

Perspectives de la brousse

La fonction symbolique des forêts sacrées en pays ouatchi (Sud-est Togo)

Klaus Hamberger¹

In Juhé-Beaulaton, Dominique (dir.), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*, Paris : Karthala, 125-157

Introduction

125// La grande majorité des vodous sont des êtres domestiques, résidant aux côtés des hommes, dans les cours et dans les chambres, sur les places publiques et aux bords des rues. Un gros village ouatchi peut en abriter plusieurs centaines. Certains sont arrivés avec les ancêtres fondateurs, d'autres ont été construits très récemment, mais tous ont, à un moment donné, été « installés » par les humains. Cette « installation » (*lili*) comporte invariablement l'enterrement d'un mélange d'éléments végétaux, le plus souvent des feuilles (*ama*), sur lesquels on érige un tertre d'argile. Les herbes, dit-on, sont l'essence du vodou, son secret, sa véritable identité. Connaître un vodou, c'est connaître les plantes qui le composent.

Toutefois ce principe ne vaut pas pour la totalité des vodous. Une petite minorité, à laquelle appartiennent les vodous les plus prestigieux et les plus honorés, ne repose pas sur des plantes. Aucune herbe n'a été enterrée à leur naissance, aucun homme n'y étant alors impliqué. Ils étaient en effet là bien avant les hommes, depuis la création de la terre. Ces vodous « nés avec la terre » (*dzɔ ku anyigba*), que l'on appelle aussi « vodous trouvés » (*vodu fɔfɔ*) à l'opposé des « vodous installés » (*vodu lili*), se distinguent par leur indépendance à l'égard des hommes. Ils ne leur doivent pas leur existence, ne leur demandent pas de services, ne manifestent pas leurs besoins par des maladies ou des calamités, et se tiennent, en général, à l'écart de leurs habitations. Cette autonomie s'exprime par l'absence de //126// feuilles enterrées, trait que leurs prêtres ne manquent pas de souligner. Mais l'indépendance vis-à-vis des feuilles (*ama*) n'équivaut pas à une indépendance vis-à-vis des plantes en général. Bien au contraire, tout « vodou trouvé » doit obligatoirement être entouré de plantes, qui constituent son « pagne » (*avɔ*), sa « case » (*xɔ*). Ces pagnes et cases végétaux des vodous sont les forêts sacrées (*ave vodu*, « forêt vodou »).

Pour éviter tout malentendu, soulignons d'emblée que la notion ouatchi de « forêt » (*ave*) ne comporte aucune connotation de superficie ou de composition végétale particulière. Elle consiste essentiellement dans l'idée d'un lieu séparé de l'espace humain habité et cultivé, et la fonction des formations végétales en tant que « pagnes » et « cases » consiste à assurer cette séparation, soit physiquement, soit de façon purement symbolique, en tant que marqueurs de limite. Une « forêt vodou » peut se réduire à un seul arbre, voire un arbuste. Le plus souvent il s'agit de petits bosquets qui dépassent rarement un hectare. Ces bosquets ne servent pas en premier lieu d'abris contre les regards extérieurs (pour cela on construit un enclos si besoin est), ni de réservoirs de plantes médicinales ou liturgiques (dont la plupart provient des champs), ni de vestiges de la nature sauvage (certains sont nouvellement plantés). Leur fonction consiste à *signifier* le caractère particulier d'un « vodou trouvé » ; ils appartiennent à son inventaire symbolique, tout comme les plantes enterrées à celui d'un

¹ Anthropologue, CEMAF (UMR 8171, CNRS), 27 rue Paul Bert, 94204 Ivry cedex, tél. 01-49-60-40-11, fax. 01-46-71-84-94, klaus_hamberger@yahoo.fr

« vodou installé ».

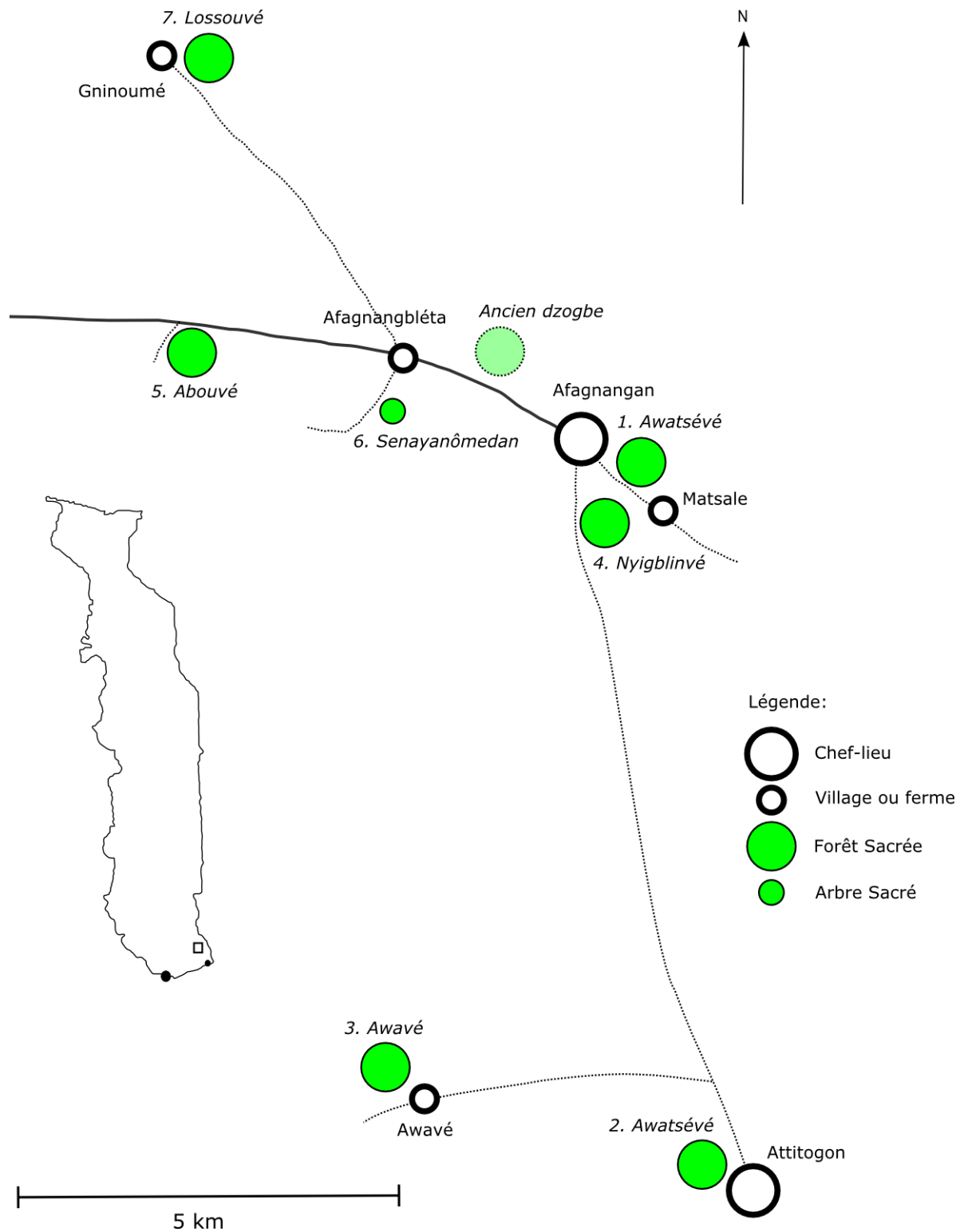
En quoi consiste alors la particularité des vodous de forêts ? Cet article tentera de répondre à cette question, sans chercher à dessiner le modèle artificiel d'une forêt sacrée moyenne, mais au fur et à mesure d'un parcours à travers plusieurs sites concrets dont les différences s'avèrent parfois plus instructives que les traits communs. Tous ces sites sont en effet des transformations les uns des autres, sans pour autant que l'on puisse les réduire à un prototype abstrait. Mieux que leurs éléments invariants – dont nous avons déjà évoqué les principaux – leurs oppositions mutuelles permettront de comprendre la logique selon laquelle la pensée ouatchi construit ses forêts sacrées.

Les sites que nous allons évoquer se trouvent dans la sous-préfecture d'Afagnan au Sud-est du Togo (région maritime). Nous les avons visités en 2004/5². Le tableau ci-dessous en fournit quelques données de base (localisation, superficie, richesse floristique et traits saillants)³, la carte indique leurs position géographique. //127//

Nr	Lieu	Vodou	Ancêtre	Position	Superficie estimée (ha)	Richesse floristique	Objets naturels marquants
1	Matsalé	Awatsé	Yogoe	N 6°29.604 E 1°38.830	4	81	Antiaris africana
2	Attitogon	Awatsé	Yogoe	N 6°25.366 E 1°39.693	3	51	Antiaris africana
3	Awave	Taklawou	Do Attikpla	*	1	49	Termitière
4	Neglekpoe	Nyigblin	Kombio	N 6°28.893 E 1°38.651	0.8	56	Antiaris africana
5	Abouve	Dan	Logotse	N 6°28.802 E 1°35.581	0.075	43	Milicia excelsa, Termitière
6	Mawusi	Dan	Agbadegbe (femme)	N 6°29 080 E 1°36 861	0.001	1	Milicia excelsa
7	Gninoume	Dan	Lossou	N 6°30.629 E 1°34.680	0.75	58	Ceiba pentandra, Termitière

² Pour une présentation détaillée voir Hamberger 2006.

³ Les recensements botaniques ont été effectués par Kouami Kokou et Kossi Adjossou de l'Université de Lomé (cf. Kokou et Adjossou 2005). Pour une présentation approfondie de l'écologie des forêts mentionnées voir la contribution de Kokou et Kokutse dans ce volume.



//128//

Nous commençons notre parcours avec la forêt sacrée la plus importante de la sous-préfecture, qui peut nous servir de modèle de référence : la forêt d'Awatsé (*awatsé*)⁴, vodou tutélaire d'Afagnan.

⁴ Pour faciliter la lecture, nous avons francisé l'écriture des noms de vodous (l'écriture éwé est indiquée entre parenthèses lors de la première mention).

La forêt des fondateurs

La forêt d'Awatsé (1) se situe à mi-chemin entre le chef-lieu de la sous-préfecture, Afagnangan, et la ferme Matsalé, résidence de la famille Yogoe qui fournit le prêtre. Comme tous les vodous habitant des forêts, Awatsé est géré par le groupe agnatique qui détient le terrain⁵. Néanmoins le vodou possède une importance régionale, surtout depuis l'instauration, en 1986, de la fête annuelle d'Awatsé qui se déroule juste avant le début de la grande saison des pluies, en février, et constitue désormais une sorte de fête de nouvel an pour la sous-préfecture. Pendant l'année, les cérémonies se tiennent régulièrement chaque jour de repos (*klengbe*, dernier jour de la semaine traditionnelle de cinq jours) et, en cas de demande, le *domegbe* (deuxième jour). Ce schéma liturgique est standard pour toutes les forêts sacrées dont la fréquentation dépasse le cadre familial.

Nettement plus large que la plupart des îlots forestiers du pays ouatchi, la forêt d'Awatsé a toutefois perdu une grande partie de sa superficie au cours des dernières décennies. La moitié occidentale a été transformée en terrain cultivable pour être partagée entre les parents du prêtre, une autre section a été détruite par des feux de brousse provenant des champs limitrophes. Le ramassage de fagots, formellement interdit, n'en est pas moins pratiqué par tout le monde.

Cette situation peu favorable est typique des forêts sacrées de la région. Elle résulte de plusieurs traits qui leur sont communs : la proximité des habitations (ayant besoin de bois de chauffage), le voisinage immédiat des champs (où sévissent les feux de brousse en saison sèche), et, surtout, le fait que leur gestion incombe aux propriétaires du terrain, qui ont un intérêt toujours croissant à augmenter l'espace cultivable. Aucune forêt de la sous-préfecture n'est classée, et les deux forestiers existants ne constituent pas de véritable protection. Il incombe donc au prêtre et à ses parents de veiller au respect des interdits (entrer en forêt sans la compagnie du prêtre, //129// abattre des arbres et ramasser du bois). Si cette surveillance s'avère assez efficace à l'égard d'intrus étrangers, elle est souvent impuissante contre les infractions des membres de la famille, et tout simplement absente vis à vis de la branche du prêtre. La plus grande menace pour les forêts sacrées émane en effet des parents agnatiques du prêtre, et cette menace est d'autant plus grande que la parenté est proche. Les conflits, litiges et accusations mutuelles qui déchirent les familles au sujet des forêts sacrées sont en fait un signe que la protection fonctionne encore ; une forêt qui ne cause plus de conflits est souvent déjà condamnée à disparaître.

Aujourd'hui cause majeure de la disparition des forêts sacrées, l'ancrage physique et social des « vodous trouvés » dans une famille de cultivateurs leur est cependant essentiel. Bien que certains d'entre eux atteignent un rayonnement régional, des vodous comme Awatsé sont foncièrement des vodous tutélaires de groupes agnatiques. Un groupe agnatique ouatchi est fondamentalement un groupe local, composé de co-résidents et de copropriétaires fonciers. Formellement descendante d'un ancêtre fondateur qui, à l'arrivée, aurait « trouvé » le vodou en forêt dense, une « famille paternelle » constitue avant tout le village et le terrain qui a remplacé cette forêt. Village que le vodou est censé protéger, terrain dont il assure la fertilité. Les deux fonctions premières des « vodous trouvés », protection et pluie, traduisent la connexion avec le groupe local, qui s'exprime à travers l'emplacement de leurs sites à l'entrée du village et au milieu des champs.

La double référence au lieu et à l'ancêtre paternel est également constitutive pour le

⁵ La morphologie sociale ouatchi connaît des groupes de filiation agnatiques et utérines. Les maisons, terrains et forêts appartiennent traditionnellement aux groupes agnatiques. En revanche, les biens mobiles se transmettaient autrefois en ligne utérine. Voir Hamberger 2009b.

groupe local et pour son vodou tutélaire. « Né avec la terre », celui-ci ne peut être déplacé. Dieu même, dit-on, a enterré les herbes qui le composent, les arbres de la forêt sont sa propre transformation. En même temps, il apparaît lui-même comme ancêtre : la plupart des vodous trouvés porte le titre « *tɔgbe* » (« grand-père »). Awatsé est le premier nom que l'on invoque dans n'importe quelle famille d'Afagnan lorsqu'on prie les ancêtres. On entre dans sa forêt avec la formule « *tɔgbe agoo !* » (« grand-père, excusez ! »). L'énumération des surnoms des anciens prêtres d'Awatsé a la même valeur que les paroles magiques (*gbesa*) destinées à animer un « vodou installé »⁶. Le rôle fondamental que les feuilles jouent par ailleurs pour les vodous semble ici transféré aux arbres et aux aïeux, deux repères qui fixent l'origine du groupe agnatique dans l'espace territorial et dans le temps généalogique. //130//

Cet attachement du vodou au lieu et aux ancêtres se manifeste également dans son site de culte et son récit d'origine. Le sanctuaire d'Awatsé (photo 1) consiste en une clairière soigneusement nettoyée, au centre de laquelle se trouve un enclos de bois, suffisamment haut pour dissimuler l'intérieur, dont l'entrée est voilée par une percale blanche. Dans cet enclos, ne se trouve qu'un grand *Antiaris africana* (sans caractère sacré) et deux canaris contenant de l'eau lustrale, comme on en rencontre dans la plupart des sanctuaires de vodou. Devant l'entrée, le prêtre plante, au début de chaque rituel, une lance sur laquelle, au cours de la cérémonie, il verse un verre d'alcool de palme (photo 2), comme on le fait par ailleurs pour nourrir les vodous. La plupart des gens considèrent cette lance comme la matérialisation physique d'Awatsé. Pendant le reste de la semaine, elle est conservée dans la chambre du prêtre au village, à côté de deux autres lances et de divers outils (un canari, une pierre, un sac, etc.), tous considérés comme héritage des ancêtres fondateurs. Les trois lances, outils emblématiques des chasseurs, sont attribuées à trois de ces ancêtres, voire sont censées les représenter, et la lance apportée en forêt est associée à Yogoe, ancêtre apical de la famille et premier prêtre d'Awatsé.

En fait, le lien entre le vodou Awatsé (représenté par la lance) et l'ancêtre fondateur Yogoe est marqué par de profondes ambiguïtés : tantôt il aurait été trouvé par Yogoe en forêt, tantôt apporté par Yogoe depuis Notsé, sa ville d'origine, tantôt la lance représenterait Yogoe lui-même, alors identifié à Awatsé. Ce glissement, d'une part, entre vodou trouvé et vodou apporté, d'autre part, entre le vodou et l'ancêtre fondateur, est typique des vodous tutélaire des groupes locaux. Pour le comprendre, il faut //131// considérer l'origine de ces groupes.

Comme tous les groupes Ewé, les Ouatchi se disent issus de Notsé, ville située au centre du Togo. Fondée, selon les traditions, par des immigrants Adja venus de Tado à l'Est, elle s'est développée en cité Etat gouvernée par un roi sacré. L'exode des Ewé, que les historiens situent au début du 17^e siècle, est communément attribué aux atrocités du roi Agokoli, oppresseur cruel de son peuple. Las de ses exactions, ses sujets auraient clandestinement fui la ville pendant la nuit, prenant soin de dissimuler leurs traces pour ne pas être rattrapés par l'armée du tyran. Selon une tradition recueillie à Afagnan, ils auraient marché en arrière⁷, selon une autre (Koumako 1998 : 19), ils auraient jeté derrière eux des céréales que des cohortes de petites souris rayées auraient grignotées, effaçant ainsi les empreintes des fugitifs. Ces traditions se retrouvent dans les rites et les interdits d'Awatsé : pour entrer dans l'enclos forestier, il faut marcher en arrière, et aucun habitant d'Afagnan ne doit tuer la petite souris

⁶ La parole magique qui anime le vodou au moment de sa construction (*gbesa*) contient souvent les noms ésotériques de ses ingrédients végétaux (cf. aussi Anthony et Verger 1997 : 22). En même temps, on la considère comme un surnom ou « nom de force » (*ahanuŋko*) du vodou. De façon analogue, les ancêtres du prêtre d'Awatsé sont invoqués par leurs surnoms.

⁷ La même conception se trouve chez les Ewé Anlo (Geurts 2003 : 368).

rayée, appelée *avatsefi* (« souris d'Awatsé »)⁸.

Canonisée par les missionnaires et diffusée très tôt sous forme imprimée, la légende d'Agokoli est devenue une sorte de « mythe national » Ewé et est aujourd'hui enseignée à l'école primaire. En revanche, elle est largement inconnue des vieux interlocuteurs ouatchi, qui, au lieu de motiver l'exode par la tyrannie du roi, l'expliquent plutôt par une disette, et surtout par une guerre. Souvent cette guerre est identifiée à l'invasion du roi Kondo (Behanzin) du Dahomey⁹, dont le personnage se confond alors avec celui d'Agokoli, malgré l'écart de presque quatre siècles. L'épisode des souris secourables s'inscrit facilement dans les deux contextes. En effet, toutes les versions de la légende d'origine ouatchi ont en commun de présenter les ancêtres fondateurs comme des réfugiés, poursuivis par une armée puissante. La révélation du vodou tutélaire consiste précisément à les sauver de leurs persécuteurs : Awatsé, dit-on, aurait fait trembler la terre, qui, en s'ouvrant, avala l'armée dahoméenne. Le fossé, appelé « trou d'Awatsé » (*avatsegu*), existe toujours ; on y trouverait jusqu'à nos jours des morceaux de fer interprétés comme des restes d'armes, vestiges de l'armée disparue. Dès lors, le peuple vénère son sauveur sous le nom *avatsé*, littéralement « victoire en guerre »¹⁰, et commémore l'événement par la cérémonie hebdomadaire en forêt.

Laissons de côté la question de l'historicité de l'événement évoqué. Les légendes ouatchi et guin contiennent plusieurs victoires miraculeuses sur des armées dahoméennes supérieures, et la guerre de Kondo n'est peut-être que la dernière réalisation d'un paradigme bien plus ancien. On pense par exemple à l'anéantissement de l'armée du roi Agadja dans les lagunes d'Aneho, en 1753, par le roi guin Assiongbon Dadjén (Gayibor 1990 : 111 sq.). Ancien mercenaire d'Agadja, celui-ci avait préalablement fui le Dahomey dans des conditions qui rappellent clairement l'exode de Notsé : afin d'effacer leurs traces, les siens jetèrent derrière eux des céréales pour qu'elles soient picorées par des tourterelles, devenues oiseaux sacrés du clan royal guin (Agbanon [1934] 1991 : 23). Les éléments invariants de ces récits – fuite clandestine, effacement des empreintes, anéantissement des persécuteurs – constituent un schéma narratif qui, s'il peut s'appliquer aux différents épisodes de l'histoire d'un village, est caractéristique de son mythe de fondation. C'est en anéantis//132//sant les persécuteurs que le vodou tutélaire permet aux ancêtres de mettre un terme à leurs migrations, de s'installer durablement dans un lieu sûr, et d'échanger leur existence de réfugiés nomades contre celle de cultivateurs sédentaires. L'acte de planter la lance dans le sol de la forêt marque en même temps la victoire en guerre et la fondation du village. Le même geste qui ouvre la terre pour avaler les ennemis, la prend en possession pour nourrir le peuple.

Ces deux aspects de la lance caractérisent le rituel dans son ensemble. Commémoration de la victoire légendaire, celui-ci sert en premier lieu à apporter la pluie et assurer la fertilité des champs. En fait, les deux fonctions y coïncident. À la fin de la cérémonie, le prêtre jette, de l'intérieur de l'enclos, de l'eau lustrale sur les croyants agenouillés à l'extérieur, lesquels, à peine touchés par ces gouttes de « pluie », sautent sur leurs pieds, les mains levées, et poussent des cris de victoire. Arme magique qui fait disparaître les ennemis, la lance est également associée au pouvoir de faire tomber la pluie. Symbole de sécurité et de fertilité à la fois, elle transforme le sol en terre habitable et cultivable, et c'est cette transformation – synonyme de fondation du groupe local – que le rituel met en scène en la plantant dans le sol.

⁸ La petite souris rayée jouit d'un statut particulier dans plusieurs sociétés de la côte de Guinée. Au Ghana elle est censée détruire la puissance des sorcières (Debrunner 1961 : 30).

⁹ Behanzin mena une campagne contre les Ouatchi en 1891 (voir Karl-Augustt 1984 : 255).

¹⁰ C'est l'étymologie populaire. On pourrait aussi envisager l'hypothèse que le nom du vodou désigne simplement la lance. Les deux termes *avã* et *atsee* signifient tous deux « lance » (cf. Pazzi 1976 : 212, Westermann 1954 : 695).

Or, fonder un groupe local en lui permettant de s'installer sur un terrain, telle est précisément la définition ouatchi d'un ancêtre paternel, qu'on le conçoive comme guide des migrants ayant apporté la lance, ou comme vodou dont elle symbolise l'action. Par métonymie dans un cas, par métaphore dans l'autre, le titre d'ancêtre (*tɔgbe*) se justifie en référence à la sédentarisation primordiale dont la lance est l'outil symbolique, et dont le lieu symbolique est la forêt sacrée.

Le complexe que nous venons d'esquisser n'est pas propre à Afagnan ou au pays ouatchi. Plusieurs éléments renvoient en effet à la légende de Tɔgbe Anyi, premier roi de Tado et modèle de tous les rois sacrés de l'aire Ewé¹¹. Ayant guidé les immigrants Adja vers Tado, Tɔgbe Anyi se fait investir de l'office d'*anyigbafiɔ* (« roi de la terre »), qui implique notamment le pouvoir sur les pluies. À la fin de sa vie, Tɔgbe Anyi disparaît dans la terre qu'il ouvre en enfonçant son asen (*asẽ*, outil rituel en forme de tige métallique) dans le sol (Pazzi 1979 : 160 ; Kossi 1990 : 226). Jusqu'à nos jours, les rois sacrés de Tado sont munis d'un bâton qu'ils enfoncent dans le sol pour éloigner les influences hostiles et assurer la prospérité de la population (Gayibor 1985 : 220 ; Kossi 1990 : 118, 123). Parmi les Ewé du littoral, les rois sacrés (appelés Aveto à Bè et Awoamefia à Anlo) agissent comme prêtres du vodou Nyigblin (*nyigblẽ*), qui constitue, selon la théorie courante, une transformation de Tɔgbe Anyi¹². //133//

Nous retrouvons donc, dans la figure de Tɔgbe Anyi, toute une série de traits caractéristiques d'Awatsé, à commencer par les fonctions de la lance : ouvrir la terre, bloquer les menaces, apporter les pluies. De même qu'Awatsé-Yogoe, Tɔgbe Anyi se présente à la fois comme guide des migrants et vodou protecteur (identifié en cette fonction au vodou Nyigblin), et son nom même semble exprimer les deux aspects soulignés pour Awatsé : le statut d'ancêtre paternel (*tɔgbe*) et l'ancrage dans la terre (*anyi*). Le prêtre d'Awatsé ne porte pas, il est vrai, le titre d'*anyigbafiɔ*, et contrairement aux rois sacrés, il n'est pas soumis à la réclusion en forêt. Toutefois, on observe chez lui de faibles reflets de la royauté sacrée, comme, par exemple, la croyance qu'il devrait mourir après trois ans de règne¹³. Bien que à mille lieux du célèbre Nyigblin de la forêt sacrée de Bè pour ce qui concerne la rigueur, la richesse et la portée de son culte, le vodou tutélaire d'Afagnan appartient au même champ symbolique que celui-ci. Leur distance est toutefois si grande qu'une comparaison directe risque d'aboutir à de vides généralités. Essayons d'abord d'enrichir notre connaissance du champ par une variante plus proche qui peut nous servir de pont.

La forêt des réfugiés

Contrairement à des noms comme « Dan » ou « Hebieso » qui sont des termes génériques désignant toute une catégorie de vodous, « Awatsé », comme la plupart des noms portés par les vodous tutélaire des forêts sacrées, est un nom propre. Ses prêtres sont fiers d'affirmer qu'il n'y en a qu'un seul au monde. Malgré cela, il existe au moins un second Awatsé, parfois considéré comme l'équivalent « femelle » de celui de Matsalé, à Attitogon, à environ 9 km au Sud d'Afagnan (2). Cela ne constitue pas forcément une contradiction si l'on considère que le vodou d'Attitogon est géré par une branche de la même famille qui gère celui de Matsalé. Il apparaît en effet à maints égards comme une reproduction de celui-ci. La forêt sacrée, plus petite et plus proche des habitations, est organisée *grosso modo* de la même

¹¹ Sur la fondation du royaume de Tado et le mythe de Tɔgbe Anyi voir Pazzi 1973 : 37 sqq., 1979 : 45 sqq., Gayibor 1985 : 204 sqq. ; Kossi 1990 : 63 sqq.

¹² Voir Pazzi 1979 : 51, 58, 179 sq. ; Amouzou 1979 : 97 ; cf. Surgy 1981 : 6 sq., 26 sqq.

¹³ Les *anyigbafiɔ* de Notsé ou de Bè devaient mourir après sept ans de règne (Surgy 1990 : 101 ; cf. Pazzi 1979 : 46).

manière (l'enclos étant déjà en dur, innovation que les gens de Matsalé ont toujours reportée faute de moyens), la cérémonie hebdomadaire suit le même scénario (quelque peu agrémenté), et le récit d'origine de la forêt d'Attitogon raconte aussi celui //134// de Matsalé. Toutefois, ce récit diverge considérablement de celui que nous avons obtenu à Matsalé, introduisant de nouveaux éléments qui s'avéreront instructifs pour la compréhension des vodous des deux sites.

Comme à Matsalé, Awatsé est considéré comme un héritage de Yogoe, ancêtre commun des deux branches de la famille, et la relation entre Yogoe et son vodou est marquée par la même ambiguïté. Tantôt Yogoe l'aurait apporté de Notsé, tantôt il l'aurait trouvé en forêt sous la forme d'une lance qu'un autre ancêtre – à savoir Awatsé ! – y aurait jadis déposé. Awatsé et Yogoe apparaissent dès lors comme deux ancêtres dont le premier apporte le vodou que le deuxième trouve. Cette fission du personnage de l'ancêtre fondateur ne permet pas seulement de résoudre l'ambivalence du statut du vodou, mais reflète aussi une discontinuité dans la légende d'origine : l'ancêtre fondateur vient deux fois à Matsalé, d'abord au début du récit, depuis Notsé, puis à la fin, de retour d'une odyssée qui l'aura conduit loin vers le Sud, et presque jusqu'à Bè...

Voici l'histoire : dans un premier temps, Yogoe se présente comme un étranger chez Afan, fondateur d'Afagnan (dans le récit de Matsalé, il était son frère et arrivait en même temps que lui). Exhorté par Afan à s'installer plus vers le Sud, sur le futur site d'Attitogon, Yogoe rencontre Foly Djagbledji (fondateur d'Attitogon, d'origine guin). Faute d'eau potable, il quitte toutefois le lieu et descend jusqu'à Agokpame au bord du lac Togo, où sa femme accouche d'un enfant. À ce moment du récit, le personnage du héros change soudainement, et le narrateur, laissant tomber Yogoe, continue en parlant d'Awatsé et de son épouse Awatséno. Le couple reste installé au bord du lac jusqu'à ce qu'un jour, les deux étant partis aux champs, un crocodile sorte du lac et dévore leur enfant. Ils rentrent alors, d'abord à Attitogon, où la femme d'Awatsé s'installe durablement, alors que le mari retourne à Afagnan, devenant l'ancêtre de la branche de Matsalé.

Ce récit ne contient pas l'épisode du rejet victorieux de l'attaque des ennemis (l'armée dahoméenne) qui aurait permis aux ancêtres de s'installer en paix. En revanche, il introduit l'épisode de l'attaque d'un animal féroce (le crocodile), incident qui force les ancêtres, déjà cultivateurs sédentaires, à repartir. Absent du récit de Matsalé, le motif de l'enfant qui périt dans l'eau (dévoré par un crocodile ou simplement noyé) n'en constitue pas moins un élément constant de la grande majorité des récits d'origine des familles d'Afagnan¹⁴. Il s'agit en effet d'un mytheme répandu sur toute la côte de Guinée, qui peut atteindre la forme d'un sacrifice formel aux divinités aquatiques¹⁵. Dans le présent contexte, //135// on notera le rapport d'opposition entre les dangers provenant de l'eau (l'attaque du crocodile) qui forcent le héros à quitter Agokpame pour rentrer vers Attitogon, et les dangers qu'entraîne le *manque* d'eau (la sécheresse et la faim) qui l'avaient incité à quitter Attitogon pour Agokpame. Les deux lieux représentent les variantes opposées d'une menace due, respectivement, à la présence ou à l'absence de l'eau, menace qui les rend inhabitables et pousse les habitants à migrer de nouveau. En revanche, le lieu d'installation final représente une bonne moyenne entre ces extrêmes : l'eau abondante mais bénéfique de la pluie, assurée par le vodou tutélaire. Or, comme nous l'avons constaté par rapport au récit de Matsalé, le rituel d'Awatsé établit une connexion directe entre la pluie et le rejet victorieux d'une attaque mortelle. L'attaque du crocodile serait-elle une variation de l'attaque du roi du Dahomey, voire, remontant plus loin,

¹⁴ Pour d'autres récits qui emploient ce motif voir Hamberger 2009a (chap. 2).

¹⁵ Ainsi dans la légende Baoulé de Pokou et le mythe Yorouba de Moreima (voir Bertho 1946).

du roi Agokoli de Notsé ?

Les légendes d'Awatsé ne nous permettent pas de répondre à cette question. Mais il existe, tout près d'Attitogon, un autre vodou dont le récit d'origine évoque les deux motifs à la fois. Il s'agit du vodou Taklawou (*taklawu*) dans la forêt sacrée d'Awave (3), un petit bosquet qui a beaucoup souffert des différends au sein de la famille des propriétaires. Le lieu de culte de Taklawou se réduit aujourd'hui à une petite clairière dans la brousse à quelques mètres du bord de la route, tout juste reconnaissable à quelques canaris renversés et tiges métalliques (*asen*) piquées dans le sol (photo 3). Malgré ces conditions misérables, Taklawou est un vodou du même ordre qu'Awatsé. Il apporte la pluie et protège contre les maux de l'extérieur qui pourraient menacer la ferme : maladie, guerre, et « gouvernement ».

Le récit d'origine de cette forêt est en grande partie parallèle à celui d'Attitogon. Le héros, un chasseur nommé Do Attikpla, émigré de Notsé, se présente chez Afan qui l'exhorte à s'installer plus à l'Est, en l'occurrence à Agbetiko dans la vallée du Mono (fleuve frontalier entre le Togo et le Bénin). Le récit saute donc l'étape du lieu trop sec et accède directement aux bords de l'eau. Comme dans le récit de Yogoe, un crocodile sort des eaux et dévore l'enfant du héros, l'incitant à quitter son domicile. Il s'installe alors sur le site du futur Attitogon, où il est rejoint par son oncle maternel Awohun (que d'autres récits considèrent comme oncle ou neveu de Foly Djagbledji). Le bonheur ne dure cependant pas : le village est envahi par la guerre, et Do Attikpla s'enfuit dans la forêt, son terrain de chasse, qui obtient ainsi le nom d'*awa(si)ve* (« forêt des réfugiés de guerre »). Il y emporte le patrimoine des ancêtres – asen et poteries – et les dépose auprès d'une termitière trouvée dans la forêt, elle-même habitée par des vodous.

Mettons pour l'instant de côté les vodous de la termitière, et essayons de préciser le rôle de la guerre que ce récit met en parallèle avec l'attaque //136// du crocodile. L'histoire de Do Attikpla décrit les migrations des groupes ouatchi (issus de Notsé) qui colonisent la région au Sud d'Afagnan (Agbetiko et Attitogon) mais se voient chassés, à plusieurs reprises, par une attaque d'ennemis. Ce schéma migratoire est largement attesté par les historiens¹⁶. Or, parallèlement aux migrations ouatchi du Nord, cette région a connu une colonisation armée par le royaume guin de Glidji au Sud, surtout sous le roi Assiongbon Dadjen (déjà évoqué) qui a installé des chefs guin dans tous les villages majeurs, à commencer par Attitogon (voir Mignot 1985 : 71 sqq.) – d'où la divergence dans les récits de fondation de ce village : Foly Djagbledji en est le premier chef guin, Do Attikpla le fondateur ouatchi. Agbetiko, quant à lui, a été fondé par Assiongbon Dadjen au retour de sa campagne victorieuse contre le Dahomey, après y avoir installé, sous l'autorité d'un chef guin, des réfugiés Atchanwe que les Ouatchi d'Afagnan cherchaient à capturer pour les vendre comme esclaves (Anthéaume 1978 : 51 sqq.). En dehors des guerres avec le Dahomey, le peuplement de la région est donc caractérisé par de nombreux affrontements entre populations guin et ouatchi, au cours desquels les derniers, inférieurs en armes et en organisation, étaient régulièrement soumis ou chassés (voir Mignot 1985 : 74). L'indication des chasses aux esclaves dans le récit des Guin d'Agbetiko est importante dans ce contexte, bien qu'il faille sans doute inverser les rôles – les Ouatchi en étant les victimes plutôt que les acteurs. Le royaume guin de Glidji était fortement impliqué dans la traite négrière, et les « guerres » menées par Assiongbon Dadjen et ses successeurs dans l'arrière-pays (y compris le pays ouatchi) étaient très souvent des razzias destinées à fournir des esclaves (voir Westermann 1935 : 248).

La mémoire de l'esclavage devient manifeste dans les récits d'origine des familles de la région, dont certaines, sans évoquer de forêts sacrées, peuvent néanmoins aider à éclaircir les

¹⁶ Cf. Pazzi 1973 : 67 ; 1979 : 102.

récits cités jusqu'ici. Ainsi le récit d'une famille ouatchi d'Attitogon, dénonçant les revendications guin sur la chefferie, raconte que Foly Djagbledji, ayant obtenu par Assiongbon Dadjen tout un groupe d'esclaves dahoméens comme butin de guerre¹⁷, en aurait sacrifié une fillette aux vodous de Glidji. Le récit précise que les esclaves, ignorant que leur maître était lui-même l'auteur de la disparition de leur fille, l'auraient imploré en vain pendant trois jours de faire sonner l'alarme. Lorsque, peu après, Foly fit, cette fois, sonner l'alarme pour un canard perdu, leur indignation fut telle qu'ils le quittèrent. Le même motif – l'alarme refusée pour un enfant puis accordée pour un canard – apparaît dans le récit d'une famille guin d'Afagnan-Gbléta afin d'expliquer pour//137//quoi ses ancêtres, d'abord installés chez Afan pour être près des marigots, l'auraient quitté : alors qu'Afan refusait de faire sonner l'alarme, une de leurs filles disparue, avait été emmenée par ses ravisseurs jusqu'à Agbodrafo (important port de la traite clandestine) pour la vendre aux esclavagistes.

Les nombreux anachronismes de ces récits ne doivent pas nous gêner. Ce qui intéresse notre propos est de retrouver ici, dans les termes explicites de l'esclavage, le motif de l'enfant péri dans les eaux. La traite est intimement associée à l'eau, et ceci non seulement parce que les vaisseaux d'esclaves allaient outre-mer. La vallée du Mono était une région de prédilection pour les chasseurs d'esclaves, et le lac Togo constituait au 19^e siècle la voie centrale vers les ports d'embarquement clandestins (Adotevi 2001 : 122, 124, Goeh-Akue 2001 : 573 sq.). Des esclaves noyés lors de la traversée du lac Togo vers le port d'embarcation d'Agbodrafo auraient, selon les légendes locales, été retrouvés couverts de cauris que leurs maîtres auraient alors pu récolter (Adotevi 2001 : 132), ce qui rapproche leur noyade d'un sacrifice¹⁸. Tous les vodous de Glidji (auquel Foly aurait sacrifié la fillette esclave) sont en effet venus de la mer.

La jonction entre les deux motifs apparemment distincts des migrations des ancêtres – les dangers de l'eau et les guerres – est ainsi établie par le thème de l'esclavage. « Fuir la guerre », *avasi*, cette expression qui a donné leur nom à plusieurs lieux en pays ouatchi, signifie surtout fuir la captivité, et, partant, les eaux périlleuses où périssent les enfants, thème récurrent des récits d'origine. Dans cette optique, la forêt sacrée, abri primordial d'un groupe de réfugiés, se présente avant tout comme lieu de protection contre la captivité, comme asile¹⁹. C'est sous cet angle que nous allons à présent reprendre la comparaison avec la forêt sacrée de Bè, où cette fonction d'asile devient explicite²⁰.

La forêt des clandestins

L'histoire de la forêt sacrée de Bè est de bout en bout une histoire de réfugiés. C'est dans cette forêt que le dernier groupe de migrants de //138// Notsé, pourchassés par leurs ennemis (Agokoli ou le roi du Dahomey, selon les versions), se sont installés pour se cacher. Le nom « Bè » signifie « cachette » (Pazzi 1979 : 107, Dosse 1994 : 30)²¹. Jusqu'à nos jours, les grandes cérémonies biennuelles de février-mars sont suivies par une interdiction de tout

¹⁷ Il s'agit de captifs du village Dahê ramenés de l'expédition de 1737, dont une partie était établie à Djankassé (voir Agbanon [1934] 1991 : 30).

¹⁸ Une variante recueillie par Brivio (2008 : 72) raconte que les chasseurs d'hommes auraient jadis jeté leurs victimes dans les eaux pour ensuite récupérer leurs cadavres, couverts de cauris.

¹⁹ Voir Juhé-Beaulaton et Roussel 1998 : 365, Juhé-Beaulaton 1999 : 112 sq.

²⁰ N'ayant pas enquêté nous-même à Bè, nous nous appuyons sur la littérature existant autour de ce célèbre site (voir surtout Amouzou 1979, Pazzi 1979, Surgy 1990 et Etou 2006). Sur l'état actuel de la forêt de Bè voir Juhé-Beaulaton, dans ce volume.

²¹ Même à Anlo, où Nyigble présente plutôt les traits d'un vodou de guerre, les guerriers, avant de partir en campagne, s'adressent à lui comme « forêt dans laquelle nous nous cachons » (Spieth 1911 : 44).

bruit (tambours, tirs de fusil, cris) durant la saison des pluies (Surgy 1975 : 65) pour commémorer le silence absolu que les réfugiés étaient obligés d'observer afin de n'être pas détectés par leurs persécuteurs.

La légende de la fuite précédente contient plusieurs éléments déjà rencontrés. Comme les Ouatchi et les Guin, les Bè aussi jetèrent derrière eux des céréales afin que leurs traces soient effacées par des animaux (Bertho 1949 : 127). Les tourterelles qui les ont picorées sont considérées comme des oiseaux sacrés, « poussins » de Nyigblin (Etou 2006 : 196). La souris rayée, à laquelle on attribue cette aide à Afagnan, est également tabou à Bè (Etou 2006 : 279). En outre, le crocodile fait son apparition dans l'histoire de Bè au même endroit que dans le récit d'Awatsé : sur le lac Togo. Il aurait offert aux réfugiés ses services de passeur (constituant avec son corps un pont à travers le lac), à condition qu'un membre de leur groupe lui soit sacrifié (Dosse 1994 : 22).

Ces éléments suffisent à remarquer certaines transformations par rapport au contexte ouatchi. L'interdit du bruit pendant la saison pluvieuse et l'interdit de consommer des tourterelles existent également en pays ouatchi, sans pour autant être liés à l'histoire de la fuite ou à un désir de dissimulation. L'interdit des tambours, des tirs de fusil et des cris constitue essentiellement une interdiction de célébrer les grandes funérailles, de crainte que leurs organisateurs, souhaitant s'assurer que le soleil brille le temps de la fête, n'engagent des « empêcheurs de pluie ». Le bruit est interdit pendant la saison pluvieuse parce qu'il écarte la pluie, non parce qu'il attire les ennemis. Cette divergence entre les traditions ouatchi et bè ne constitue pas pour autant une contradiction. Bien au contraire, elle confirme la correspondance que nous avons notée, à propos des rites d'Awatsé, entre la volonté d'écartier des ennemis et celle d'attirer la pluie, les deux fonctions, protectrice et nourricière, des vodous de forêt. Cette correspondance résulte aussi des différentes interprétations du statut sacré des tourterelles, que les Ouatchi d' Afagnan n'attribuent pas à leur aide pendant la fuite mais à leur rôle en tant que porteurs des //139// premières graines de maïs (ou de mil)²². La fonction des tourterelles ne consiste pas ici à enlever les céréales jetées par les réfugiés, mais au contraire à apporter les céréales que ceux-ci iront planter. Toutefois, le passage à l'agriculture sédentaire que l'on attribue aux tourterelles à Afagnan a pour condition l'éloignement des persécuteurs pour lequel on les vénère à Bè.

Si les différents aspects que les légendes ouatchi et bè attribuent à la figure des tourterelles ne modifient pas leur statut d'animal sauveteur (contre la faim dans un cas, contre les ennemis dans l'autre), le crocodile du lac Togo change quant à lui nettement de valeur, l'ennemi des récits ouatchi devenant passeur des réfugiés bè. Cette image est répandue dans la région : selon un mythe du lac Nokoué rapporté par Rosenthal (2005 : 191), le crocodile aurait de la même façon sauvé les rescapés des esclavagistes qui les poursuivaient. L'accent particulier du récit bè résulte du fait qu'il conserve l'élément central des récits ouatchi qu'est la mort de l'enfant : pour sauver les réfugiés, le crocodile leur demande un enfant en sacrifice. Le motif de la fille esclave sacrifiée au vodou de la mer réapparaît ainsi dans le contexte d'une histoire de sauvetage. Libérateur du peuple, le crocodile n'en conserve pas moins les traits sombres de l'ennemi qui enlève ses enfants.

Cette ambivalence symbolique du crocodile est le reflet d'une ambivalence réelle caractérisant la forêt sacrée de Bè. Celle-ci servait en effet de refuge et d'asile à toute personne sous la menace de l'esclavage, qu'elle émane des razzias de chasseurs d'hommes ou

²² Agbetiafa (1979 : 158 sq.) présente les mythes des tourterelles effaçant les traces et apportant des graines comme variantes du mythe de l'exode des Adja depuis Tado (fuyant l'armée dahoméenne). Une troisième variante (avec référence à l'exode de Notsé) évoque la souris grise.

de ses propres parents cherchant à la mettre en gage pour effacer leurs dettes. Une fois entrée dans la forêt sacrée et sous la protection de son vodou, la personne devenait intouchable, statut que l'on rendait visible par une scarification des tempes (Amouzou 1979 : 32, 99, 107, 111 ; Dosse, 1994 : 36). Or la scarification est, dans tous le pays Ewé, un signe d'esclave, ou plus généralement d'une personne appartenant à une autre (homme ou vodou). Aujourd'hui, on ne l'applique qu'à certains enfants consacrés aux vodous (*voduvi*, « enfant de vodou ») et aux adeptes initiés (*vodusi*, « épouse du vodou »²³). En effet, le Nyigblin de Bè prend des vodousis (alors appelés *besi*, « épouse de Bè », *avesi*, « épouse de la forêt », *adzamesi*, « épouse dans la cage », ou *fiɔsi*, « épouse du roi »), et sa forêt sacrée représente un couvent naturel (au contraire des forêts de la région d'Afagnan dont les vodous ne prennent pas de vodousis). Exclusivement féminines, les *avesi* sont considérées comme descendantes, en ligne utérine, des //140// premières réfugiées ayant sollicité l'asile de la forêt (Dosse, 1994 : 107 sq., Surgy 1988 : 94 ; 1990 : 96). Chargées de maintenir les feux éternels en forêt (Amouzou 1979 : 109), elles restent quasi-nues durant leur séjour (ibid. : 109 ; Surgy 1990 : 96) et se couchent sur des nattes de morts qui leur serviront un jour de « cercueil » (Westermann 1935 : 47 sq.). Scarifiées comme les esclaves, nues comme les enfants et couchées comme les morts, ces « épouses de la forêt » rappellent à maints égards le modèle de la fille sacrifiée pour la liberté de son peuple. Cette fois, le destinataire de ce sacrifice n'est plus le crocodile mais le vodou sauveur ; et les filles sacrifiées ne disparaissent plus dans l'eau mais peuplent le cœur de la forêt sacrée. L'opposition très nette que les récits d'Afagnan établissent entre la forêt protectrice et l'eau menaçante cède ici à une profonde ambivalence, dont l'expression la plus radicale est que la forêt, lieu de fondation du groupe agnatique, apparaît désormais habitée par un peuple qui se reproduit en ligne utérine.

Beaucoup de ces traits sont propres à Bè. Mais l'idée que la libération peut entraîner la captivité est latente dans la conception de toutes les forêts sacrées, et celles du pays ouatchi n'y font pas exception. Au fond, l'ambivalence que nous avons esquissée ne traduit qu'un changement de perspective. Pour voir cela, retournons à Afagnan et intéressons-nous à la forêt que certains considèrent comme l'homologue de celle de Bè : la forêt de Nyigblin à Neglekpoe.

La forêt des forgerons

Dans la région d'Afagnan, Nyigblin est connu comme un vodou des forgerons. Déjà connoté par son nom (*gblē* serait l'ancienne forme de *gbede*, « forgeron »), le lien à la forge devient ici le trait dominant du vodou. Le plus souvent, sa matérialisation physique se réduit à quelques outils de forge (enclumes ou soufflets) déposés sous une paillote ou un abri en tôle dans la cour de la maison. Chaque famille de forgerons possède un Nyigblin, et bien évidemment la plus ancienne, les Kombio, habitants du quartier Neglekpoe d'Afagnan. Les Nyigblin des forgerons ne prennent pas de vodousis, et en général ils ne se trouvent pas en forêt. Ceci vaut aussi pour le Nyigblin de Neglekpoe, qui se situe sous la forme d'une grande enclume au milieu de la place publique du quartier. Toutefois, il y existe une forêt de Nyigblin (4), au sujet de laquelle les opinions divergent considérablement.

La seule chose que l'on peut affirmer sans conteste est qu'elle sert, chaque année en janvier (peu avant la fête d'Awatsé), de théâtre d'une //141// grande fête familiale (photo 4). Comme me l'expliquait le responsable de la fête, habitant la capitale, celle-ci constituerait la seule occasion lors de laquelle on pourrait se rendre sur le site, autrement totalement

²³ Le terme *vodusi* n'implique en général pas de sexe déterminé, des hommes pouvant également devenir « épouses du vodou ». Toutefois, les vodousis traitées dans cet article – les *avesi* de la forêt de Bè et les *tronsi* initiées au *dzogbe* – sont exclusivement des femmes.

inaccessible, secret et tabou, non moins que la célèbre forêt de Nyigblin à Togoville (jumelle de celle de Bè). Les membres de la famille qui habitent juste à côté de la forêt tiennent un discours très différent. Selon eux, la forêt n'aurait aucune fonction en dehors de la fête familiale, qui ne comporterait aucun rituel proprement dit mais seulement une commémoration des temps anciens où les ancêtres vivaient encore en forêt. Toutes les cérémonies d'importance religieuse se dérouleraient devant l'enclume, au village, la forêt n'étant soumise à aucun interdit. Entre ces deux extrêmes s'épanouit toute une gamme d'opinions intermédiaires. Pour certains, l'enclume aurait jadis été environnée de forêt, dont la disparition au profit des maisons aurait, il y a quelques décennies, nécessité le transfert des rites de purification vers un site nouvellement créé dans la forêt plus éloignée. Selon d'autres, la forêt contenait, enterré sous les canaris aux pieds d'un grand *Antiaris africana*, un morceau de Nyigblin en « communication » magique avec l'enclume. Enfin, des voix affirment que le vrai Nyigblin – en fait un morceau de fer en forme d'étoile filante – ne se trouverait ni dans la forêt, ni sur la place publique, mais caché dans la maison, dont on ne le sortirait que pour des ordales (afin de confondre les « empêcheurs de pluie »).

Ces divergences s'expliquent en partie par les conflits internes qui déchiraient à l'époque la famille Kombio à propos d'un champ litigieux. Occupé par la branche qui organise la fête, ce champ était revendiqué par la branche qui détient le terrain de la forêt, et qui prenait pour ainsi dire la forêt en gage, interdisant (par arrêt judiciaire du tribunal d'Aneho) tout accès aux autres membres pour les faire céder. Alors que ces derniers passaient outre l'interdit pour maintenir la fête, plusieurs jeunes des fermes limitrophes ont même essayé de mettre le feu à la forêt, ce qui leur a coûté quelques mois de prison. Ce contexte peut éclairer le fait que les uns présentent la forêt comme un sanctuaire de premier ordre, quand les autres cherchent à minimiser son importance religieuse. Bien que poussée à l'extrême, la variété des récits autour de la forêt de Neglekpoe illustre bien la flexibilité du concept de « forêt sacrée », dont chacun des intéressés peut accentuer un aspect différent tout en restant fidèle à la tradition. Car en dépit de leur divergence (surtout quant à leurs implications pratiques), toutes les versions expriment, chacune à sa manière, le même fait fondamental : le site forestier est foncièrement en rapport avec la place publique où se trouve l'enclume, l'ancienne forge de la famille. Que ce rapport soit qualifié de transfert, de communication magique ou de simple reproduction, toujours est-il que la fonction principale de la forêt consiste à représenter la forêt disparue qui jadis entourait la forge. //142// La forêt représente le quartier en tant que tel – loin d'être définie par sa séparation de l'espace habité, elle est conçue comme l'ancienne habitation de la famille.

Pour comprendre cette conception apparemment contraire à l'idée générale de forêt sacrée comme espace séparé des habitations, il faut prendre en compte le caractère particulier de la famille Kombio, et plus largement des familles de forgerons. Contrairement aux autres familles, les forgerons ne se considèrent pas comme immigrés de Notsé mais comme autochtones. Plus précisément, leur légende d'origine veut qu'ils soient descendus du ciel, où ils remontaient chaque matin après avoir, la nuit durant, travaillé la forge sur terre, au milieu de la forêt dense. Les versions des autres familles, plus profanes, disent qu'ils vivaient jadis comme les singes dans les arbres, descendant et remontant à l'aide de lianes. Attiré par le bruit nocturne incessant de leur forge, un chasseur parmi les migrants de Notsé (Afan ou Saga, selon les versions) les aurait surpris en forêt et empêchés de regagner leurs arbres en coupant la liane. Ainsi le peuple des forgerons fut capturé par les nouveaux venus, dont le chef les adopta comme ses « enfants ».

La rencontre entre un peuple d'immigrés et un peuple de forgerons autochtones constitue un schéma ancien des légendes de fondation. On le retrouve déjà dans l'histoire de Tado. Lorsque Tɔgbe Anyi et les Adja s'y sont installés, ils entendaient chaque nuit le bruit

incessant de la forge venant de la forêt, y découvrant ainsi les forgerons Alu, dont l'ancêtre Gagli serait descendu du ciel. C'est de leur main que Tɔgbe Anyi aurait obtenu le pouvoir sur la pluie (Pazzi 1979 : 46, 150 sq.). Sans doute les forgerons de Neglekpoe entretiennent-ils des liens historiques avec les Alu de Tado (Gayibor 1985 : 229 ; Koumako 1998 : 13). Le pouvoir sur la pluie est également évoqué par la tradition des Kombio, bien que très indirectement (comme pouvoir d'appréhender les empêcheurs de pluie). Enfin et surtout, la référence à Tado est établie par le culte de Nyigblin que les Kombio considèrent comme leur vodou familial. Pazzi (1979 : 51, 58) le considère comme une « transposition » directe du culte de Tɔgbe Anyi pratiqué à Tado. Toutefois, contrairement au Nyigblin de Bè, celui des Kombio n'a rien d'une métamorphose de Tɔgbe Anyi, guide des migrants, mais représente, à l'inverse, un ancêtre des forgerons autochtones. La femme de Kombio, Domadido, l'aurait mis au monde sous la forme d'un morceau de fer à deux pointes, évoquant l'étoile filante. Cette naissance mystérieuse est rappelée au cours des nuits qui précèdent la fête annuelle, alors que, selon la tradition, on verrait Nyigblin « descendre » du ciel en de nombreuses étoiles filantes. Répandue dans tout le pays Ewé, cette association entre Nyigblin et l'étoile filante devient prépondérante dans un contexte qui accentue systématiquement ses connotations célestes : à l'opposé de Tɔgbe Anyi qui enfonce une tige de fer dans le sol pour disparaître dans la terre, le Nyigblin des forgerons est un morceau de fer issu du corps d'une femme descendue du ciel.

Cette affiliation des forgerons au ciel est étroitement liée à leur association avec la forêt. Nous avons déjà mentionné qu'une version modérée de leur mythe d'origine les représente comme habitants d'arbres, comparables aux singes, et beaucoup leur attribuent des queues. Jadis considérée comme l'une des pires insultes contre un Kombio, la nature de singe est aujourd'hui fièrement assumée par la famille même (d'autant que les Blancs considèrent désormais les singes comme les premiers hommes, ainsi que le souligne un discours de fête officielle²⁴). En fait, le motif d'un peuple céleste portant des queues qu'un homme aurait attrapé en coupant la corde du ciel est déjà attesté par Spieth (1906 : 638, 1911 : 4), qui précise que les captifs seraient devenus les « enfants » de leur dompteur. Ce terme semble mal s'accorder à l'usage général voulant que l'immigré devienne l'« enfant » de l'autochtone et non l'inverse, puisqu'il reçoit son terrain de ses mains (comme le fils du père). En l'occurrence toutefois, les immigrants ne reçoivent pas de terrain des hommes-singes autochtones – bien au contraire, ce sont eux qui les « sédentarisent » en arrêtant l'oscillation entre le ciel et la terre et les installant durablement sur le sol. Mais la relation père-enfant a une signification plus précise. La coupure de la corde – suivie, dans plusieurs versions, par la coupure des queues – évoque clairement la coupure du cordon ombilical qui accomplit l'accouchement, lui-même considéré comme une « descente ». Les femmes en pays ouatchi accouchent en position agenouillée, et le travail de l'accoucheuse consiste à empêcher l'enfant de « remonter ». Or, un enfant qui « remonte » est un enfant qui meurt, et une des mesures du père pour empêcher ses enfants de regagner leur lieu d'origine consiste à les « acheter » symboliquement et à les scarifier, comme pour en faire ses esclaves. Pourtant, cette mise en esclavage symbolique est un acte de libération du même ordre que la coupure du cordon : on aide ainsi les enfants à échapper au ventre maternel où ils étaient enfermés²⁵. La même ambivalence caractérise la descente forcée du peuple des forgerons, qui deviennent ainsi à la fois captifs et enfants des immigrants de Notsé.

²⁴ Rédigé le 28 janvier 1999 et tenu en public le 30 janvier 2005.

²⁵ Chez les Ouemenou, à l'extrême Est de l'aire culturelle Adja, les enfants nés dans la coiffe sont considérés comme des petits singes qui ont échappé à leur mère malgré le refus de celle-ci de les libérer par la rupture des membranes. Leur queue de singe est le cordon ombilical (Brand 1995 : 226).

Transposée de l'horizontale à la verticale, l'histoire des forgerons qui habitent la forêt de Neglekpoe répète ainsi celle des femmes qui habitent la forêt de Bè, nues et scarifiées comme les nouveaux-nés que l'on cherche à arracher à la mort. Bien au delà de la référence commune au //144// vodou Nyigblin, forgerons et vodousis s'inscrivent dans un même paradigme. Vue de leur perspective, la forêt ne se présente plus sans ambivalence comme un refuge ombragé de paix et de pluie, mais aussi comme un lieu « chaud », marqué par le feu. Cet aspect n'est pas spécifique aux forêts de Nyigblin. La grande majorité des vodous habitant en forêt se révèle par la chaleur.

La forêt des serpents et génies

Des forêts comme celles d'Awatsé ou de Nyigblin, abritant les vodous tutélaires de villages ou de quartiers, aussi importantes soient-elles pour la vie religieuse collective, n'en restent pas moins minoritaires. La plupart des vodous de forêt ne se trouvent pas à l'entrée du village, mais au milieu des champs, souvent sous un iroko ou dans une termitière aplatie. Contrairement aux vodous protecteurs des villages dont le caractère « trouvé » reste toujours ambigu – les lances, poteries, asen, etc., étant en même temps considérés comme traces des ancêtres – les habitants de ces sites naturels sont sans équivoque des « vodous trouvés ». Il s'agit presque exclusivement de Dan (*dā*), serpents cornus souterrains, et d'Aguin (*ag ā*), aussi appelés Aziza, petits génies de brousse à une seule jambe. Les termitières (*kɔ*) sont souvent considérées comme leur habitation commune. Les forêts qui entourent ces termitières sont en général très petites, et peuvent se réduire à un seul arbre (tel un Iroko) ou ce qu'il en reste. Toutefois, les Dan et Aguin trouvés doivent forcément être associés à une formation végétale, aussi petite soit-elle ; et la présence ou non d'une « forêt » sert de critère infaillible pour savoir si le vodou en question a été « trouvé » ou « installé » par l'homme.

Les histoires de Dan trouvés suivent en général un schéma différent des récits cités jusqu'ici. Considérons, à titre d'exemple, la forêt de Dan à Abouvé (5), un petit bosquet à l'Ouest d'Afagnan-Gbléta, situé sur le terrain d'une famille de ce village. Les cultivateurs travaillant dans les champs situés au bord du bosquet avaient depuis quelques temps remarqué une chaleur insoutenable au sein de la forêt ; on s'y sentait comme sous le soleil brûlant de midi. Le propriétaire du terrain se mit à la recherche de la cause de ce phénomène, et trouva alors, aux pieds d'un grand *Antiaris africana*, une termitière couverte de perles, de colliers, de cauris et d'autres objets précieux. Il s'agissait manifestement du domicile d'un Dan, vénéré depuis lors dans sa forêt.

Ce récit se distingue au moins à trois égards de celui d'Awatsé ou d'autres vodous tutélaires. D'abord le personnage du trouveur a changé : //145// au lieu de réfugiés ou de chasseurs, migrants à la recherche d'une nouvelle demeure, ce sont des cultivateurs sédentaires qui trouvent le vodou lors des travaux champêtres ou de défrichage. Ensuite, le vodou adopte une attitude très différente envers les humains : au lieu de leur offrir refuge et d'anéantir leurs ennemis, il se fait remarquer par une chaleur qui rend impossible la demeure en forêt. Dans d'autres récits, plus explicites, il les rend même malade ou les tue. Bref, il les traite comme des intrus sinon des ennemis. Enfin, les objets trouvés sont d'une autre catégorie : il ne s'agit plus d'outils de culte (canaris, asen, etc.) ou d'armes, patrimoine des ancêtres agnatiques, mais de parures et de signes de richesse, qui relèvent de la sphère féminine et se transmettent traditionnellement en ligne utérine.

Les trois points sont reliés entre eux. La forêt de Dan n'est plus, comme celle d'Awatsé, la première base de la culture au sein de la nature sauvage, mais le dernier rempart de la nature contre l'expansion de la culture. Si la première clairière défrichée est le lieu « frais » par excellence, les derniers bosquets restants deviennent « chauds » si on les réduit encore davantage. Awatsé permet aux chasseurs de devenir sédentaires ; Dan met des limites aux

cultivateurs. En effet, la découverte d'un vodou Dan dans les champs peut conduire au reboisement du site. Plusieurs petits bosquets de la région d'Afagnan ont été nouvellement créés autour d'un Dan trouvé. Il ne faut pas pour autant surestimer la portée écologique de ces mesures. Presque par définition adjacentes aux terrains cultivés, les forêts de Dan sont les plus menacées. La forêt d'Abouve s'est réduite à 0.08 ha, et l'iroko sacré a été abattu pour faire place à une ligne électrique (la chèvre nécessaire pour apaiser le vodou étant payée par la société d'électricité). Plus que tout autre vodou trouvé, Dan démontre la fonction essentiellement symbolique des « forêts sacrées », dont certaines ne sont plus repérables par un observateur extérieur. Cette extrême réduction (souvent à un seul arbre surmontant la termitière) met aussi en cause le caractère agnatique généralement attesté de tous les vodous trouvés. Contrairement à une forêt couvrant tout un terrain, un arbre singulier peut, selon le droit d'héritage traditionnel, être transmis en ligne féminine ; et à la différence des vodous comme Awatsé, Dan n'est pas associé à la fondation d'un groupe agnatique.

Il est vrai que beaucoup d'interlocuteurs insistent sur le principe que tout vodou trouvé (même par une femme), fort de son ancrage local immuable, appartient forcément à la famille paternelle qui possède le terrain. Seuls les Dan « installés » dans les champs – en principe transférables – pourraient être gérés par des groupes utérins. Il y a cependant des contre-exemples. Ainsi le Dan appelé *senayanɔmeda* (Dan de la mère de Senaya) au milieu des champs d'Afagnan-Gbléta (6). Cette « mère de Senaya » n'avait en fait aucun enfant (tous étant morts en bas âge) //146// lorsqu'elle trouva, pendant les travaux champêtres, un objet brillant (comme de l'or) sous un grand iroko (*Milicia excelsa*), aujourd'hui solitaire. Après avoir appris par le devin qu'il s'agissait d'un vodou Dan, elle promit de le vénérer, tomba enceinte et accoucha peu après d'un enfant qui survécut (ledit Senaya). Depuis sa mort, l'office de prêtresse se transmet en ligne utérine (depuis plusieurs générations déjà). Les signes de richesse (en l'occurrence une pièce d'or) sont ici directement associés à la fécondité des femmes, et si le récit ne mentionne pas de chaleur émanant d'une termitière, il met l'accent sur la grossesse, état dont on dit qu'il répand de la chaleur. Les termitières, lieux d'origine de tous les animaux, sont les homologues naturels du ventre maternel, et leurs habitants, Dan et Aguin, se manifestent de préférence par des naissances.

La « chaleur » (*dzodzo*) est généralement le signe d'un état anormal, d'une transition ou d'un passage. À l'opposé de l'harmonie entre une chose et son environnement que désigne l'idée de « fraîcheur » (*fafa*), elle caractérise toute chose qui n'est pas à sa place – qu'il s'agisse d'une termitière qui se retrouve au milieu des champs, ou d'un être humain qui se trouve dans le ventre d'un autre. Le reboisement « ramenant » la termitière en forêt accomplit à cet égard la même fonction que l'accouchement intégrant l'enfant à la communauté des humains : remettre les choses à leur place et rétablir la paix. Fonction analogue à celle que nous avons identifiée pour Awatsé, et qui apparaît donc comme une fonction commune de toutes les forêts sacrées. En revanche, la fonction à laquelle renvoient les forêts de Dan, « chaude » plutôt que « fraîche », n'est pas non plus absente des autres forêts : le nom même d'Awatsé évoque la guerre. En fait, « chaud » et « froid » ne sont pas tant des traits caractéristiques de telle ou telle forêt, que deux aspects que peut présenter toute forêt sacrée en fonction de la perspective adoptée.

Certaines forêts présentent les deux aspects simultanément. Au lieu où se trouve actuellement la forêt de Gninoumé (7), il n'y avait jadis plus d'arbre sauf un grand *Ceiba pentandra* (photo 5), le terrain étant cultivé dans sa totalité. Jusqu'au jour où, pendant la saison sèche, la terre se fendit, et des phénomènes bizarres se produisirent dans le fossé : des tourbillons balayaient la terre, et des lueurs (*dzo*, « feux ») dansaient dans la nuit (signes habituels de la sorcellerie, la forme la plus dangereuse de « chaleur »). Quiconque s'approchait de ce fossé tombait malade et mourait ; les champs limitrophes tombaient en

jachère. Après consultation du devin, les cultivateurs apprirent que la termitière sous le grand arbre abritait un Dan et un Aguin, et décidèrent de laisser repousser la forêt. Mais ils firent plus : le fossé leur rappelant le miracle d'Awatsé à Matsalé, ils demandèrent aux gens de Matsalé d'installer une représentation d'Awatsé dans leur forêt pour établir une communication entre les deux sites. On ne pourrait mieux signifier que les légendes des deux //147// forêts racontent la même histoire de deux points de vue différents: les intrus dont le fossé bloque l'attaque sont cette fois habitants du village, et la victoire incombe, non au vodou tutélaire des ancêtres fondateurs, mais au vodou protecteur des animaux sauvages, Aguin.

Toutefois, il ne suffit pas de dire que Aguin est aux animaux ce que Awatsé est aux hommes. Les deux vodous sont vénérés par les hommes, et si leur relation avec Awatsé « l'ancêtre » est finalement une relation avec eux-mêmes, celle avec Aguin les met forcément en relation avec un domaine qui n'est pas le leur. Aguin ne se révèle qu'aux intrus (de préférence aux chasseurs); si tout le monde était à sa place, il n'existerait pas. La communication avec Aguin implique en soi une transgression des frontières, et le seul site sacré qui lui soit propre devrait prendre la forme paradoxale d'un passage permanent, comme le site de Gninoumé au moment où les tourbillons et les feux y sévissaient : ni forêt, ni terrain cultivable, où rien n'est à sa place et personne n'est chez lui. Or ce type de site existe – c'est le *dzogbe* (« brousse chaude »), le cimetière des mauvais morts. Bien que rarement conçu comme « forêt sacrée », et en général diamétralement opposée à la notion de *ave*, il appartient au même système symbolique que les sites sacrés discutés jusqu'ici, dont il n'est qu'une dernière transformation.

La forêt des mauvais morts

Le terme *dzogbe*, souvent traduit par « désert » ou « savane », désigne au sens large tout lieu qui n'est pas cultivé ni habité par l'homme, ni ombragé par des arbres ; une zone stérile et chaude, couverte de mauvaises herbes, exposée au soleil et aux feux de brousse. Au sens plus restreint, on l'emploie pour désigner le lieu où l'on enterre les mauvais morts : guerriers et chasseurs, accidentés, femmes mortes en couches, lépreux, fous... Toujours situé hors du village mais jamais très éloigné, il se présente le plus souvent comme un champ de paille ou de broussailles (photo 6), bien que l'on trouve aussi des *dzogbe* dans de petits bosquets qui ne se distinguent écologiquement en rien des forêts sacrées (*ave*)²⁶. En fait, la différence entre *dzogbe* et *ave* ne réside pas tellement dans l'écologie de l'endroit mais dans la manière dont il est aménagé. La clair//148//rière d'une forêt sacrée, bien défrichée et nettoyée, se présente comme un lieu de culture gagné sur la nature. À l'inverse, le *dzogbe* donne l'image d'un lieu de culture envahi par la nature : des tombeaux à moitié disparus s'y trouvent, en désordre total, disséminés entre des cuvettes cassées, des vêtements déchirés et des vestiges d'anciennes offrandes, tout cela plus ou moins recouvert par une végétation sauvage censée tôt ou tard effacer la trace des tombes. La fonction des plantes est ici très différente de celle de « pagne » ou de « case » assignée aux forêts sacrées : loin de marquer le lieu, elle consiste à le faire disparaître.

Aucun vodou, ni « trouvé », ni « installé », ne se trouve au *dzogbe*. Cependant il existe un vodou, appelé tron (*trɔ*) en pays ouatchi²⁷, dont il on dit qu'il en provient. Ses futures

²⁶ En dépit de l'opposition formelle entre la notion de *dzogbe* et celle d'espace cultivé, il n'est pas exceptionnel de trouver des *dzogbe* au milieu de palmeraies, de champs de manioc, voire de champs de maïs. Souvent ils se réduisent à des coins réservés aux mauvais morts dans les cimetières civils.

²⁷ En Ewé occidentale, « tron » est simplement le terme pour « vodou ». De même, le terme « tronsi » (*trɔsi*), utilisé à l'Ouest pour toutes sortes de vodousis, voire de prêtresses, est en pays ouatchi exclusivement réservé aux prêtresses du vodou de *dzogbe*.

prêtresses (tronsis ou amegansis, exclusivement des femmes) doivent, à la fin de leur formation, y passer une nuit, emballées dans des nattes et linceuls comme autrefois les cadavres. Cet enterrement symbolique est considéré comme un passage singulier parmi les mauvais morts, dont les novices sont censées apprendre la langue des morts et recevoir les pouvoirs nécessaires pour ce qui sera désormais leur principale occupation : la nécromancie, l'invocation des esprits. Ce rite initiatique, appelé « dormir au *dzogbe* » (*dzogbedɔɔ*), est identifié à la construction du vodou²⁸. Certains soutiennent même que le vodou serait assemblé par les mauvais morts au moyen d'ingrédients emballés avec les novices dans les nattes et linceuls. Ce dernier point est important. Le vodou consiste en effet matériellement dans une grandealebasse emballée d'une percale blanche (comme les novices) et contenant, selon ce que l'on peut apprendre des prêtresses, tout ce que les novices auraient porté sur leurs corps pendant l'initiation (nattes, linceuls, perles, etc.). Les rumeurs parlent aussi de morceaux de cadavre, ce qui n'est pas incohérent dans ce cas. Le vodou est déposé dans une chambre de la maison de la prêtresse, sans qu'aucune herbe n'y soit enterrée. Et la raison avancée pour cette absence de plantes enterrées est précisément qu'il s'agit d'un « vodou de morts », donc d'enterrés. Il faut savoir que le rite d'enterrement des mauvais morts prévoit de couvrir le cadavre de toutes sortes d'herbes de brousse que les danseurs funéraires lui jettent sur le corps. Une danse similaire a lieu lors du rite initiatique, quand les prêtresses courent avec des herbes de brousse autour des « cadavres » des novices. Si le vodou n'est donc pas enterré – à la différence des autres vodous installés – c'est que sa prêtresse a été enterrée, sans herbes liturgiques (*ama*), mais symboliquement recouverte de toutes les herbes de la brousse.

//149//

En résumé, on observe un parallélisme très net entre le corps de la prêtresse et le corps du vodou. Parallélisme qu'il faut prendre en compte pour comprendre le rituel nécromancien, au cours duquel la voix du mort est censée sortir du vodou (donc de laalebasse), alors qu'elle sort en réalité du corps de la prêtresse comme si cette dernière portait les morts dans son ventre. Tron et tronsi sont inséparables du début à la fin. Construit dans la nuit même où celle-ci fut initiée, celui-là sera enterré avec elle après sa mort. Malgré cet attachement exclusif à la personne de la prêtresse, le tron est considéré comme un vodou de la famille maternelle. Chaque prêtresse défunte doit être remplacée par une parente utérine, même après plusieurs générations, et chaque construction de tron est considérée comme la reconstruction du tron d'une aïeule défunte. Le tron se trouve ainsi dans un incessant processus oscillatoire de disparitions et réapparitions, dans un lieu différent à chaque fois (la parenté utérine étant dispersée).

Vodou du *dzogbe* (*dzogbevodu*), le tron se présente donc à tous égards comme le contraire d'un vodou de forêt sacrée (*avevodu*) tel Awatsé ou Taklawou : géré par des femmes et non par des hommes, transmis en ligne utérine et non agnatique, attaché à une personne et non à un lieu, toujours en circulation et non « né avec la terre », dedans et non dehors, chaud et non froid. Toutefois, le *dzogbe* n'est pas simplement une forêt sacrée en négatif. La plupart des sites sacrés naturels présente les deux aspects, et si nous avons jusqu'à présent traité les vodous de forgerons, de termitières, de rescapés comme autant de transformations des vodous tutélaires, nous pouvons aussi bien les considérer comme des transformations des vodous de mauvais morts.

Le complexe symbolique des mauvais morts est étroitement entrelacé avec celui de la forge (centré autour de Nyigblin) et de la chasse (auquel appartient Aguin). Les forgerons sont

²⁸ Pour une description plus détaillée de ce rituel voir Hamberger 2009a (chap. 9).

traditionnellement chargés d'effacer les conséquences spirituelles d'un accident (l'eau lustrale de Nyigblin de Neglekpoe sert à cela), et certains enterrements au *dzogbe* doivent être effectués par eux. Gun (*guñ*), vodou de la forge et du fer, en pays ouatchi souvent identifié à Nyigblin, est également le vodou des morts accidentés. On les appelle *gũku*, « morts de Gun », et le *dzogbe* est considéré comme le « dépotoir » où ce vodou jette ses victimes. Le lien est encore plus intime avec Aguin, « chef de la brousse » (*gbetɔ*) et maître des animaux sauvages. Considéré comme habitant du *dzogbe*, il sert de messenger aux tronsis lorsqu'elles invoquent les morts. Elles le portent dans leur pagne sous forme de statuette, voire l'appellent leur enfant. Cette coopération du génie de brousse avec les nécromanciennes s'explique certes par le rôle général qu'il joue dans la communication avec les esprits. Il apporte non seulement les esprits de mort, mais aussi ceux des enfants (aucune grossesse ne peut aboutir sans son concours), et plus largement toute sorte //150// d'inspiration : les herboristes lui doivent leurs connaissances, les chanteurs leurs compositions. Nécromancie, grossesse, science ou art : tout échange avec le monde des esprits implique le génie de brousse. Mais le monde des esprits est avant tout le monde des animaux sauvages, la forêt vierge, et les chasseurs sont les premiers à entrer en contact avec ce monde. Or ce contact se solde obligatoirement par une mort violente, de l'animal sinon du chasseur. Chasseurs et animaux sauvages sont les prototypes des mauvais morts, des morts du *dzogbe*.

Il est certain que la divination des tronsis (amegansis) s'inscrit dans la tradition d'un culte cynégétique ancien²⁹. Les visions que les amegansis rapportent de la nuit qu'elles ont passée parmi les mauvais morts comportent aussi des rencontres avec des animaux tués. Une novice qui aurait, lors de sa formation, violé un interdit, serait dévorée par eux et ne se réveillerait plus au lendemain du rite. Toutes les amegansis s'interdisent de manger du gibier.

La relation que les chasseurs entretiennent avec Aguin est marquée par une ambiguïté fondamentale. En premier lieu, Aguin, protecteur des animaux, est leur ennemi juré. Il les fait s'égarer en brousse, les rend fou ou les enlève dans les termitières – les contes des chasseurs sont pleins de rencontres effrayantes avec Aguin. D'un autre côté, et pour la même raison, tout chasseur doit entrer en rapport avec Aguin afin d'obtenir le pouvoir de tuer du gibier ; et les rencontres effrayantes se présentent souvent comme des rites de passage pour devenir un grand chasseur. La relation avec Aguin n'en reste pas moins ambivalente et risque à tout moment de s'inverser. S'il aide le chasseur à tuer les animaux, il aide aussi les animaux à tuer le chasseur, par les mêmes moyens. Tous les grands chasseurs sont réputés pouvoir se transformer en animaux pour mieux s'approcher de leur proie. Inversement, les animaux peuvent adopter la forme humaine s'ils veulent venger un des leurs, et les anciens rites de chasse servaient précisément à éviter cette éventualité. Dans un conte ouatchi, l'animal (un buffle, le plus grand gibier de la région) adopte l'apparence d'une femme et épouse le chasseur afin de le tuer. L'inimitié mortelle entre les intrus et les habitants de la brousse s'exprime ainsi en termes de mariage.

Ce schéma se retrouve dans les récits de fondation de village dont nous sommes partis. Rappelons que cette fondation est souvent décrite comme une rencontre entre, d'une part, des immigrants guidés par un chasseur, et d'autre part, des autochtones vivant en forêt dense, parfois d'apparence animale (singes). Dans les légendes de Tado comme d' Afagnan, cette rencontre se scelle par une alliance matrimoniale ou une adoption : Tɔgbe Anyi épouse une fille des forgerons autochtones, Saga, //151// selon une version (Koumako 1998 : 13), leur donne une fille en mariage. Or, si le peuple autochtone se présente ici comme un peuple de forgerons venant du ciel, d'autres récits le décrivent comme un peuple de génies de brousse

²⁹ Pour une discussion plus détaillée voir Hamberger 2009b.

(Aguin ou Aziza) habitant dans les termitières (Bertho 1949 : 126). Parfois on les décrit comme de petits hommes rouges à queue (Wendl 1991 : 153 ; Gilli 1997 : 107 ; Etou 2006 : 136 sq.) grim pant sur des arbres (Surgy 1988 : 144), les assimilant ainsi aux forgerons de Neglekpoe que certaines sources représentent comme des « hommes rouges » (Pazzi 1973 : 67). Spieth (1906 : 684 ; 1911 : 137) et Westermann (1928 : 196) identifient Aziza à un chimpanzé³⁰, et le messager des nécromanciennes s'appelle, dans les sources anciennes (ibid. : 499, Westermann 1935 : 10), *fiele* (« petit singe »), lui aussi de couleur rousse. En effet, les singes rouges, surtout connus comme transformations des jumeaux, représentent le modèle de tous les animaux de forme humaine (ou *vice versa*), se situant à mi-chemin entre humains et animaux, village et brousse. Mais ce n'est qu'un aspect. Pré-humains au sens phylogénétique, ils le sont aussi au sens ontogénétique : comme l'indique leur petite taille, leur voix haute et fine, et leur queue (variante du cordon ombilical), ce sont des enfants.

Quel que soit le contexte symbolique – forêt sacrée ou *dzogbe* – la brousse vierge se présente habitée d'un peuple autochtone de génies, représentant à la fois les animaux sauvages et les enfants à naître. Toutefois, le contact entre les humains et ce peuple entraîne des résultats différents selon qu'il s'agit d'un récit de fondation ou d'un conte de chasseur. Les héros des récits de fondation *domestiquent* les habitants de la brousse en coupant leurs cordes et leurs queues ; et dans la mesure où les singes cessent d'être des animaux pour devenir des humains, les chasseurs aussi cessent d'être des chasseurs pour devenir cultivateurs et sédentaires. Si, en revanche, les animaux adoptent la forme humaine dans les contes de chasseurs, ils ne le font pas pour s'humaniser, mais au contraire pour leurrer les hommes, tout comme les humains, pour être de bons chasseurs, doivent se transformer en animal, au point de devenir la proie de l'anti-chasseur, Aguin. À l'inverse de la relation hiérarchique entre pères et enfants dont parlent les récits de fondation, le rapport entre chasseurs et animaux consiste en une série infinie d'intrusions, d'enlèvements et de transformations réciproques, un changement incessant de côtés. Cette réciprocité caractérise également le rapport entre les amegansis et les mauvais morts. Symboliquement enterrées au *dzogbe*, elles installent le vodou de la brousse dans leur propre chambre. S'étant rendues parmi les mauvais //152// morts, elles acquièrent le pouvoir de les faire venir chez elles. Chasseurs inversés, elles ne tuent pas les vivants mais font revenir les défunts, en leur prêtant leurs propres corps pour s'exprimer.

La différence entre ces deux types de relation se manifeste plus clairement lorsque nous revenons sur la fonction primordiale de la forêt sacrée : la fonction de refuge. La forêt sauve ses protégés de la mort et de l'esclavage qui les menacent (souvent symbolisé par l'eau). Le *dzogbe*, au contraire, représente tous les lieux où l'on trouve une mort violente, loin de chez soi. En pays bè et guin, on y enterrait les esclaves (Amouzou 1979 : 171, Wendl 1999 : 114 sq.). La « savane » est le domaine privilégié de la chasse au feu, mais aussi, au sens large, de la chasse aux esclaves, considérés comme originaires des savanes du Nord (*dzogbedzi*). À l'inverse du lieu ombragé et protégé que représente la forêt sacrée, le *dzogbe*, exposé aux rayons du soleil, concentre tous les dangers possibles. Mais la polarité entre refuge et danger n'exprime qu'un aspect partiel du rapport entre les deux lieux. D'un côté, nous avons déjà noté à plusieurs reprises l'ambiguïté de la fonction de la forêt comme refuge : soit les réfugiés prennent à leur tour des captifs (les forgerons de la forêt de Neglekpoe), soit le refuge se présente lui-même comme un lieu de captivité (les « épouses » de la forêt de Bè). De l'autre

³⁰ De même, Westermann (1954 : 217) indique une affinité entre Aguin (*ag ā*) et le babouin, qui porte le surnom *g ā*. Sur l'identification d'Aguin (Aziza) avec un singe cf. aussi Herskovits 1938 : II, 262.

côté, si le vodou du *dzogbe* est explicitement un vodou des esclaves³¹, il est tout autant un vodou de propriétaires d'esclaves, et cette ambivalence essentielle caractérise également ses prêtresses. Tenues pendant de longues années dans un état de captivité au couvent du tron puis symboliquement enterrées au *dzogbe*, elles en reviennent couvertes de signes de richesses, les bras et chevilles enveloppés d'épais colliers de cauris qui, selon le témoignage unanime des amegansis, représentent l'argent avec lequel leur aïeule a acheté ses esclaves. Chaque amegansi descend en ligne maternelle d'une femme que les récits présentent tantôt comme riche propriétaire d'esclaves, tantôt comme esclave. Certains récits rapportent même une transformation de l'aïeule comparable au rite de passage au *dzogbe* : menant d'abord une existence d'esclave, elle finit par devenir une riche prêtresse de tron, après avoir disparu, pendant une longue période, dans l'eau³²...

Cette permutabilité des figures de l'esclave et de sa maîtresse s'explique par le fait que les esclaves étaient traditionnellement intégrés dans les familles maternelles de leurs acheteurs – les héroïnes des récits d'origine achètent leurs filles. À l'inverse, la famille maternelle d'un meurtrier devait livrer à la famille de la victime un de ses membres //153// comme esclave, destiné à remplacer l'assassiné. Or, l'enterrement au *dzogbe* est effectivement considéré comme un sacrifice pour les parents maternels ; et souvent, ce sont des maladies ou des cas de folie dans la famille maternelle qui incitent celle-ci à envoyer une fille au couvent de tron. Les amegansis se rapprochent ainsi, symboliquement sinon réellement, des « esclaves du vodou » (*fisi di*), filles obligées de servir un vodou pour expier un crime commis par un parent utérin. Toutefois, elles ne se sacrifient comme esclaves que pour resurgir comme les incarnations de leurs propriétaires. Au rapport asymétrique entre réfugié et protecteur, immigré et hôte, preneur et donneur de terrain, que les récits de fondation des forêts sacrées présentent en termes de parenté agnatique, s'oppose ainsi, en termes de parenté utérine, un rapport réciproque entre meurtrier et victime, esclave et maîtresse, chasseur et animal. Le premier rapport est fondamental pour la constitution d'un groupe local, le deuxième fonde la relation avec l'étranger. Ces deux principes définissent les axes du système de coordonnées symboliques dans lequel se distribuent les multiples transformations de la forêt.

Conclusion

Les sites sacrés naturels en pays ouatchi sont des lieux liminaux. Chacun est associé à une histoire migratoire, une légende de déplacement. Soit qu'ils marquent le moment d'installation durable dans un nouveau chez-soi, soit, à l'inverse, l'apogée du déracinement et de la captivité. Les forêts des vodous tutélaires et les cimetières des mauvais morts représentent les modes extrêmes de ces deux moments : lieux d'arrivée et de paix retrouvée dans le premier cas, lieux d'exil et d'agitation éternelle dans le second. Toutefois, ils ne représentent pas tant deux *types* de lieu que deux *aspects* de tout lieu. Aspects qui correspondent à deux figures ancestrales : les réfugiés de Notsé, hôte et protecteur l'un de l'autre dans l'ordre d'arrivée, deviennent les ancêtres agnatiques que l'on vénère dans les vodous tutélaires, tandis que les aïeules utérines, vénérées dans les vodous du *dzogbe*, apparaissent à la fois comme esclaves du Nord et esclavagistes du Sud. Entre ces pôles s'épanouit tout un champ de transformations possibles. Des captifs étrangers se transforment en autochtones de la brousse, des femmes concentrées au cœur de la forêt en femmes enterrées parmi les mauvais morts, des chasseurs attirés par le bruit en clandestins qui se

³¹ L'installation d'un tron présuppose obligatoirement celle du vodou Tchamba, commémorant un esclave ou propriétaire d'esclave, et vodou tutélaire des familles maternelles. Souvent Tchamba et Tron sont considérés comme « la même chose ».

³² Pour une discussion approfondie de ce récit voir Hamberger 2009a (récit 15, histoire de Tolissi).

cachent dans le silence. Chaque site a son histoire singulière et son symbolisme propre, il n'y en a pas deux qui soient parfaitement semblables. Cependant toutes ces histoires racontent, //154// de différents points de vue, le même événement qui est l'installation dans un lieu. Les forêts, bosquets et brousses sacrés qui entourent les villages représentent autant de perspectives sur les implantations des hommes. Même imaginés comme reliques d'un espace naturel, ils servent de symboles de l'espace humain. Dans cette fonction symbolique, largement indépendante de leur substance écologique, se révèle leur affinité aux feuilles qui composent les vodous domestiques. De même qu'il faut enterrer des plantes dans le sol du village afin d'installer les vodous parmi les hommes, il faut envelopper les villages de plantes pour installer les hommes parmi les vodous. Si les tertres d'argile érigés sur les feuilles enterrées sont une manière de représenter les autres, les forêts sacrées sont une manière d'adopter la perspective des autres pour se représenter soi-même.

Références bibliographiques

AGBANON II, 1991 [1934] – *Histoire de Petit-Popo et du Royaume Guin* (orig. *Mémoire sur l'histoire de Petit-Popo ou Anécho et du peuple Guin (Mina) et étude rapide sur les moeurs et coutumes du peuple Guin ou Mina*), Lomé: Commission d'étude des coutumes du Togo, dactyl., réimpr. Lomé: Haho-Karthala.

AGBETIAFA K., 1979 – « Le mythe de la tourterelle et du python chez les Ewé », *Annales de l'Université du Bénin*, Série lettres, N° spécial : 157-163.

ADOTEVI L., 2001 – « Contribution à l'étude de l'esclavage en pays guin-mina à l'époque précoloniale (XVIIIè-XIXè siècle) », *Le tricentenaire d'Aneho et du pays guin*, ed. N. L. Gayibor, Actes du colloque international sur le tricentenaire du pays guin, Lomé PUB, 117-136.

AMOUZOU K. A., 1979 – *Religion et société : les croyances traditionnelles chez les Bè du Togo*. Thèse de doctorat, EHESS.

ANTHEAUME B., 1978 – *Agbetiko, terroir de la basse vallée du Mono (Sud-Togo)*, Paris : ORSTOM.

ANTHONY M., VERGER P., 1997 – « Le corps mystique dans la tradition yoruba: Sanponna et la peau », in I. Bianquis, D. Le Breton, C. Méchin (éds.), *Usages culturels du corps*, Paris : L'Harmattan : 13-39.

BERTHO J., 1946 – « La légende de la reine qui sacrifie son fils unique. Comparaison de la version des Baoulé de la Côte d'Ivoire et de la version des Yoruba de la Nigeria », *Notes Africaines* : 19-20.

BERTHO J., 1949 – « La Parenté culturelle des Yorubas aux peuplades de Dahomey et Togo », *Africa* 19 (2) : 121-132.

BRAND R., 1995 – « Réalité anthropologique des jumeaux et Cultes Vodun //155// au Sud-Bénin », in Cl. Savary, C. Gros (éds.), *Des Jumeaux et des autres*, Genève : Georg.

BRIVIO, A., 2008 – « 'Nos grands-pères achetaient des esclaves... ' Le culte de Mami Tchamba au Togo et au Bénin », *Gradhiva* 8 : 64-79

DEBRUNNER H. W., 1961 – *Witchcraft in Ghana: a study of the belief in destructive witches and its effect on the Akan tribe*. Kumasi: Presbyterian Book Depot.

DOSSE A., 1994 – *Histoire d'une théocratie: Togoville des origines à 1914*, Lomé : PUB.

ETOU K., 2006 – *L'aire culturelle Nyigblin Togo Ghana du XVIII^e à la fin du XIX^e siècle*, Thèse de doctorat, Lomé : Université du Bénin.

GAYIBOR N. L., 1985 – *L'aire culturelle ajatado des origines à la fin du XVIII^e siècle*, thèse d'état, 3 vol., Université Paris I

GAYIBOR N. L., 1990 – *Le Genyi. Un royaume oublié de la côte du Guinée au temps de la traite des Noirs*, Lomé : Haho-Karthala.

GEURTS K. L., 2003 – « On embodied consciousness in Anlo-Ewe worlds : A cultural phenomenology of the fetal position », *Ethnography* 4 (3) : 363-395.

GILLI B., 1997 – *Naissances humaines ou divines ? Analyse de certains types de naissances attribués au Vodou*, Paris : Haho.

GOEH-AKUE M.A., 2001 – « Le patrimoine architectural d'Aneho, une conséquence de l'ébauche d'une accumulation primitive du capital », in N. L. Gayibor (éd.), *Le tricentenaire d'Aneho et du pays guin*, Lomé : PUB, Actes du colloque international sur le tricentenaire du pays guin, 559-585.

HAMBERGER K., 2006 – « Les sites sacrés naturels au Togo de Sud-est. Cadre social et fonction religieuse », in D. Juhé-Beaulaton (dir) « Les sites sacrés naturels : La 'conservation de la biodiversité' comme source d'enjeux économiques et sociaux (études de cas au Bénin, Burkina Faso et Togo) », Rapport du projet IFB, consultable sur le site Hal/SHS.

HAMBERGER K., 2009a – *La parenté vodou. Organisation sociale et logique symbolique en pays ouatchi*, Thèse de Doctorat, EHESS, Paris.

HAMBERGER K., 2009b – « Matrilinéarité et culte des aïeules chez les Ewé », *Journal des Africanistes*, à paraître en novembre 2009*.

HERSKOVITS M. J., 1938 – *Dahomey, an ancient West African Kingdom*, 2 Vol. ; New York: J. J. Augustin.

JUHE-BEAULATON D., ROUSSEL B., 1998 – « À propos de l'historicité des forêts sacrées de l'ancienne côte des esclaves », *Plantes et paysages d'Afrique. Une histoire à explorer*. ed. Monique Chastanet, Paris: Karthala 353-381.

JUHE-BEAULATON D., 1995 – *Les paysages végétaux de la côte des Esclaves du XVIII^e siècle à la veille de la colonisation : essai d'analyse historique*, Thèse de doctorat, Université Paris I. //156//

JUHE-BEAULATON D. 1999 – « Arbres et bois sacrés: lieux de mémoire de l'ancienne Côte des Esclaves », in J.-P. Chrétien et J.-L. Triaud. (éds.), *Histoire d'Afrique. Enjeux de mémoire*. Paris: Karthala.

KARL-AUGUSTT E., 1984 – « Les populations du Mono béninois (esquisse historique) », *Peuples du golfe du Bénin : Aja-Ewé (Actes du Colloque de Cotonou)*, Paris : Karthala : 243-268.

KOKOU K., ADJOSSOU K., 2005 – « Les forêts sacrées de l'aire Ouatchi au Sud-est du Togo et les contraintes actuelles des modes de gestion locale des ressources forestières », *VertigO. La revue en sciences de l'environnement* 6 (3).

KOSSI K. E., 1990 – *La structure socio-politique et son articulation avec la pensée religieuse chez les ajà-Tado du sud-est Togo*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag

KOUMAKO T. F., 1998 – *Esquisse de l'histoire d'Afanyan. Le site Afan-nyan et son dieu tutélaire Awatsè (Essai anthropologique)*, Lomé: ronéo.

MIGNOT A., 1985 – *La terre et le pouvoir chez les Guin du Sud-est Togo*, Paris : Publications de la Sorbonne.

PAZZI R., 1973 – *Notes sur l'aire culturelle d'origine Aja, fascicule 1-2 : Recherche sur l'histoire des peuples Aja, Evé, Gèn et Fon depuis les origines jusqu'au siècle passé*, Lomé : Mission catholique, Afanya.

PAZZI R., 1976 – *L'homme evhé, aja, ge, Fon et son univers (Dictionnaire)*, Fascicule ronéotypé, distribué par l'auteur, Lomé.

PAZZI R., 1979 – *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle Ajatado*. Lomé : Univ. du Bénin, Inst. Nat. des Sciences de l'Education, Etudes et Documents de Sciences Humaines

ROSENTHAL J., 2005 – « Religious Traditions of the Togo and Benin Ewe », *A handbook of eweland. The Ewe of Togo and Benin*, ed. Benjamin Lawrance, Accra: Woeli, pp. 182-196.

SPIETH J., 1906 – *Die Ewe-Stämme : Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*. Berlin : D. Reimer (Ernst Vohsen).

SPIETH J., 1911 – *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig: Dietrich.

SURGY A. de, 1975 – « La partition des unités cycliques de temps en pays Evhé », *Journal de la Société des Africanistes* 45, 1-2: 37-67.

SURGY A. de, 1981 – *La Géomancie et le culte d'Afa chez les Evhé du littoral*, Paris : Publications orientalistes de France.

SURGY A. de, 1988 – *Le Système Religieux des Évhé*. Paris : L'Harmattan.

SURGY A. de, 1990 – « Le prêtre-roi des Evhé du Sud-Togo », *Systemes de pensee en Afrique noire* 10 : 93-120.

WENDL T. 1991 – *Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen*, Münster: Lit.

WENDL T. 1999 – « Slaves, Spirit Possession and Rituel Consciousness. The Tchamba Cult among the Mina of Togo », *Spirit Possession : Modernity and Power in Africa*, éd. Behrend, Heike et Luig, //157// Ute. Madison : The University of Wisconsin Press : 111-123.

WESTERMANN D. H., 1928 – « Gottesvorstellungen in Oberguinea », *Africa* 1 (2) : 189-209.

WESTERMANN D. H., 1935 – *Die Glidy-Ewe in Togo, Züge aus ihrem Gesellschaftsleben*, Berlin : W. de Gruyter.

WESTERMANN D. H., 1954 – *Wörterbuch der Ewe-Sprache*, Berlin: Akademie-Verlag.

