands arbres centraux des forêts sacrées), mais au contraire de le faire disparaître ; et si les forêts sacrées sont souvent considérées comme lieux du premier ancrage d'une culture au sein de la nature sauvage, le *dzogbe* symbolise, à l'inverse, un ancien lieu de culture reconquis par la nature. On l'appelle aussi *apheganme*, « l'ancienne maison ». Même complètement couvert par la paille, la brousse ou les champs, le *dzogbe* est considéré comme un village, et il ne manque jamais une place publique (*ablome*), souvent sous un arbre (mais un poteau de téléphone peut servir au même but), où on dépose les offrandes pour les morts.

Nous avons visité 15 *dzogbe* dans la sous-préfecture d'Afagnan et 1 (à l'occasion d'une cérémonie) dans la préfecture du Vo (cf. le **tableau 1b** *supra*). Selon l'écologie du lieu, on peut les regrouper en quatre catégories :

1. Des champs de paille (*gbedje*) ou des broussailles (2, 4, 6, 8, 9, 14, 16). Ces lieux correspondent le mieux à l'image « classique » du *dzogbe* en tant que lieu « chaud », sans ombre, exposé au soleil et aux feux de brousse. Toutefois, le caractère « chaud » du *dzogbe* ne réside pas dans ses propriétés écologiques, qui peuvent néanmoins servir à le souligner symboliquement.
2. Des petits bosquets, appelés *ave* tout comme les forêts sacrées, dont ils sont écologiquement indiscernables (3, 5, 10). Les critères pour les distinguer quand même au premier regard des forêts sacrées consistent dans les offrandes typiques qui sont y déposées dans des petits morceaux de calebasse (par exemple *aveve*, farine de maïs mélangée avec de l'huile rouge), parfois la présence des tombeaux, et, surtout, l'air abandonné et non entretenu du lieu.
3. Des palmeraies, champs de manioc, voire champs de maïs (1, 7, 13). Ce choix des terres cultivables pour l'enterrement des mauvais morts pourrait apparaître comme une anomalie ou un développement récent, étant donné que plusieurs informateurs opposent nettement la notion de *dzogbe* à toute trace de culture humaine (habitations et champs également), et que le *dzogbe* est communément réputé comme un lieu hanté et dangereux où on ne se rend pas sans peur. Pourtant, ces cas, qui ne gardent que l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur de la maison pour distinguer les mauvais morts des morts normaux, ne sont pas exceptionnels.
4. Des coins séparés dans les cimetières civils (9, 11, 12). Parfois les deux parties du cimetière se trouvent aussi face à face sur les deux côtés d'un chemin. Ici la différence entre les deux types de morts est à son minimum, la limite entre la maison (dont le cimetière familial représente une extension) et la brousse (à laquelle appartient le *dzogbe*) étant réduite à une frontière purement symbolique, tirée de façon arbitraire entre deux secteurs d'un même terrain.

La position obligatoire du *dzogbe* hors du village le met souvent en proximité des vodous « gardiens » qui occupent les entrées (*Dulegba*, *Awalokpo*, *Akiti* etc.). Parfois ces vodous se trouvent immédiatement à côté des tombeaux (par exemple, la photographie 12.2 montre un vodou *Akiti* avec les traces récentes d'une cérémonie *gunlolo* – on voit le panier des ordures rituelles – immédiatement à l'entrée du *dzogbe*, ou plus précisément à la frontière entre le *dzogbe* et le village). À certains égards, cette proximité semble ne pas être seulement topographique : ce sont ces vodous où on dépose symboliquement les ordures (donc les maux, les maladies et les crimes) du village lors des cérémonies de *gunlolo* (cf. *supra*, section 3.2.2), alors que le *dzogbe* est considéré comme le « dépotoir de *Gun* », donc le lieu où ce vodou, responsable des accidents et des morts violents, « jette » ses victimes, y compris ceux qui sont morts suite à une violation d'interdit. Il était autrefois obligatoire de jeter toutes les propriétés personnelles d'un mauvais mort sur sa tombe (comme on le voit sur certains de nos photos), par peur qu'il ne les récupère. L'idée n'est donc pas loin que le mort même est jeté, avec tout ce qui lui appartient, dans la brousse, et que son enterrement appartient donc au même registre que l'expulsion des ordures morales. Qui plus est, selon certains informateurs, la construction d'un *Dulegba* impliquerait nécessairement le crâne d'un mauvais mort.

En revanche, si on met à part cette proximité aux vodous gardiens du village et leurs « forêts sacrées », la position du *dzogbe* par rapport aux forêts sacrées semble parfaitement arbitraire. Soit, comme à Attitogon, que le *dzogbe* se trouve vis-à-vis de la forêt sacrée (cf. la photographie FS 2 + CB 7) ; soit, comme à Kpessou, que les deux sites sont séparées par des kilomètres, et situés dans des directions opposées.

En ce qui concerne sa fonction rituelle, le *dzogbe* peut se réduire à un lieu purement symbolique qui n'exige plus la présence de tombes réelles. À Afagnan-Gbléta, l'abandon de l'ancien

dzogbe du village (qui est devenu un terrain de construction), avait pour résultat une fission des deux fonctions du *dzogbe* en tant que lieu d'enterrement et lieu de culte : alors qu'on enterre maintenant les mauvais morts à un « nouveau *dzogbe* » (juste derrière une mission catholique), on continue à les nourrir rituellement à l' « ancien *dzogbe* », qui n'est pourtant qu'une représentation symbolique du site disparu, marqué par une petite pierre et un bâton de *heti* rouge (*Zanthoxylum zanthoxyloides* ?) orné par des bandes de percale tricolores, au pied d'un poteau de téléphone au bord de la route goudronnée. Cet exemple est instructif à deux égards. Premièrement, il montre que la présence physique des mauvais morts enterrés ne disqualifie en rien le terrain concerné à servir comme terrain de construction après l'abandon du *dzogbe*. Comme tous les sites sacrés en pays Watsi (cf. par exemple le cas du FS 11), le *dzogbe* peut être transféré sans laisser aucune trace à son emplacement original. Deuxièmement, aucune formation végétale n'est exigée pour protéger le lieu de culte aux mauvais morts contre des regards externes. Les plantes du *dzogbe* ne servent pas de « pagne » du vodou, du moins pas dans le même sens que pour les forêts sacrées – nous y reviendrons immédiatement.

2. Fonction rituelle et position symbolique

Alors qu'il est difficile de juger dans quelle mesure les anciens lieux d'initiation à Afa (*zunme*) coïncidaient avec des forêts de vodou (*avevodu*), le *dzogbe* s'oppose nettement aux deux : jamais on ne peut recevoir Afa au *dzogbe* (tous les *bôkônôs* interrogés sont unanimes sur ce point²⁵) ; et aucun vodou ne se trouve au *dzogbe* – ce qu'on explique justement par le fait que les mauvais morts (*dzogbeku*) seraient eux-mêmes des vodous, plus forts même que tous les vodous de la maison. Cela dit, il existe pourtant un vodou qui, bien qu'il se trouve à la maison et même à l'intérieur d'une chambre, est intimement lié au *dzogbe*. Tandis que son nom propre, *Awalu*, n'est presque jamais énoncé, on l'appelle le plus souvent par des surnoms : *dzogbevodu* (*dzogbekutrôn* en Ewe occidental), *trôn*²⁶ ou *amegan* (« chef », « ancêtre », un titre également utilisé pour *Sakpate* avec lequel *Awalu* n'aurait cependant rien à voir). En effet, il s'agit moins d'un vodou singulier que de tout un assemblage de vodous qui comprend (1) une grandealebasse du type *kpaku* (*Curculigo pilosa* ?) rempli d'ingrédients végétaux, d'accessoires d'enterrement des mauvais morts (nattes, pagnes etc.), selon certains aussi de parties de mauvais morts, et qui constitue l'instrument principal pour leur invocation, et (2) le vodou *Aguin*, représenté par une statuette en bois, qui sert à la devineresse comme messenger et interprète. A ces deux composants indispensables s'ajoutent généralement (3) un *Mamazikpe* ou *Mama Tsamba*, le vodou emblématique du matriclan auquel appartient la devineresse, enfin (4) un ou plusieurs vodous (souvent de connotation aquatique ou forestière) liés à l'aïeule dont la prêtresse prend la place, et sous le « signe » desquels cette dernière est placée. Bien que le composant principal du *Trôn* – le *kpaku* – soit construit à la maison et déposé dans la case de la prêtresse, tous ses ingrédients proviennent – réellement ou symboliquement – du *dzogbe*, ou plus précisément du monde des morts auquel les initiées sont censées voyager lors de la cérémonie qui s'y déroule. La même chose est vraie pour le vodou *Aguin*, considéré comme un compagnon individuel de la prêtresse qu'on lui aurait assigné dans l'au-delà.

En dépit de l'opposition affichée entre *zunme* et *dzogbe*, on observe donc un parallélisme très net entre les deux rituels d'initiation correspondants :

- L'initié reçoit un récipient qui servira d'instrument de divination : *Afa* (*zunmevodu*) consiste dans une petitealebasse (*etrê*, *Crescentia cujete*) remplie des noix de palme qu'il faut mettre d'une main à l'autre lors de la divination ; le *Trôn* (*dzogbevodu*) consiste dans une grande «alebasse» (*kpaku*, *Curculigo pilosa* ?) remplie, entre autres ingrédients, d'un os enveloppé de cauris que la devineresse frotera avec la main en invoquant les morts.

²⁵ Cette affirmation doit néanmoins être notée avec une certaine réserve à l'égard du culte de *Gorovodu* qui montre des liens également intimes au culte d'*Afa* et à celui des morts du *Dzogbe*. Si les prêtres de *Kpetonudeka* (*Alafia*), la variante la plus répandue des *Gorovodu*, affirment que ces deux sphères sont nettement séparées, les adeptes de la variante *Kpetonuve* (*Kunde-Abloa*) semblent être moins stricts : Judy Rosenthal nous informe (communication orale) qu'à Baguida, ils reçoivent *Afa* effectivement au cimetière des mauvais morts. *Dzogbe* et *Zunme* coïncideraient donc dans ce cas.

²⁶ Le terme *trôn* signifie tout vodou en Ewe occidental, mais n'est utilisé en pays Watsi que pour dénoter certains vodous particuliers, surtout les *dzogbevodu* et les *gorovodu*, plus rarement aussi les vodous des forêts sacrées.

- A part les instruments de divination, laalebasse contient aussi les reliques du lieu d'initiation. Dans le cas d'*Afa*, il s'agit d'un coussinet en percale blanc rempli par le sable et la farine dans laquelle le signe personnel de l'initié a été dessiné, mélangé avec certaines herbes séchées. Dans le cas du *Trôn*, on y met la natte et le pagne de l'initiée, de même que des herbes du *dzogbe*, et remplit l'ensemble par une percale blanc.
- En outre, l'initié reçoit un vodou personnel qui lui servira de messenger : dans le cas d'*Afa*, c'est un *Legba* formé en terre pétrie (mais avec un grand phallus en bois), et considéré comme double de la personne de l'initié ; dans le cas du *Trôn*, c'est un *Aguin* sculpté en bois, similaire aux statuettes des jumeaux qui, eux aussi, représentent un double de la personne qui les porte chez elle²⁷.
- Dans les deux cas, enfin, l'initiation est clairement considérée comme une mort symbolique suivie par un rituel de ressuscitation. Ceci est explicite dans le cas des *Trôn*sis qui sont effectivement emballées comme des cadavres et placées au cimetière des mauvais morts, alors qu'on performe pour elle les mêmes danses, légèrement variées, que lors d'un vrai enterrement au *dzogbe*. Mais aussi les initiés à *Afa* doivent, à leur sortie du *zunme*, se coucher sur terre comme des cadavres, alors qu'on jette sur eux des herbes arbitrairement coupées, comme on le fait sur les mauvais morts avant de les enterrer. Pendant cette brève cérémonie, on chante une chanson évoquant deux signes d'*Afa* associés à la sorcellerie, elle aussi fortement associée au *dzogbe* (c'est là où on place les offrandes pour les sorciers).

Tous ces indices révèlent une homologie entre *dzogbe* et *zunme* qui rend l'idée de leur éventuelle coïncidence (cf. note 25 *supra*) beaucoup moins absurde. Etant tous les deux associés à la divination (plutôt qu'à la protection), consacrés aux vodous « messagers » (plutôt qu'aux vodous « gardiens »), et fixés à une personne initiée (plutôt qu'à un lieu), ils s'opposent également aux forêts sacrées qui abritent les vodous tutélaires des villages ou d'autres groupes résidentiels. Si les forêts sacrées symbolisent en général l'entrée et l'origine (donc le début temporel et spatial) d'une résidence permanente, puisque c'est là où les ancêtres fondateurs se sont premièrement installés, les sites *zunme* et *dzogbe* sont au contraire des lieux de passage – réellement, parce qu'on n'y reste pas et ne peut par définition pas y habiter, et symboliquement, parce qu'ils permettent le passage à un autre monde, conçu à la fois comme un monde prénatal et comme le domaine des morts.

3. Les sites sacrés naturels en comparaison

La comparaison des forêts de vodou (*ave vodou*) avec les forêts d'*Afa* (*zunme*) et les cimetières de brousse (*dzogbe*) fait sortir trois fonctions élémentaires des sites sacrés naturels :

- (1) protéger un lieu de culte contre les regards extérieurs, et donc assurer une certaine frontière entre le monde profane et le monde sacré (*ave vodou, zunme*)
- (2) marquer un lieu déterminé, en particulier un lieu connecté avec l'histoire de fondation d'un groupe local (*ave vodou*)
- (3) représenter la nature sauvage en opposition à l'espace domestique (*ave vodou, dzogbe*)

Aucune de ces trois fonctions n'exige une formation végétale particulière ou importante : la fonction (1) est également assurée par des enclos – comme c'est le cas pour les couvents de vodou, *hunkpame*, eux aussi conceptualisés comme des « forêts de vodou », *hungbe* (cf. note 23 *supra*) ; fonction (2) se

²⁷ La comparaison avec des sociétés voisines confirme ce lien : Le vodou *Aguin* est une variation de l'orisha Yorouba *Osanyin*, décrit comme le compagnon inséparable d'*Ifa* (l'homologue d'*Afa*), et très lié à *Eshu*, homologue de *Legba* (cf. Verger, *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun*, IFAN 1957, pp. 229, 112 ; Maupoil, op. cit., p. 176). En outre, *Aguin* et *Legba* montrent la même préférence pour des herbes épineuses et celles qui font gratter (quant à *Aguin*, nous devons cette information à Bernard Roussel), alors que le palmier d'*Afa* même est considéré, selon Maupoil (*ibid.*, p. 274), comme un « arbre à épines ». Enfin, les ingrédients d'un *Legba* comprennent la partie d'un mort.

trouve tout aussi bien accomplie par des arbres plantés à l'entrée du village ou à la place publique (*dema*), typiquement des espèces *Dracaena arborea* et *Newbouldia laevis* (d'ailleurs caractéristiques de tout *hunkpame*); et fonction (3) peut être remplie par n'importe quelle pièce d'espace extra-villageois, ne serait-ce qu'un mètre carré au bord de la route, comme le montrent les vodous « gardiens » *Akiti*, *Dulegba* etc. dont les lieux de culte servent comme des « dépotoirs rituels ». Si le manque de la fonction (2) a probablement contribué à l'hétérogénéité écologique presque illimitée des cimetières dits « de brousse » et à la disparition effective des *zunme* en tant que « forêts » réelles, la présence de ces trois fonctions dans le cas des *ave vodou* ne fournit pas forcément à ces dernières une meilleure protection. Un seul arbre (fonction 2) au milieu du champ (fonction 3), entourée par des broussailles (fonction 1), peut tout à fait suffire, comme le montre clairement l'inspection de certains sites communément appelés des « forêts sacrées » par les habitants.

Conclusion

En conclusion de cette discussion sur la gestion sociale et la fonction religieuse des sites sacrés naturels au Togo de sud-est, nous retenons trois conséquences majeures pour leur préservation :

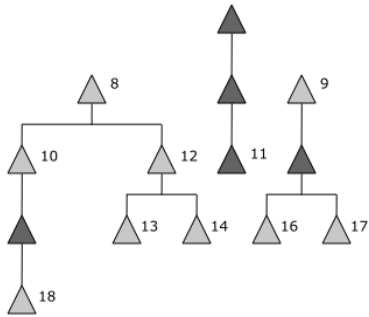
- le responsable de la forêt sacrée appartenant à la même famille agnatique que les occupants des champs limitrophes qui sont à l'origine de la quasi-totalité des interventions humaines, la protection de la forêt reste entièrement sur l'autocontrôle du groupe familial. Le prêtre ne s'opposera aux infractions qu'en cas des conflits intrafamiliaux, qui impliquent souvent que son autorité, voire sa légitimité n'est plus reconnue par les contrevenants. Le respect des interdits n'est généralement assuré que par la menace de sanctions spirituelles provenant du vodou ou des ancêtres. Aucune polarité de pouvoirs – religieux contre économique, public contre privé – empêche la diminution de la forêt dans l'intérêt de la famille, sauf si le vodou a déjà acquis une réputation régionale qui en fait un patrimoine de tout un village ou tout un canton (mais même dans ce cas, les intérêts privés sont généralement plus forts que les intérêts communs).
- la forêt sacrée est considérée comme le « pagne » ou la « case » d'un vodou protecteur d'un village ou d'une ferme, qui veille sur la régularité de la pluie, la bonne récolte et la sécurité de ses habitants. Il s'agit d'un espace limité qui, tout en étant interdit à l'agriculture et la consultation, représente dans un sens le fondement même de l'habitation humaine voisine, dont la fondation est très souvent liée à la découverte du vodou de la forêt. Étant à la fois la trace, le signe et le gage de la délimitation d'un espace humain au milieu d'un environnement sauvage, la forêt sacrée garde cette fonction même si elle est réduite à une marque de valeur entièrement symbolique (quelques arbustes, un seul arbre, voire une jeune pousse). La fonction religieuse de la forêt sacrée en tant que lieu de culte ne s'oppose pas à sa disparition en tant que réserve naturelle.
- les plantes liturgiques et médicinales les plus utilisées en pays Watsi ne sont généralement pas cherchées en forêt. On les récolte au champ, les fait pousser à la maison ou les achète au marché ; et ce n'est qu'en saison sèche que certaines plantes médicinales doivent être cherchées dans le milieu plus humide de la forêt, pourvu que sa taille suffise encore à assurer leur présence. La forêt ne constitue pas de réservoir botanique et n'est pas considérée comme tel par la population. Sa disparition totale n'entraînerait pas de pénurie pour la pharmacopée traditionnelle, et encore moins pour la religion vodou qui fait de la substitution d'une plante par une autre une affaire assez simple.
- les fonctions élémentaires des sites sacrés naturels – protection d'un lieu de culte, représentation de la nature sauvage, indication d'un lieu historiquement important – n'exigent pas la présence des formations végétales importantes et sont tout aussi bien accomplies par des arbres plantés, des constructions artificiels ou des simples marqueurs symboliques.

Étant donné les forces puissantes qui menacent aujourd'hui les derniers îlots forestiers au sud-est du Togo – surtout l'expansion continue de l'agriculture et des habitations avec leurs besoins de bois de chauffage – leur statut de « site sacré » ne suffit très probablement pas à les sauver de la

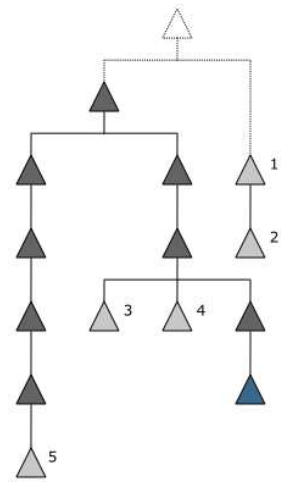
disparition, même si, assurément, il leur offre une certaine protection²⁸. Bien évidemment, cette conclusion n'est qu'une hypothèse dont la vérification exigerait une étude diachronique. Cela dit, le caractère même de la religion vodou la rend peu propice à servir comme rempart de la biodiversité. Sa grande flexibilité intellectuelle, sa capacité d'adaptation aux bouleversements sociaux et environnementaux, son sens profond pour la valeur symbolique (et donc la substituabilité universelle) des choses, son manque flagrant de conservatisme, bref : les mêmes qualités auxquelles elle doit jusqu'aujourd'hui sa survie et sa vitalité, font d'elle une arme très inappropriée pour combattre des changements, quelle que soit leur nature.

²⁸ Dans certains cas, des forêts qui n'étaient pas du tout sacrées nous étaient indiquées de façon erronée, avec l'argument qu'elles n'auraient jamais pu survivre sans abriter un vodou

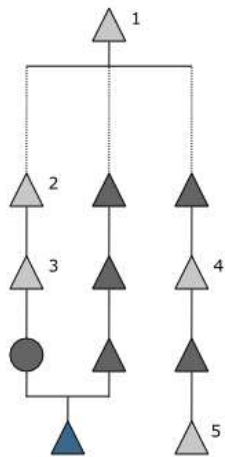
Annexe 1 : Généalogie des prêtres



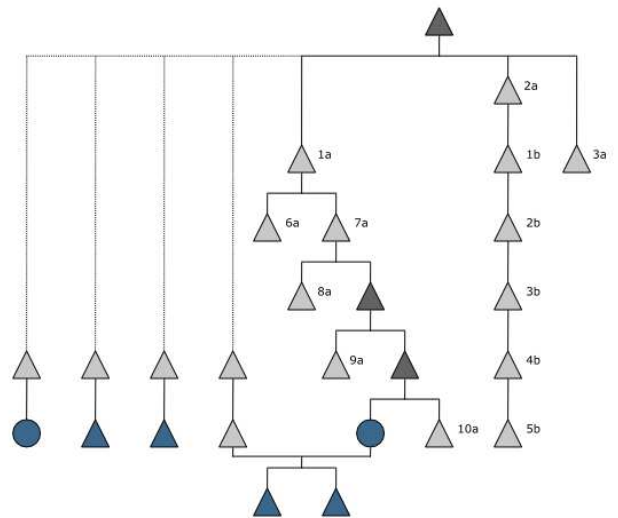
1. Awatsé (Matsalé)



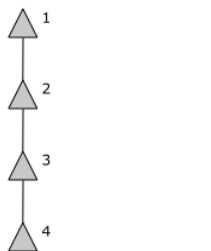
3. Dan (Gninoumé)



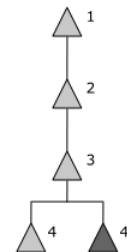
4. Taklawu (Awavé)



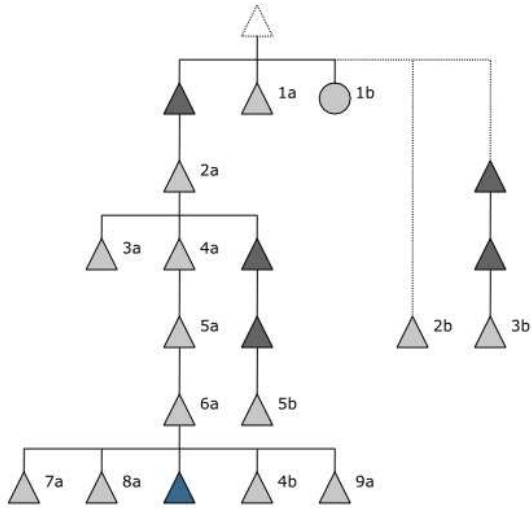
5. Xoto (Awutokpa) et 7. Kpessou (Awutokpa)



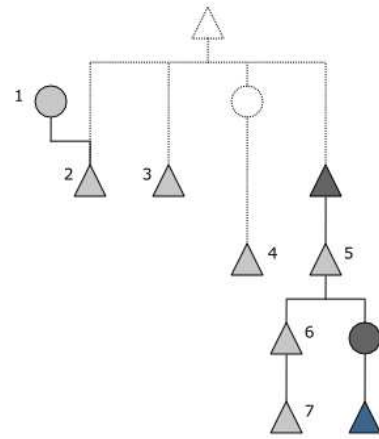
8. Kpessou (Fiové)



10. Dan (Djagbokope)

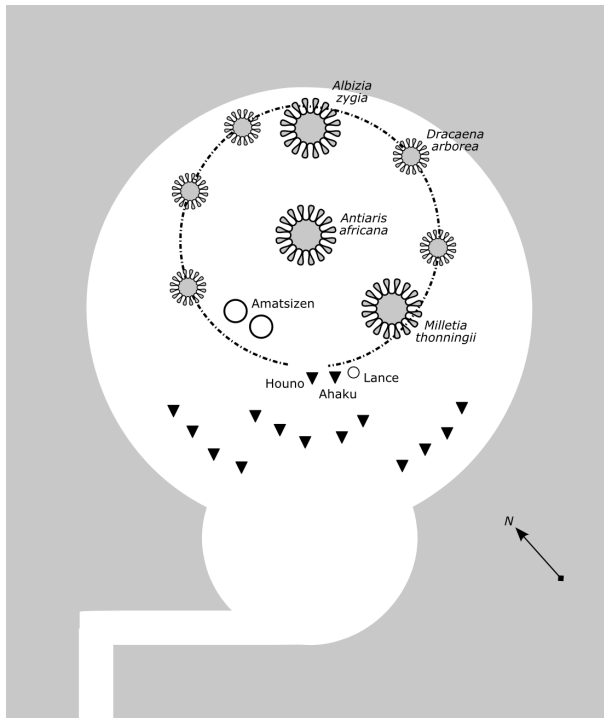


15a. Godje (Domezekope)

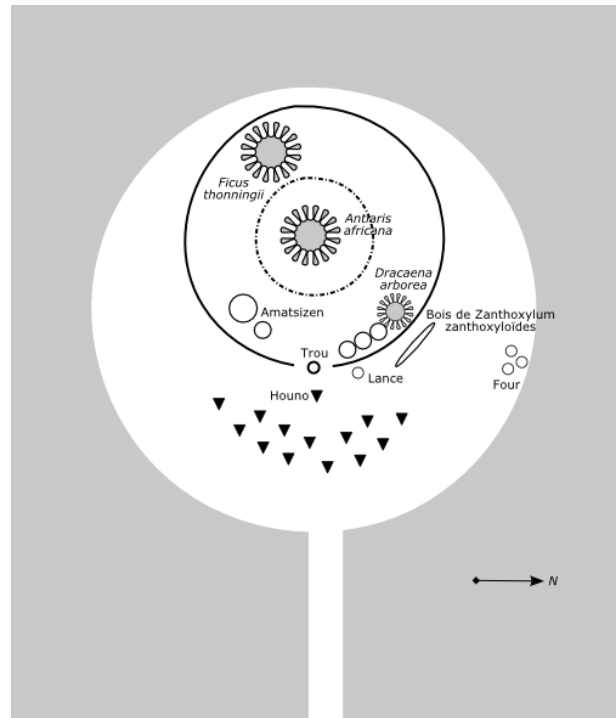


15b. Gbagbo (Godeme)

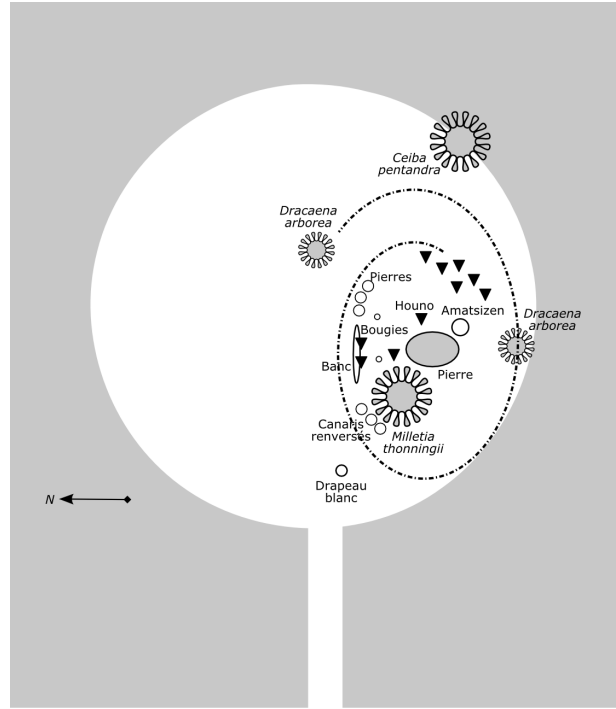
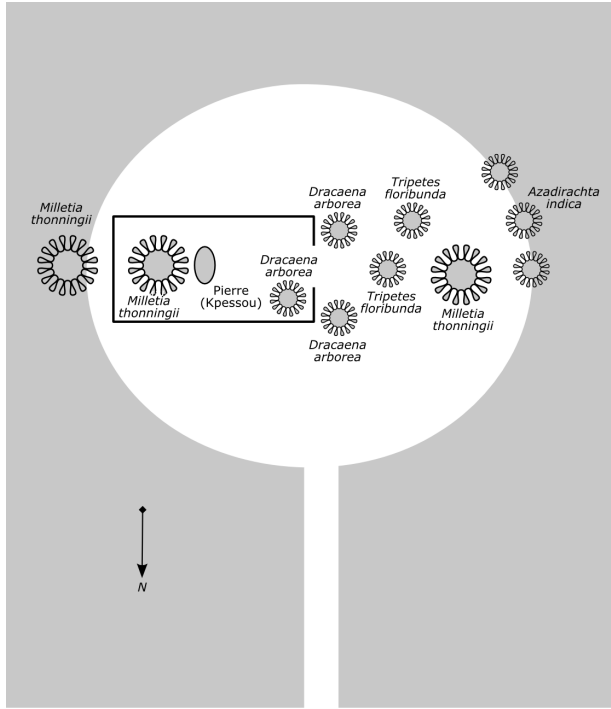
Annexe 2 : Plans des lieux de culte



1. Awatsé (Matsale)

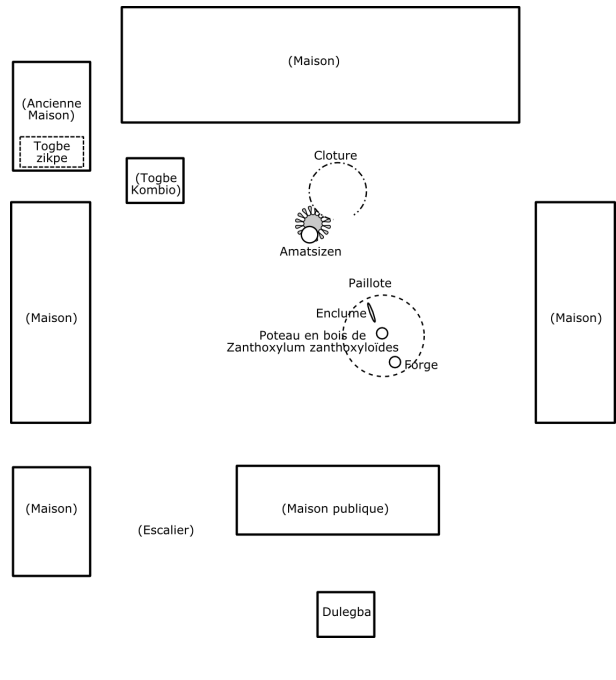
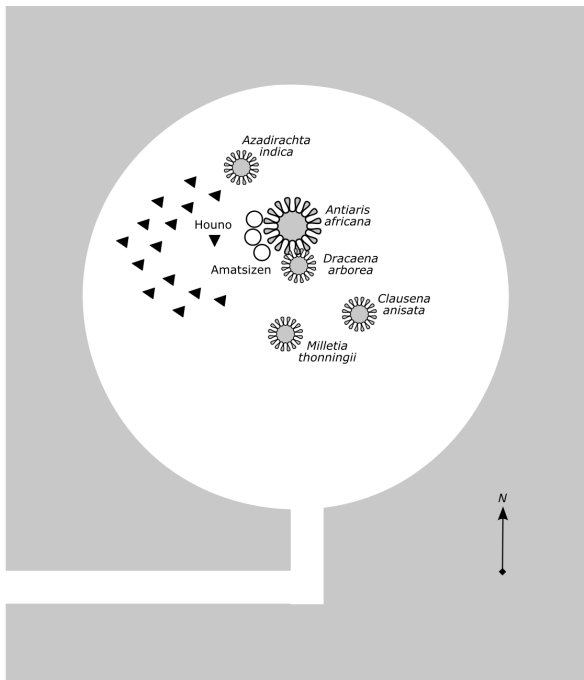


2. Awatsé (Attitogon)



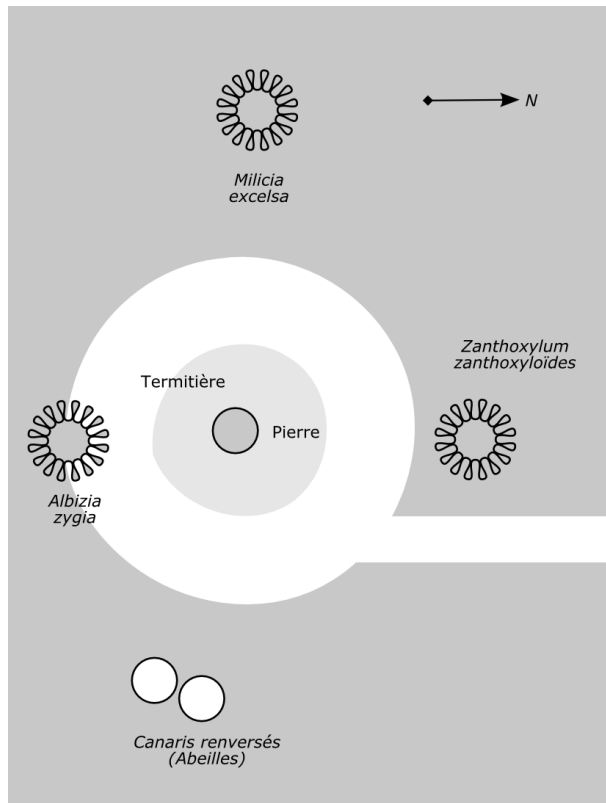
7. Kpessou (Awoutokpa)

8. Kpessou (Fiové)

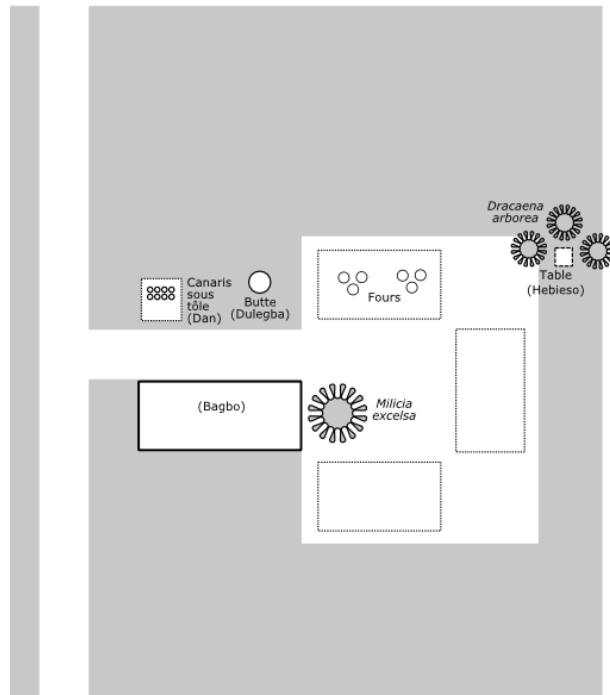


9. Nyigblin (Neglekpoe, Forêt)

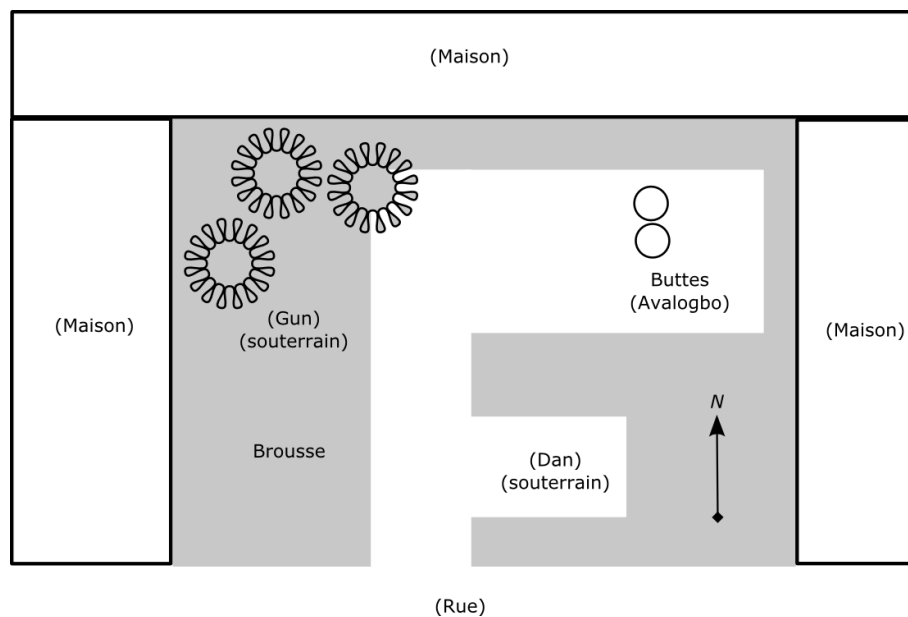
9a. Nyigblin (Neglekpoe, Maison)



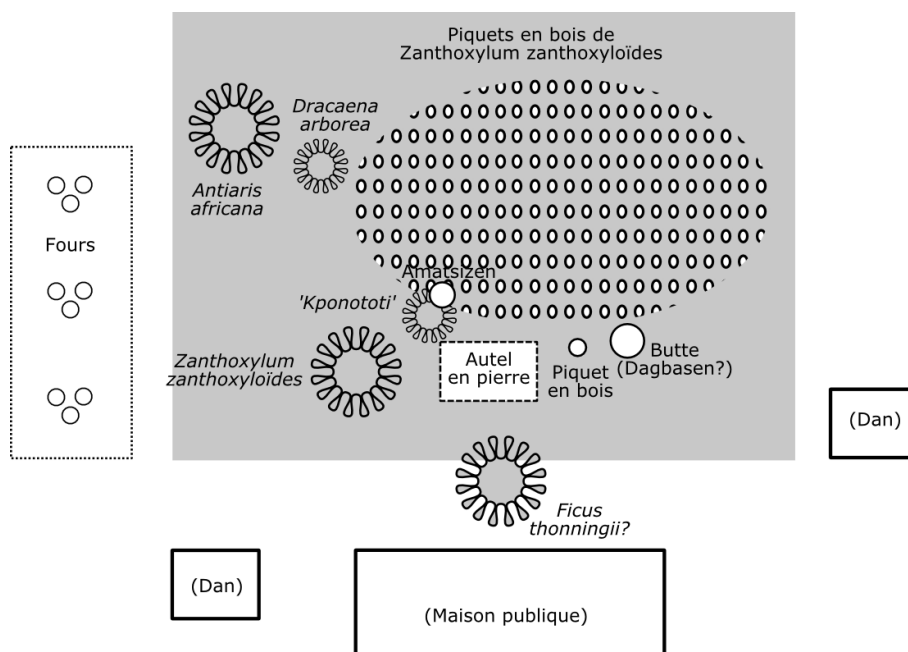
10. Dan (Djagbokope)



15b. Gbagbo (Godjinme)



16. Awalokpo (Afagnan-Gbléta)



17. Dagbaze (Agome-Sewa)

Annexe 3 : Lettre du ministère d'environnement au chef du village de Godjinme

Ministère de l'Environnement et des Ressources Forestiers

N 083 DRERFM

Tabligbo, 13. 9. 2001

Objet : Réponse à la demande en date de 07/08/01 de la population de Godjinme

Monsieur le Chef Traditionnel du Village de Godjinme (P/Yoto)

Monsieur le Chef,

Dans la lettre en date du 07 août 2001, la population de votre village a bien voulu solliciter auprès de l'Administration forestière le pouvoir de surveillance de la brigade forestière de Tomety-kondji sur la forêt sacrée de Godjinme qui relève de la sous-antenne de l'environnement de Gboto. Cette demande a fait suite au constat de la population sur le désordre perpétré dans ladite forêt par certains de nos concitoyens, a fiat l'objet d'étude approfondie par nos services techniques.

En effet, après réflexion et analyse de la situation qui prévaut dans la forêt sacrée de Godjinme, l'administration forestière déplore avec amertume un début de dégradation de ce patrimoine national et constate que cet état de choses est dû à l'insuffisance des mesures de protection.

Afin de sauvegarder donc la forêt sacrée et éviter de l'avenir les maux qui perturbent son développement, j'ai l'honneur de porter à votre connaissance que l'Administration forestière partage votre préoccupation et donne son accord à compter de ce jour, pour le transfert du pouvoir de contrôle sur ladite forêt, de la sous-antenne de l'environnement de Gboto à la brigade forestière de Tomety-kondji qui dispose d'un personnel important.

Monsieur le chef, cette distinction qui résulte du consensus des deux parties à savoir votre population et l'Administration forestière, reflète la gestion participative envisagé par les autorités ; cependant, la protection de la forêt sacrée qui requiert la participation de la population doit être soumise à la réglementation forestière en vigueur dans notre pays. Par l'entremise de votre modeste personne, je demande donc à la population de Godjinme de jouer au jeu de partenariat afin qu'ensemble avec les agents forestiers la forêt sacrée soit sauvegardée pour l'honneur de la tradition.

Comptant sur votre sens de responsabilité pour la réussite de cette mission, je vous prie de croire, Monsieur le Chef, à l'assurance de ma considération très distinguée

Copies : DRRFM / AEY / SPAEG / BFT – K

*Le Directeur Régional de l'Environnement et des Ressources Forestières de la Maritime, G. Djalogue
(Ingénieur des Travaux des Eaux et Forêts)*