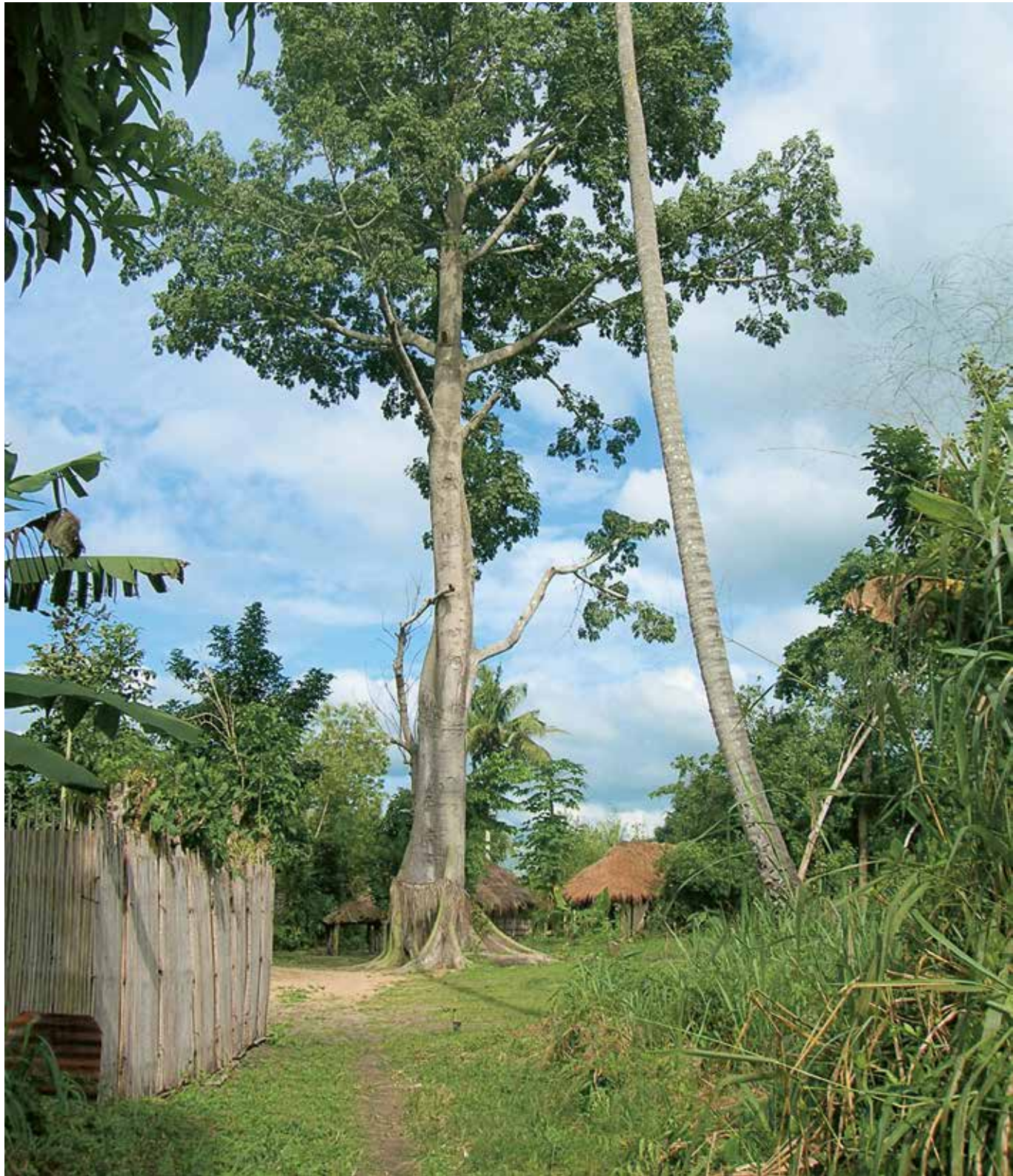




DOMINIQUE JUHÉ-BEAULATON ET QUENTIN NICOLAÏ

# Des forêts sacrées aux cours-jardins dans le Sud du Bénin

Les paysages du Bénin méridional<sup>1</sup>, en Afrique de l’Ouest, se caractérisent par des mosaïques de savanes et de forêts, de jachères et de champs cultivés où les îlots forestiers et les forêts riveraines<sup>2</sup> apparaissent comme des éléments saillants. Il s’agit du cœur de la zone appelée “Savane du Bénin”, en raison de l’interruption du domaine forestier guinéo-congolais entre le Ghana et le Nigeria qui laisse place à des formations de savanes<sup>3</sup>. Certains chercheurs considèrent les formations boisées encore présentes comme les reliques d’une végétation forestière originelle disparue, mais cette théorie est largement remise en cause aujourd’hui<sup>4</sup>. Pour les différentes populations – principalement les Aja et les Fon – rencontrées dans cette région, les formations boisées sont perçues comme sacrées. Ces populations présentent des affinités sur le plan linguistique et religieux, et nombre d’habitants pratiquent encore, mais à des degrés divers, la religion vodou<sup>5</sup>. Les arbres et les formations forestières occupent une place centrale dans les rituels<sup>6</sup> et abritent les sanctuaires de nombreuses divinités ou vodous. Manifestations ou éléments dits naturels, ancêtres divinisés, ces vodous sont d’une grande diversité et très hiérarchisés. Afin d’aider le lecteur à mieux saisir ce qu’ils sont, et sans vouloir en réduire la complexité, nous regroupons sous le terme “vodous”, d’une part, des vodous émanant de la cosmogonie des populations de la région<sup>7</sup> et, d’autre part, un grand nombre de divinités en relation avec des événements historiques ou des phénomènes interprétés comme extraordinaires qui figurent à leurs côtés. Chaque lignage a ses propres divinités, dont l’ancêtre fondateur mythique ou déifié. Certains

Dominique Juhé-Beaulaton (UMR 7206 écoanthropologie et ethnobiologie CNRS-MNHN) et Quentin Nicolai (doctorant au centre de recherche HABITER, faculté d’architecture La Cambre-Horta, Université libre de Bruxelles).

PAGE PRÉCÉDENTE  
Cet arbre, un fromager (*Ceiba pentandra*), est la résidence d’un vodou. Une ceinture de feuilles de palmier le signale. Sedjè Denu, 2005. Photographie D. Juhé-Beaulaton

1. La rédaction du présent article a été soutenue par le Fonds de la recherche scientifique (FNRS), référence T.1097.14).  
2. Les termes de “forêt riveraine” ou “forêt galerie” désignent l’ensemble des formations végétales présentes en bordure du réseau hydrographique.  
3. Cette savanisation peut en partie s’expliquer par des facteurs climatiques. Les origines de cette savane ont été .../...

Forêt sacrée “Hlanzoun” visible depuis le village de Lokoli, Zogbodomey, 2016. Photographie Q. Nicolai.



.../...  
et sont encore discutées. À ce propos, voir Aziz Ballouche, “Histoire des paysages végétaux et mémoire des sociétés dans les savanes ouest-africaines”, in *Historiens et Géographes*, n° 379, 2002, p. 239-248.  
4. Sur la “théorie des reliques”, voir Michael J. Sheridan, “The Dynamics of African Sacred Groves: Ecological, Social, and Symbolic Processes”, in M. J. Sheridan et C. Nyamweru (dir.), *African Sacred Groves, Ecological Dynamics and Social Change*, Ohio University Press, Athens / James Currey Press, Londres, 2008, p. 9-41.  
5. Nous considérons le vodou comme une religion qui régit tous les actes et pensées au même titre que le christianisme ou l’islam. Voir les ouvrages de Bernard Maupoil, *La Géomancie à l’ancienne Côte des esclaves*, Institut d’ethnologie, Paris, 1943, et Pierre Verger, *Dieux d’Afrique : culte des orishas et vodouns à l’ancienne Côte des esclaves en Afrique et à Bahia, la baie de Tous les Saints au Brésil*, Revue noire, Paris, 1995 [1954].  
6. Roberto Pazzi, “Éléments de cosmologie et d’anthropologie Évé, Adja, Gen, Fon”, *Annales de l’Université du Bénin*, Togo, numéro spécial, 1979, p. 41-55.  
7. Mahu et Lissa sont les divinités fondatrices du monde ; Sakpata est le vodou de la terre mais aussi de certaines maladies éruptives ; le vodou Hèvioso se manifeste par la foudre ;  
.../...

vodous, comme les ancêtres royaux, ont acquis une renommée et un pouvoir en dehors du lignage d’origine. Ils participent aux stratégies de domination ou d’aliances entre lignages et populations et ont une connotation identitaire et politique qui dépasse la simple unité familiale. Les vodous peuvent avoir des formes matérielles très diverses comme un monticule de terre, une pierre, un arbre, une sculpture anthropomorphe<sup>8</sup>...

Plusieurs expressions sont utilisées dans le langage courant à la fois par les habitants, les gestionnaires des ressources forestières et les scientifiques pour désigner les sanctuaires : forêt sacrée, bois sacré, bois fétiche. Les expressions comme “site sacré naturel” ou “forêt relique communautaire” correspondent à des catégories construites par les aménageurs. Certains chercheurs en sciences sociales préfèrent utiliser l’expression “sanctuaire boisé<sup>9</sup>”. L’onomastique est une clé d’interprétation et de classification de ces sanctuaires boisés. En effet, les noms propres ou les expressions servant à les désigner dans les langues vernaculaires permettent de les caractériser en fonction de leur histoire, des systèmes d’interdits, de leurs fonctions et de leurs associations avec d’autres lieux<sup>10</sup>. La traduction littéraire de *vodou zoun* est “forêt de vodou” (*zoun* : forêt) en langue fon et chaque forêt est appelée du nom du vodou : Sakpatazoun, Hlanzoun, Kpassèzoun.

Ces sanctuaires boisés sont souvent situés à proximité immédiate des villages, autour d’une source, au sommet d’une colline ; ils ont des superficies variables, souvent modestes, de moins d’un hectare à plusieurs dizaines. L’expression “forêt sacrée” ne semble donc pas la plus appropriée mais elle reste la plus employée au Bénin comme dans d’autres pays africains<sup>11</sup>.

La question des forêts sacrées<sup>12</sup> a été déjà bien étudiée par des chercheurs d’horizons disciplinaires variés<sup>13</sup>. Nous l’aborderons ici en combinant l’histoire et l’architecture pour cerner la place et le rôle de ces formations végétales dans les paysages de la région. Les enquêtes sur le terrain auprès des habitants, des responsables religieux, des agents de l’État ont permis de préciser la place de ces sites sacrés dans les paysages actuels, leur statut pour les habitants qui les façonnent et l’histoire de leur création. Les témoignages ont également révélé les mutations sociales qui pèsent sur les modes de gestion de ces sites sacrés et renforcent les enjeux politiques et identitaires qui s’y attachent.

## LES FORÊTS SACRÉES DANS LA COMPOSITION DES TERRITOIRES

### PERCEPTIONS ET FONCTIONS

Dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les voyageurs européens présents sur la côte ouest africaine ont remarqué la présence d’arbres isolés et d’îlots forestiers à proximité des villages dans ce milieu ouvert de savanes. Un commerçant hollandais, Guillaume Bosman (1705), en donne la description suivante dans son récit de voyage :

“Il n’y a point de village qui n’ait un petit bois sacré où les principaux vont faire leurs sacrifices soit pour le commun soit pour eux en particulier. Ils tiennent ces bois pour sacré et il y a des défenses très expressives de les polluer ou de les endommager en coupant quelques branches d’arbres. Outre la peine attachée à cette défense, ceux qui la violent attirent sur eux une malédiction universelle<sup>14</sup>.”

Les caractéristiques notées par ce voyageur s’observent toujours : arbres isolés, bosquets ou boisements étendus, ces sanctuaires occupent une place tout à fait particulière dans la manière dont les habitants appréhendent leur environnement. Ce sont des lieux de communication privilégiés avec les vodous qui peuvent influencer le destin des habitants et les usages de leur environnement. Ils font l’objet de prescriptions rituelles dont les principales sont les accès réservés aux

.../...  
Dan, le serpent python qui lie la terre au ciel, symbole de fécondité, est invoqué en cas de sécheresse.  
8. Comme en attestent par exemple les travaux de Suzanne Preston-Blier, *African Vodun: Art, Psychology, and Power*, University of Chicago Press, 1996, 202 p., et Edna G. Bay, *Asen, Ancestors, and Vodun: Tracing Change in African Art*, University of Illinois Press, 2008.  
9. Danouta Liberski-Bagnoud, Anne Fournier et Saïdou Nignan, “« Bois sacrés », faits et illusions”, in D. Juhé-Beaulaton (dir.), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*, Karthala, “Hommes et sociétés”, Paris, 2010, p. 68.  
10. Dans l’ouvrage sur les forêts sacrées (Dominique Juhé-Beaulaton [dir.], *Forêts sacrées et sanctuaires boisés, op. cit.*, p. 23-55.), les ethnologues ont particulièrement réfléchi aux questions de terminologie et de définitions en se fondant sur des classifications endogènes.  
11. Selon la classification phytogéographique de l’Unesco (Bernard Descoings, “Les formations herbeuses dans la classification phytogéographique de l’Unesco”, *Adansonia*, sér. 2, n° 19 (2), 1979, p. 231-247), la forêt comprend des arbres excédant cinq mètres de haut et  
.../...

Bosquet sur le site de l'ancien palais du roi d'Allada, abandonné après la conquête par les Dahoméens en 1724, 2004. Photographie D. Juhé-Beaulaton.



.../...  
recouvrant au moins 30 % de la surface du sol. La surface occupée par le peuplement végétal n'entre pas en ligne de compte.

12. Le qualificatif “secret” leur conviendrait mieux.  
D. Liberski-Bagnoud, A. Fournier et S. Nignan (“« Bois sacrés », faits et illusions”, *op. cit.*, p. 68), à la suite de Czarnowski, propose de qualifier ces lieux d’“exceptés”. Ils préfèrent utiliser l’expression “sanctuaire boisé” que nous employons aussi.

13. Kouami Kokou et Nestor Sokpon, “Les forêts sacrées du couloir du Dahomey”, *Bois et forêts des tropiques*, n° 288 (2), 2006, p. 15-23 ; Michael J. Sheridan et Celia Nyamweru, *African Sacred Groves, Ecological Dynamics and Social Change*, *op. cit.* ; D. Juhé-Beaulaton (dir.), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés*, *op. cit.*

14. Guillaume Bosman, *Voyage de Guinée contenant une description nouvelle et très exacte de cette côte où l'on trouve et où l'on trafique l'or, les dents d'éléphants et les esclaves*, Utrecht, 1705, p. 155. Il a séjourné treize ans sur la Côte de Guinée.

15. Stéphane Dugast, “Bois sacrés, lieux exceptés, sites singuliers : un domaine d'exercice de la pensée classificatoire (Bassar, Togo)”, *in* D. Juhé-Beaulaton (dir.), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés*, *op. cit.*, p. 159-183.

adeptes, les interdictions d’abattre des arbres, de faire du feu dans le bois et de le souiller. L’anthropologue Stéphane Dugast<sup>15</sup> a d’ailleurs proposé une classification des sites sacrés fondée sur la gradation des prohibitions et prescriptions rituelles qui les régissent, du simple lieu redouté, comme un carrefour, où les activités ordinaires sont possibles, à celui dégagé de toute activité humaine autre que rituelle. Ne pas respecter ces règles risquerait de provoquer des calamités (épidémies, sécheresses ou pluies trop abondantes) mettant en péril l’avenir des hommes, comme l’a fort bien observé Bosman. Les forêts de vodous apparaissent, comme des lieux de contrôle des désordres “naturels”. Ils sont perçus comme frais et la fraîcheur est synonyme de paix mais aussi de santé. En ce sens, ils constituent aussi des centres de thérapie et de collecte de plantes médicinales et les adeptes y résident pour leur initiation. Les sources, protégées par une végétation dense, intervenaient autrefois dans les cérémonies de purification avant et après les faits de guerre, et interviennent encore lors de l’intronisation de certains dignitaires politiques et religieux. Fondateurs des établissements humains, ces arbres et bois sacrés abritent souvent les divinités protectrices des villages ou, historiquement,

des royaumes<sup>16</sup>. Certains peuvent accueillir les sépultures de dignitaires ou de personnes décédées de certaines maladies. Les divinités résidant en ces lieux sont régulièrement invoquées pour résoudre des problèmes personnels ou collectifs. Des cérémonies sont organisées pour se concilier leur aide ou leur soutien.

#### CRÉER, INSTALLER, FIXER

Ces sanctuaires boisés résultent de plusieurs processus et concourent à l’aménagement de l’espace et à la composition de territoires<sup>17</sup>. Ils sont le reflet des interactions dans le temps entre humains et non-humains<sup>18</sup>. Ces forêts apparaissent encore souvent comme des formations naturelles, conservées à des fins religieuses et donc préservées de l’action humaine. En réalité, leur anthropisation est généralement importante<sup>19</sup>. Ces espaces sacrés sont en effet fréquentés par les adeptes, qui les aménagent et en assurent l’entretien : des clairières et des sentiers d’accès ou pare-feux en périphérie sont ouverts, des édifices culturels construits. De nombreuses espèces végétales attestent aussi d’une forte présence humaine. Certaines sont d’origine étrangère comme *Gmelina arborea*, *Delonix regia*, *Mangifera indica*, *Spondias mombin* et *Azadirachta indica*, et on y trouve aussi des arbres fruitiers locaux. D’autres sont venues s’installer spontanément dans ces forêts à partir des champs et des savanes environnantes, comme des palmiers à huile (*Elaeis guineensis*), des rôniers (*Borassus aethiopum*) et des baobabs (*Adansonia digitata*). Beaucoup de plantes sont cueillies et utilisées dans les cultes et les thérapies. Ces transferts de plantes de la savane vers la forêt s’inscrivent dans la longue durée, comme en témoigne le récit de Bosman cité précédemment.

D’autres sources écrites et des récits d’habitants relatent la création de sanctuaires boisés par la “sacralisation d’un morceau de territoire”<sup>20</sup>. Quand un événement interprété comme “surnaturel” se produit en forêt, en savane ou dans un village, comme l’apparition d’un serpent python dans une termitière ou la transformation d’un être humain en pierre, le phénomène est interprété comme la manifestation d’une divinité. Une séance de divination confirme la présence d’un vodou et l’identifie, désigne un responsable (*vodounon*) et des règles sont alors mises en place. L’espace consacré à la divinité est mis “en défens” et dégagé de toute activité humaine autre que rituelle. Il est circonscrit notamment par la plantation de deux espèces végétales, *Newbouldia laevis* et *Dracaena arborea*<sup>21</sup>, et la présence de

16. Plusieurs royaumes ont émergé dans cette région : le plus connu est celui du Dahomey dont la colonie française emprunta le nom, conservé dans les premières années après l’indépendance, avant de devenir la République du Bénin.

17. Dominique Juhé-Beaulaton, “Organisation et contrôle de l’espace dans l’aire culturelle aja-fon (Sud-Togo et Bénin – XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)”, *Afriques. Débats, méthodes et terrains d’histoire*, 2011, <http://afriques.revues.org/738>.

18. Les non-humains englobent tous les éléments de ce qui relève de la nature (animaux, plantes, minéraux, manifestations climatiques...), mais aussi les vodous.

19. Sur la théorie des reliques, voir M. Sheridan, “The Dynamics of African Sacred Groves: Ecological, Social, and Symbolic processes”, *op. cit.*

20. Cela nous rappelle “la transfiguration *in visu* d’une portion de pays” évoqué par Philippe Descola dans le séminaire sur les formes du paysage au Collège de France (Philippe Descola, “Anthropologie de la nature – Cours : Les formes du paysage. I”, *L’Annuaire du Collège de France. Cours et travaux*, 2013, p. 649-669). Descola reprend Alain Roger qui parle d’artialisation dans le contexte européen.

21. Celles-ci sont présentes dans la plupart des lieux de culte et représentent des marqueurs de ces lieux. Elles se retrouvent aussi dans l’habitat.

22. Ces processus de création ont été observés dans d’autres régions d’Afrique, notamment en Guinée (James Fairhead et Melissa Leach, *Misreading the African Landscape: Society and Ecology in a Forest-Savanna Mosaic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996), au Ghana (Gérard Chouin, “Archaeological Perspectives on Sacred Groves in Ghana”, in M. Sheridan et C. Nyamweru, *African Sacred Groves, Ecological Dynamics and Social Change*, *op. cit.*, p. 178-194) et au Kenya (M. Sheridan, “The Dynamics of African Sacred Groves: Ecological, Social, and Symbolic processes”, *op. cit.*), où des fouilles archéologiques ont corroboré les informations orales.

23. Marie-Josée Jamous a montré qu’à Porto-Novo, dans le Sud du Bénin, le processus rituel selon lequel un mort revient, sous la forme d’un nom et d’un autel installé dans la maison, manifeste sa nouvelle relation avec les vivants (M.-J. Jamous, “Fixer le nom de l’ancêtre (Porto-Novo, Bénin)”, in *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 1994, p. 121-157).

poteries rituelles destinées à recevoir les offrandes. Un sanctuaire créé en forêt lui confère un caractère singulier, ce qui ne signifie pas que toute la formation végétale soit sacralisée. S’il est créé en savane ou dans un champ, il peut ensuite être rapidement conquis par une végétation forestière, ce que les conditions climatiques actuelles favorisent. Cela pouvait être le cas d’une maison ou d’un village abandonné en cas d’épidémie ou de fait de guerre et peut encore se produire lors d’une mort jugée suspecte<sup>22</sup>. Cette “sacralisation” d’un site est un moyen de fixer dans un territoire un pouvoir qui est signifié par le nom et l’autel de l’entité installée<sup>23</sup>. Les récits de ces créations et les rituels transmis permettent aux nouvelles générations de maintenir et de renouveler leur pouvoir sur un territoire.

ABANDONNER, DÉPLACER, DÉTRUIRE

Mais si des lieux de culte peuvent être installés et conduire parfois à l’afforestation d’une portion du territoire, il peut arriver aussi qu’ils soient abandonnés, ou bien les divinités déplacées ailleurs. La religion vodou se caractérise en effet par son aspect dynamique, dans le temps et dans l’espace. Ainsi les vodous suivent les migrants lors de leurs déplacements, peuvent être adoptés, voire achetés lors de contacts avec d’autres populations. Le phénomène s’observe encore de nos jours, particulièrement en ville avec, par exemple, le développement des vodous anti-sorciers.

Lors de tensions politiques ou religieuses, ces lieux de culte ont subi et subissent encore de fortes pressions remettant en cause leur intégrité. Les conflits entre royaumes avant la colonisation ont provoqué des destructions de sites attestées par certaines sources historiques écrites. L’arrivée des missionnaires chrétiens au XIX<sup>e</sup> siècle et l’instauration du régime colonial en 1894 ont profondément bouleversé les relations que les populations entretenaient avec leur environnement. Les destructions – l’abandon ou le déplacement dans le meilleur des cas – ont été de grande ampleur pour implanter une église, développer des plantations (palmiers à huile, tecks) ou tracer des routes. Les arbres et bois sacrés sont devenus la cible des missionnaires et de leurs nouveaux adeptes. Aujourd’hui encore les chrétiens des mouvements évangéliques en forte expansion se montrent très virulents à l’encontre des cultes vodous. La tension maximale entre les différents pouvoirs religieux et politiques a été atteinte dans les années 1970, sous le régime marxiste-léniniste du général Mathieu Kérékou, qui prônait l’éradication des pratiques

religieuses traditionnelles jugées obscurantistes. Abattages, défrichements, incendies de nombreux sites se sont multipliés. La situation s’est finalement inversée après la transition démocratique des années 1990 et la reconnaissance des religions “traditionnelles”, dont le vodou, par le nouveau régime. Cependant, la diffusion du christianisme et de l’islam, conjuguée à la pression foncière et au besoin de terres cultivables, a eu pour conséquences le défrichement des lisières, l’abattage des grands irokos, la mise en culture de parcelles boisées. Les interdits sont moins respectés et des riverains vont chercher du bois de feu, récolter des plantes et chasser et même fabriquer du charbon. La situation est très variable selon les sites et la présence effective des *vodounon*. Les vodous, s’ils ne sont pas abandonnés, voient leur habitat forestier se réduire comme peau de chagrin, ou sont déplacés et installés dans la cour des maisons.

PERSPECTIVES DEPUIS LES COURS-JARDINS

Dans la pensée vodou, toutes les composantes du territoire sont perçues et entretenues selon des principes religieux qui influencent les usages à des degrés divers. Si, dans les forêts sacrées, les pratiques rituelles semblent encore l’emporter sur toutes les autres, il est d’autres lieux où les conduites religieuses interagissent avec l’aménagement de l’espace et les usages ordinaires. Dans les champs, les cultures sont placées sous la protection de vodous et de même les membres de la famille dans les habitations. Le végétal joue un rôle important dans l’organisation de la maison et plus particulièrement des “cours-jardins”<sup>24</sup>.

LA MAISON, UN ESPACE CLOS

Au Sud-Bénin, le terme de “maison” désigne en langue fon à la fois l’entité physique constituée par la cour et les “chambres”<sup>25</sup> qui se trouvent à l’intérieur de l’enclos, et l’ensemble des membres de la famille qui y sont nés (en français, le terme de “maisonnée” convient bien). Les habitants d’une maison sont des êtres humains, mais aussi des divinités qui peuvent également se manifester et avoir leur place dans les enclos des habitations. L’expression “maison de vodou” est parfois utilisée



Une espèce de *Kpatin* (*Newbouldia laevis*), Abomey, 2015. Photographie Q. Nicolai.

24. Nous proposons le terme de “cour-jardin” pour désigner les cours des maisons où le végétal est plus ou moins abondant, organisé, planté ou spontané (Quentin Nicolai, “L’appropriation de la nature dans le Bénin méridional : observations à partir des cours-jardins à Abomey”, *CLARA architecture/recherche*, n° 4, Mardaga, 2017.

25. Le terme de “chambre” désigne une petite habitation, en général composée d’une à deux chambres à coucher et d’un salon. Dans une maison familiale, chaque enfant peut, s’il en a les moyens, construire sa propre chambre.



À GAUCHE  
Un îlot forestier de deux hectares a été presque entièrement défriché pour créer un marché. Il ne reste que deux grands arbres pour la maison du vodou. Agasagodomey, 2004.  
Photographie D. Juhé-Beaulaton  
À DROITE  
Cour d'un *vodounon*, Abomey, 2015.  
Photographie Q. Nicolai.



pour désigner une forêt, une source, une rivière logeant un vodou. Des relations s'observent entre les cours-jardins et les formations forestières : les forêts créées ou d'origine naturelle sont aménagées et entretenues selon des principes qui sont en partie aussi visibles dans les cours-jardins. Contrairement aux forêts sacrées dont l'accès est régi par des interdits et dont l'étendue peut atteindre une taille relativement importante, les cours-jardins offrent un cadre délimité. Des interactions sont observables au quotidien sous différentes formes entre ces cours et les îlots forestiers, ce que leur proximité géographique souligne déjà.

Dans la maison (*xwe*), les chambres (*xo*) forment la cour. La maison est généralement délimitée par une "clôture" (*kpa*), réalisée avec des murs en terre ou avec des *kpatin*, "arbres pour faire la clôture". Plantés au moment de l'installation de la maison, ces arbres (*Newbouldia laevis*, *Spondias mombin*, *Rodognaphalon brevicuspe*, *Dracaena arborea*) marquent la limite en opposant un écran à ce qui se passe au dehors. À vrai dire, la clôture ne semble pas toujours apte à remplir un rôle d'obstacle à l'intrusion physique, mais son efficacité opère ailleurs. Certaines des essences choisies sont réputées "écarter les sorciers" et, en forêt, le *kpatin* balise des zones interdites, connues comme dangereuses, source de maladies graves, ou bien encore la place d'un vodou. Les feuilles de certaines espèces de *kpatin*, qui sont utilisées dans la plupart des cérémonies, ont notamment la propriété de purifier. Aujourd'hui, ces clôtures végétales sont parfois remplacées,



pour tout ou partie, par des murs de parpaings, y compris pour délimiter les forêts sacrées. Si ces clôtures "en dur" constituent pour certains une réponse sécuritaire aux diverses menaces qui pèsent sur les familles, mais aussi sur les lieux de culte, elles signifient également une durabilité plus grande, un entretien minimal et un signe social distinctif.

#### AMÉNAGEMENTS ET ENTRETIEN

Tous les matins, les habitants balaient leur cour pour mettre la maison "au propre", selon l'expression locale, pour la rendre "habitable". Le passage du balai fait disparaître du sol les marques des activités du jour et de la nuit qui précèdent. Lorsque la clôture est inexistante ou interrompue, on peut observer une limite marquée par l'arrêt du passage du balai qui révèle la fin de la "maison". Le balayage, technique d'entretien pour le moins banal, opère une distinction effectuée entre un espace intérieur habité et ce qui se trouve "au dehors", entre ce qui est entretenu et ce qui ne l'est pas. Au dehors sont repoussés les déchets et la poussière ; à l'intérieur de la maison, certaines zones sont évitées, notamment certains coins de la cour où sont regroupées des plantes alimentaires particulièrement attirantes pour les animaux. Le balayage en forêt maintient l'accès et l'ouverture des clairières où se déroulent les cérémonies. Les espaces ainsi nettoyés, dans les maisons ou dans les forêts, apparaissent comme des lieux réservés où peut s'exercer le pouvoir des



À GAUCHE  
Un charme est placé dans le champ pour protéger les cultures (maïs et manioc), 2004  
Photographie D. Juhé-Beaulaton  
À DROITE  
À l'intérieur d'une maison à Avlamè avec *Dracaena arborea*, Zogbodomey, 2015.  
Photographie Q. Nicolai.

PAGES SUIVANTES  
À GAUCHE EN HAUT  
Délimitation par *Newbouldia laevis* pour indiquer l'interdiction d'accès à la source vodou à Agbogbohounou, Zogbodomey, 2015.  
EN BAS  
Entrée et mur délimitant la forêt sacrée d'Azelokozoun, Abomey, 2016.  
À DROITE EN HAUT  
Entretien d'une clairière dans une forêt sacrée de Demè (Zogbodomey).  
EN BAS  
Marquage de la maison par le passage du balai, Abomey, 2015.  
Photographies Q. Nicolai.



Cour-jardin dans le quartier Lego, Abomey, 2015.



Zones non balayées dans et autour de la maison.



Hautes herbes. Ensemble, elles définissent en négatif l'emprise de la maison, marquée par le balayage.

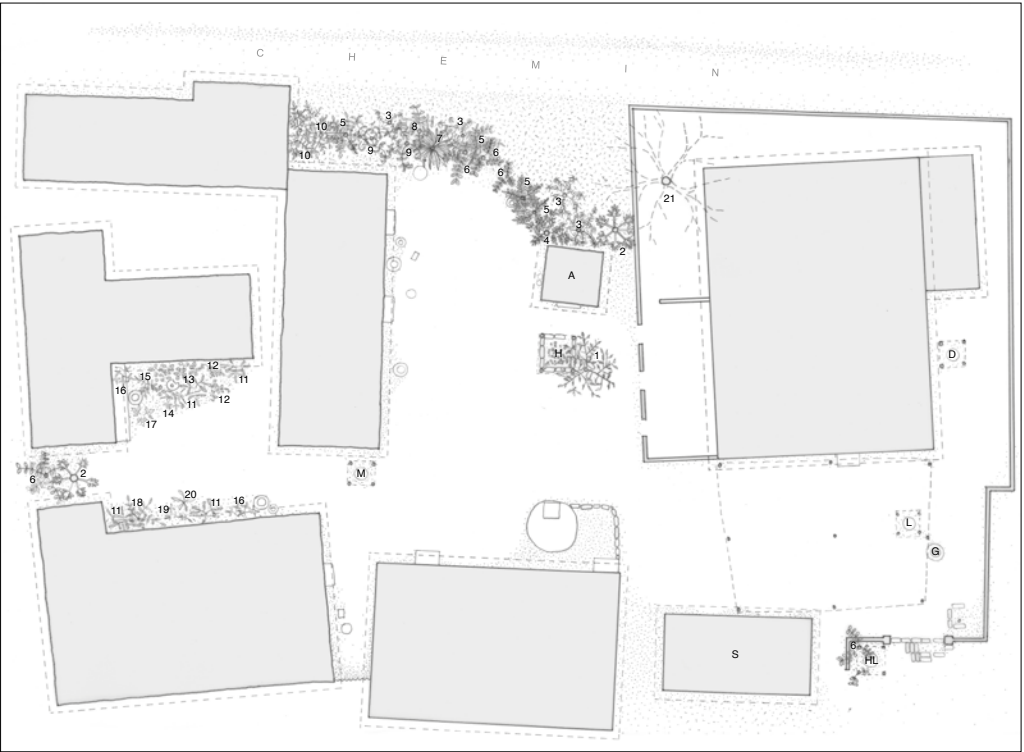
Plantes de la cour

1. Jelele (*Croton gratissimus*).
2. Kpintin (*Carica papaya*).
3. Tantohtu (*Thevetia neriifolia*).
4. Kpatinman (*Moringa olifeira*).
5. Akinkontin (*Spondias mombin*).
6. Desresige (*Newbouldia laevis*).
7. Anyatin (*Dracanea arborea*).
8. Lisetin (*Blighia sapida*).
9. Vun vuitin (*Ficus spp.*).
10. Doboliba (n.i.).
11. Godoman (*Chenopodium ambrosioides*).
12. Koklo dinpaja (*Heliotropium indicum*).
13. Jomaku (*Bryophyllum pinnatum*).
14. Xissi xissi (*Ocimum basilicum*).
15. Kinikiniba (*Cassia occidentalis*).
16. Sinkun (n.i.).
17. Ayikun (*Vigna unguiculata*).
18. Kletin (*Citrus aurantifolia*).
19. Takin (*Capsicum annuum*).
20. Azoman (*Nicotina tabacum*).
21. Yovozin (*Citrus sinensis*).

(Identifications des plantes d'après Simone de Souza, *Flore du Bénin : noms des plantes dans les langues nationales béninoises*, tome 3, imprimerie Tundé, Cotonou, 2008 [1988].)

Vodous de la cour

HL : Hontolegba, G : Gou, L : Lissa, D : Dan, H : Hoxo, A : Assinxo, M : Minonan, S : Sakpata.



habitants, humains ou non-humains. Pour avoir les faveurs d'un vodou, certaines forêts sont balayées plusieurs fois par an, en dehors des cérémonies. Le balayage, dans un contexte où un site peut rapidement être colonisé par la végétation, est non seulement une technique d'aménagement et d'entretien de l'espace, une manière de rendre habitable, mais aussi un moyen de renforcer ou d'actualiser la place dédiée à une entité.

Dans la cour, deux types d'espaces se succèdent. À l'avant, se trouve un espace de réception, souvent à caractère ostentatoire, aménagé de façon à pouvoir accueillir la famille entière lors des cérémonies annuelles en l'honneur des ancêtres. S'il s'agit d'un proche, il sera invité à entrer dans la chambre ou conduit à l'arrière de la cour, où s'exécutent les tâches quotidiennes, plus intimes, cachées du regard extérieur : cuisiner, se laver, se recueillir, etc. Selon leur exposition du plus visible au plus intime, leur ombrage et leur situation, la place existant entre les chambres,



de taille très variable, des parties de la cour sont dédiées à différents usages. Il en est de même en forêt : les sentiers, qui permettent d'aller dans la forêt et d'accéder à la clairière, ne sont pas seulement des espaces de circulation mais constituent des parcours scandés par des arrêts et des étapes par lesquelles doivent forcément passer les adeptes. Ces arrêts sont généralement marqués par la présence du *D. arborea* ou du *N. laevis*, ou par des espèces connues pour l'ombrage qu'elles procurent comme le manguier (*Mangifera indica*). Des clairières sont aménagées de façon à pouvoir accueillir un nombre important de personnes lors des cérémonies, mais certaines, plus petites, sont réservées aux adeptes et *vodounon*.

Certaines plantes sont réputées chasser les "mauvaises choses", les "sorciers", les "mauvais esprits". Elles font partie d'un ensemble de protections appelées *glo* qui signifie "être impossible aux sorciers". Selon l'endroit où ces plantes se trouvent dans les maisons (à l'entrée de la cour, à côté d'un vodou, dans une chambre) et la forme sous laquelle elles sont rendues actives (la plante entière ou préparée en infusion, en décoction, en poudre, en savon), les plantes agissent de manière spécifique sur les espaces ou sur les corps. La cour apparaît définie en relation avec des entités occultes extérieures, qui sont plus ou moins connues et qu'il est possible de bloquer, en respectant certaines mesures. Certaines plantes (*D. arborea* et *N. laevis*) sont notamment plantées aux pourtours de la maison, et en particulier aux entrées, dans ce but et on trouve les mêmes dans les forêts. Enfin, à côté des chambres de vodous (*vodou xo*), ou du moins à portée de main dans la cour, sont

À GAUCHE

La cour est formée par les différents espaces entre les chambres, Abomey, 2015. Photographie Q. Nicolaï.

À DROITE

Cérémonie annuelle dans la grande clairière de Kpassèzoun, Ouidah, 2002.

Photographie D. Juhé-Beaulaton



Feuilles collectées et conservées en prévision de la saison sèche, Abomey, 2015. Photographie Q. Nicolaï.

plantées ou conservées différentes espèces communément appelées “feuilles” (*aman*). Elles sont nécessaires pour toute cérémonie ou tout traitement thérapeutique et se rencontrent aussi dans les forêts. Des collectes de feuilles sont d’ailleurs réalisées dans les forêts et stockées dans les maisons en prévision de la saison sèche. Ces complémentarités d’usage montrent que ces différentes catégories d’espaces sont en relation et ne peuvent être considérées isolément. La végétation des cours-jardins peut favoriser le recru forestier en cas d’abandon de la maison.

NOUVELLES “SACRALISATIONS” DE CES LIEUX EXCEPTÉS

Alors que les forêts sacrées semblaient condamnées à disparaître avec l’expansion des nouvelles religions monothéistes, la forte croissance démographique et le besoin de terres cultivables, elles sont devenues depuis les années 1980 des objets d’études pour les botanistes et écologues, et des lieux emblématiques du patrimoine culturel et naturel pour l’État béninois. Les différentes tentatives de protection menées jusqu’à présent permettent de mieux comprendre les enjeux qu’ils suscitent.

PAGE SUIVANTE  
Restauration d’une forêt sacrée avec plantation de tecks à Demè, Zogbodomey, 2015. Photographie Q. Nicolaï.

RESTAURER, PATRIMONIALISER LES SITES SACRÉS NATURELS

Devant les menaces dont les sanctuaires boisés sont très souvent l’objet, des aménagements sont entrepris dans certaines forêts et autour d’elles par les responsables religieux eux-mêmes ou à l’instigation des services forestiers qui mettent parfois en place des plans de réhabilitation<sup>26</sup>. À travers des opérations de délimitation et de bornage, les responsables sont amenés à choisir un “morceau de nature”, au sens littéral cette fois, qu’ils distinguent de l’environnement immédiat et isolent à des degrés divers des relations avec d’autres lieux habités jugées néfastes pour le devenir de ces “sites naturels”. Toutefois, bien que les habitants se voient contraints d’arrêter ou de déplacer leurs pratiques, ces opérations ne sont pas toujours perçues comme négatives, au contraire. Des plantations se font avec le concours et même à la demande des responsables religieux qui imposent

26. Les agents forestiers interviennent surtout en cas de vacance du pouvoir religieux. La succession des *vodounon* devient en effet souvent problématique. Des comités de gestion sont parfois mis en place pour veiller sur les forêts.



27. Le MAB a notamment subventionné l’inventaire national des forêts sacrées du Bénin réalisé en 1998 par les chercheurs de la faculté des sciences agronomiques d’Abomey-Calavi (Nestor Sokpon et Valentin Agbo, “Sacred Groves as Tools for Indigenous Forest Management in Benin”, *Annales des sciences agronomiques*, Université nationale du Bénin, vol. 1, 1999, p. 162-175), non publié mais distribué aux Directions départementales des ressources forestières.

28. D. Liberski-Bagnoud, A. Fournier et S. Nignan, « Bois sacrés », faits et illusions”, *op. cit.*

29. Édouard Adjahoun, “La notion de paysage culturel et les liens nature-culture en Afrique”, in C. Le Cour Grandmaison et G. Saouma-Forero (dir.), *Le Patrimoine culturel africain et la Convention du patrimoine mondial*, Quatrième réunion de stratégie globale, Porto-Novo, Unesco, 1998, p. 69-84.

30. Mechtild Rössler, “The Implementation of the World Heritage Cultural Landscape Categories”, *La Convention du patrimoine mondial et les Paysages culturels en Afrique*, Réunion d’experts, Unesco, Kenya, Tiwi, 9-14 mars 1999, 2000, p. 7. Depuis 2005, dix critères (six culturels et quatre naturels) ont été adoptés pour la sélection des sites du patrimoine mondial (<http://whc.unesco.org>).

31. Souayibou Varissou, *Porto-Novo et ses environs. Guide des paysages culturels*, École du patrimoine africain, Porto-Novo, 2001.

32. Étienne Le Roy, *Le Jeu des lois : une anthropologie “dynamique” du droit : avec des consignes et des conseils au “jeune joueur juriste”*, LGDG, Paris, 1999.

parfois leur choix pour les espèces à planter, préférant des espèces locales et non pas les espèces courantes de reboisement comme l’eucalyptus, le filao ou le teck. Cependant les abattages et défrichements se poursuivent. L’écotourisme est “vendu” aux habitants par les responsables de projets comme une réponse lucrative aux limitations d’accès engendrées par ces mêmes projets. Les prescriptions rituelles plus ou moins respectées se trouvent ainsi réactivées. Les aménagements réalisés obligent bien souvent les habitants à recomposer leurs territoires, ce qui n’est pas sans leur poser de sérieuses difficultés (éloignement des zones de chasse, abandon de certains usages et de certaines pratiques).

Des institutions ont commencé à s’intéresser aussi à ces sites particuliers, tout d’abord pour leur richesse biologique. L’Unesco a notamment financé des colloques et des études comme le programme MAB, “Man and Biosphere”, sur les bois sacrés<sup>27</sup>. Pour cette organisation, ils sont représentatifs de la conservation de la biodiversité, même si celle-ci ne comporte en réalité que des espèces ordinaires<sup>28</sup>. C’est dans ce contexte que la notion de “paysage culturel” émerge en 1992. Elle a été définie par les conservateurs et gestionnaires du patrimoine pour la protection du patrimoine mondial culturel et naturel afin d’étendre les critères retenus pour l’inscription de biens culturels sur la liste du patrimoine mondial<sup>29</sup>. Le Comité du patrimoine mondial (16<sup>e</sup> session, 1992) a reconnu trois catégories de “paysages culturels”, construites par des regards extérieurs : les “paysages créés” (jardins, parcs) ; les “paysages évolutifs” (reliques ou vivants, ils sont associés aux modes de vie traditionnels) ; et les “paysages associatifs” (association de phénomènes religieux, culturels et d’éléments naturels comme les bois sacrés)<sup>30</sup>. Au Bénin, les paysages culturels intègrent souvent des sites “naturels” qui ont une vocation dite culturelle, religieuse et historique. Souayibou Varissou, ancien conservateur du Jardin des plantes et de la nature de Porto-Novo les associe dans son *Guide des paysages culturels* de la région de Porto-Novo<sup>31</sup> à des “itinéraires culturels” et des “routes d’échanges”. En effet, des relations ont déjà été démontrées entre certains sites, notamment lors de certains rituels d’intronisation de dignitaires religieux ou politiques, qui se déroulent dans plusieurs sanctuaires selon un parcours établi par une succession d’étapes. Ces itinéraires reflètent l’histoire des migrations et la création de sanctuaires boisés. On a donc une lecture à la fois topographique et odologique – du grec *odos*, le chemin – du territoire, pour reprendre la grille d’interprétation d’Étienne Le Roy<sup>32</sup> (1999).

Quelques sites sacrés naturels sont maintenant intégrés sur la liste du patrimoine mondial : la forêt sacrée d’Osun-Oshogbo (Nigeria) est inscrite depuis 2005 en tant que site et paysage culturel. Au Kenya, les *Kaya*, sanctuaires boisés situés sur la zone de l’arrière littoral, ont été classés en 2008. Au Bénin, certains sanctuaires boisés sont l’objet de toute l’attention des conservateurs du patrimoine, même s’ils ne sont toujours pas inscrits à l’inventaire national du patrimoine. La ratification des conventions internationales, comme la Convention sur la biodiversité (1992), influence également les politiques locales de gestion de l’environnement et du patrimoine. Depuis les années 2010, certaines forêts sacrées sont même intégrées dans le réseau des aires protégées du Bénin.

**VISITER, VALORISER : FORÊT-MUSÉE ET ÉCOTOURISME**

Depuis la transition démocratique des années 1990, l’État béninois reconnaît les religions et pouvoirs “traditionnels”. Le gouvernement a organisé en 1993 un Festival international des arts vodous, à Ouidah, ancien port d’exportation des esclaves. Cette manifestation a marqué le début de la prise de conscience des responsables locaux de l’intérêt que peuvent représenter les sites sacrés pour le développement économique à travers des activités écotouristiques. La forêt de Kpassè (*Kpassèzoun*) à Ouidah est devenue le Musée vivant du vodou, où sont présentées des sculptures des principales divinités réalisées par des artistes contemporains. La visite guidée est payante et les revenus reviennent au *vodounon* de Kpassè, ce qui engendre des conflits avec les autres dignitaires en charge de divinités également présentes dans la forêt. Des ONG environnementales locales organisent des circuits de découverte dans plusieurs sites, autour de la faune qui y réside, comme les singes colobes. Mais, bien évidemment, toutes les forêts sacrées ne peuvent être l’objet de ce type d’activité qui demeure encore marginale. Cette reconnaissance n’est pas sans effet sur les relations des habitants à leurs lieux de culte : le rôle des médias, de la

Forêt de Kpassè à Ouidah, un musée du vodou. Une sculpture de panthère représente le vodou fondateur de la dynastie dahoméenne. Un groupe de touristes visite la forêt avec l’ONG Tourisme solidaire, 2008. Photographie D. Juhé-Beaulaton



scolarisation influence le comportement des nouveaux chefs qui connaissent les instances internationales comme l’Unesco et dont certains voient dans ces actions une opportunité d’enrichissement personnel. Le contrôle de l’accès des sites est renforcé, ce qui n’est pas bien perçu par les usagers qui se plaignent de ne plus pouvoir y aller chercher du bois. Quant aux adeptes, ils ne sont pas toujours favorables à l’évolution des rites et à l’ouverture aux étrangers. Les pratiques cultuelles s’inspirent parfois de celles du christianisme, en empruntant les rites des messes catholiques, la noix de cola remplaçant l’hostie pour la communion. Ces transformations des rites sont plus ou moins bien perçues par les adeptes.

Depuis le Festival de 1993, plusieurs sites ont fait l’objet d’ateliers organisés par l’École du patrimoine africain située à Porto-Novo. Alors que le vodou est dynamique et vivant, le *vodounon* de Kpassè à Ouidah ne peut maintenant édifier de temple sans avoir l’aval de la Direction du patrimoine, accusé de “dénaturer” le site. La notion de paysage culturel a élargi le champ du patrimoine naturel et favorisé le développement d’un écotourisme émergent. Mais les politiques patrimoniales permettent aussi une ingérence de l’État dans les affaires locales en limitant les accès aux sites et les interventions à l’intérieur. Ces politiques sont parfois instrumentalisées par les responsables locaux à leur profit. L’intérêt que représentent les forêts sacrées comme sanctuaires de la biodiversité et comme élément structurant du patrimoine culturel est reconnu par tous, des habitants aux instances internationales. Des revendications identitaires se développent et s’expriment de plus en plus au travers de différentes manifestations. En effet, depuis les années 2000, certains habitants montrent leur attachement pour les bois sacrés, éléments fondateurs des paysages, ce qu’indique la multiplication des associations liées aux “traditions religieuses” déclarées au *Journal officiel*. Leur objectif est de conserver l’héritage des ancêtres dans un intérêt plus culturel que biologique.

Les pratiques religieuses vodous sont en mutation et montrent une adaptation des rites inspirée à la fois par un syncrétisme religieux et un dynamisme interne au culte des vodous. Le vodou est d’ailleurs en voie d’officialisation avec un jour férié décrété par l’État, le 10 janvier. Ces sites deviennent emblématiques de la culture nationale et de la bonne gestion environnementale “garantie” par les pratiques vodous.

EN GUISE DE CONCLUSION

Les interactions existant entre les forêts sacrées et les cours-jardins restent méconnues alors qu’elles sont fondamentales pour comprendre la formation des paysages de cette région. La présence d’espèces végétales communes à ces deux espaces, qu’elles soient cultivées ou spontanées, relève de ces interactions, évoquées par les transferts entre ces lieux habités par les hommes et les divinités.

Nous proposons pour finir de faire un parallèle entre, d’une part, la disparition de nombre de ces sanctuaires boisés qui aboutit à leur patrimonialisation et, d’autre part, dans un tout autre contexte, la prise de conscience en Angleterre dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, du fait que l’industrialisation et l’urbanisation massives ont bouleversé les paysages. En a découlé une idéalisation nostalgique de la nature et de la campagne anglaise que l’on a retrouvée dans les peintures les plus populaires de John Constable (1776-1837) et qui a conduit aux premières mesures de protection au cours du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>33</sup>.

Au Bénin, déforestation rime avec idéalisation de ces objets dits naturels que sont les bois sacrés. Dans un contexte de forte pression anthropique sur l’environnement, leur caractère sacré aurait contribué à leur conservation, ce qui justifie l’intérêt que leur porte aujourd’hui la communauté scientifique internationale. Les intellectuels et les lettrés leur accordent une attention croissante non comme des lieux de culte mais comme des sites patrimoniaux et des conservatoires de la nature – ce qui n’est pas sans rappeler les mots d’Auguste Chevalier qui qualifiait en 1933 ces bois sacrés de “sanctuaire de la nature<sup>34</sup>”. Au niveau local, si les élites leur attribuent aujourd’hui une valeur patrimoniale et identitaire, les enjeux fonciers, dans un contexte de forte densité démographique, associés aux bouleversements des croyances religieuses, complexifient leur devenir social et biologique. Les processus de patrimonialisation conduisent à une nouvelle “sacralisation” de ces lieux d’exception.

33. Les travaux de Keith Thomas (*Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l’époque moderne*, Gallimard, Paris, 1985 [1983]) et de Charles-François Mathis (*In Nature We Trust. Les Paysages anglais à l’ère industrielle*, Presse universitaire Paris-Sorbonne, Paris, 2010) nous ont inspiré ce rapprochement.

34. Auguste Chevalier, “Les bois sacrés des Noirs, sanctuaires de la nature”, *Compte rendu de la société de biogéographie*, Paris, 1933, p. 37.